

Coordenação editorial Ivana Jinkings
Editor adjunto João Alexandre Peschanski
Editora assistente Ana Paula Castellani
Tradução Mouzar Benedito
Preparação de texto Ana Paula Figueiredo
Revisão Hugo Almeida
Capa Guilherme Xavier
Composição Cintia de Cerqueira Cesar
Produção Marcel Iha

Sumário

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

S233r

Santos, Boaventura de Sousa, 1940-
Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social /
Boaventura de Sousa Santos ; tradução Mouzar Benedito. -
São Paulo : Boitempo, 2007.

Tradução de: Renovar la teoría crítica y reinventar la
emancipación social : (Encuentros en Buenos Aires)
Conferencias proferidas em Buenos Aires, em 2005
ISBN 978-85-7559-091-1

1. Teoria crítica - Discursos, conferências, etc. 2. Movimentos sociais
- Discursos, conferências, etc. 3. Mudança social -
Discursos, conferências, etc. 4. Globalização - Discursos,
conferências, etc. 4. Democracia - Discursos, conferências, etc. I. Título.

07-0988.

CDD: 303.4
CDU: 316.42

Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte desta obra poderá
ser utilizada ou reproduzida sem
autorização da editora.

P edição: abril de 2007

BOITEMPO EDITORIAL
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Euclides de Andrade, 27 Perdizes
05030-030 São Paulo SP
Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
e-mail: editor@boitempoeditorial.com.br
site: www.boitempoeditorial.com.br

<i>Apresentação</i> , Gaudêncio Frigotto	7
<i>Prólogo</i>	13
<i>Capítulo I</i> A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes	17
<i>Capítulo II</i> Uma nova cultura política emancipatória	51
<i>Capítulo III</i> Para uma democracia de alta intensidade	83
<i>Sobre o autor</i>	127

Apresentação

Gaudêncio Frigotto

O livro de Boaventura de Sousa Santos - *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social* - nos revela, de imediato, que a capacidade de síntese densa, engendrando crítica e anúncio, somente pode resultar de autores abertos ao debate teórico e com compromisso ético-político com as lutas de movimentos e organizações sociais e políticas, que apostam não apenas na emancipação política, mas, sobretudo, na emancipação humana e social. Vale dizer, comprometidos com a práxis transformadora ou revolucionária das relações sociais, cada vez mais violentas, do capitalismo realmente existente, em especial nos países de capitalismo dependente e associado.

O leitor que conhece a vasta obra de Boaventura, em boa parte publicada no Brasil, perceberá que a novidade deste livro não reside tanto em novas formulações epistemológicas, teóricas e políticas do autor, mas em sua capacidade de colocá-las em diálogo crítico com novas realidades e sujeitos. Um debate epistemológico, teórico e político, portanto, que articula, por um lado, a natureza singular e particular dos contextos latino-americanos a dimensões de universalidades históricas dos processos de conhecimento e, por outro, suas consequências em termos das lutas pela emancipação social em seus âmbitos local, nacional, regional e mundial.

Com efeito, ao apresentar as três conferências e debates realizados em 2005 na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires, o autor realça a oportunidade e o desafio de expor suas idéias a um público heterogêneo, o caráter polêmico dos debates e a densidade deles.

Os três capítulos do livro, correspondentes às referidas conferências, obedecem a uma exposição na qual o autor vai da explicitação dos fundamentos epistemológicos do pensamento sociológico "A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes" - às implicações teóricas para "Uma nova cultura política emancipatória". Dessas duas dimensões, aos desafios políticos "Para uma democracia de alta intensidade". Uma estrutura de exposição que dá ao livro um encadeamento lógico dos temas e, com isso, uma clareza argumentativa e metodológica. Todavia, como se pode observar, em seu conteúdo central as problemáticas epistemológica, teórica e política aparecem nos três capítulos com ênfases e níveis específicos.

Assim, o leitor encontra no primeiro capítulo um diálogo e uma síntese da produção epistemológica mais ampla do autor dentro de um projeto que busca encontrar as bases e as possibilidades da reinvenção da emancipação social nas realidades dos países periféricos. O argumento central é: há uma reiterada tensão e crise entre a regulação e a emancipação social e entre a experiência e as expectativas na sociedade moderna ocidental. No plano social, há uma regressão, que se agrava, sobretudo, nas últimas décadas, com perdas de direitos e de possibilidades futuras e, no plano epistemológico, a crise do pensamento hegemônico das ciências sociais, centradas em uma razão eurocêntrica e indolente, incapazes de produzir novas idéias. Vale dizer: incapazes de renovar e reinventar a teoria e a emancipação social.

Para caracterizar essa crise das ciências sociais centradas na razão indolente, Boaventura vale-se de figuras de linguagem - metonímia e *prolepse* -, para designar a

razão metonímica, que toma a parte pelo todo, e a hipertrofia de uma totalidade abstrata, e a *razão proléptica*, que engendra um pensamento linear no qual o futuro já está determinado nas idéias de progresso e produtividade nos parâmetros capitalistas. O autor instiga a um desafio epistemológico que consiste em combater o pensamento hegemônico desde suas formulações centrando-se na *Sociologia das Ausências* e na *ecologia dos saberes*.

A *Sociologia das Ausências* trata da superação das monoculturas do saber científico, do tempo linear, da naturalização das diferenças, da escola dominante, centrada hoje no universalismo e na globalização, além da produtividade mercantil do trabalho e da natureza. O caminho proposto pelo autor baseia-se na idéia de uma contraposição às cinco monoculturas, cinco ecologias, cujo espaço e tempos situam-se nas sociedades colocadas à margem pelos centros hegemônicos colonizadores nas lutas, experiências e saberes das organizações populares: *a ecologia dos saberes*, que postula um diálogo do saber científico com o saber popular e laico; *a ecologia das temporalidades*, que considera diferentes e contraditórios tempos históricos; *a ecologia do reconhecimento*, que pressupõe a superação das hierarquias; *a ecologia da "transescala"*, que possibilita articular projetos locais, nacionais e globais; e, por fim, *a ecologia das produtividades*, centrada na valorização dos sistemas alternativos de produção da economia solidária, popular e autogestionária.

A partir dessa nova ecologia dos saberes, para o autor, é possível superar a razão proléptica, partindo de um futuro concreto e de utopias realistas encontradas em pistas que são forjadas nas organizações, nos movimentos e nas lutas das classes populares e dos povos historicamente marginalizados.

A análise empreendida pelo autor no primeiro capítulo no plano epistemológico reitera-se no segundo capítulo, tendo como foco os fundamentos da produção

teórica nas ciências sociais e sua base cultural. Toma como ponto inicial os limites que percebe na teoria marxista, a despeito de sua relevância e revitalização no mundo todo. Nela, percebe os problemas que a mesma engendra em relação à questão do futuro, vinculada à idéia de progresso, parca abordagem do colonialismo, e à questão de aceitar a idéia de uma unidade e universalidade do saber com primazia sobre o saber científico.

Este é um ponto que, por certo, renderá debate e dissenso na leitura do livro de Boaventura pelos pesquisadores brasileiros, nos quais me incluo, cuja matriz é justamente o esforço de historicizar e renovar a teoria marxista e o materialismo histórico. Isso não pelas críticas que Boaventura faz a determinados encaminhamentos dominantes do marxismo ocidental, sobre os quais tem ampla razão, mas pelo não-destaque da possibilidade e da necessidade de renovar essa teoria. Gramsci, já nos anos 30 do século passado, advertia para a necessidade de pensar o *homem hoje*, nas condições *de hoje, não de uma vida qualquer e de um homem qualquer*. Mas o texto de Boaventura, nesse ponto, também, cumpre seu objetivo - provocar um debate aberto no dissenso.

A produção ou a reinvenção da teoria crítica, para o sociólogo português, enfrentam dois problemas resultantes da cultura e da modernidade ocidental: o silêncio e a diferença. O primeiro tem origem na cultura hegemônica que teve contato com outras culturas, mas foi um contato colonial e, portanto, de silenciamento e desprezo. O segundo implica uma luta em duas frentes - a política da hegemonia que conduz à idéia de que não há outras culturas críveis e a política da identidade fundamentalista. Desses dois problemas Boaventura destaca os desafios de distinguir entre objetividade e neutralidade, a questão da produção de subjetividades rebeldes, não apenas subjetividades conformistas, e, por fim, o desafio de criar uma epistemologia do Sul superadora da matriz colonizadora. Essa superação implica,

para o autor, avançar no plano da luta prática das transformações sociais. Esse é o tema do último capítulo que trata da *democracia de alta intensidade*.

Nesse terceiro capítulo, ele demarca inicialmente que a questão democrática vinculada à renovação da teoria crítica e à reinvenção da emancipação social reivindica uma objetividade engajada. Trata-se, ao mesmo tempo, de evitar um duplo viés: o subjetivismo e a falsa visão da neutralidade das teorias liberais ou conservadoras. Por outro lado, a democracia de alta intensidade e, portanto, de novo tipo, demanda a radicalização de subjetividades rebeldes. Para essa construção do "novo" o autor explicita uma contradição que é da realidade histórica mesma. Os instrumentos de que dispomos no plano teórico e epistemológico são os hegemônicos, ou seja, nos termos do autor, as semânticas legítimas da convivência política e social: a legalidade, a democracia, os direitos humanos. Essa contradição impõe um duplo esforço: como trabalhar esses instrumentos de forma contra-hegemônica e tentar perceber, nas culturas e formas políticas marginalizadas pela modernidade ocidental, indícios, sementes e embriões do novo?

No desdobramento desse capítulo, ele discute principalmente a questão da democracia. Efetiva um inventário histórico do que poderíamos denominar "vicissitudes da democracia", suas formas, seu conteúdo, seus limites e (im)possibilidades. Um exercício concreto da provocação que faz ao pensamento e à praxis no duplo movimento de trabalhar os conceitos hegemônicos de forma contra-hegemônica, buscando indícios de superação das relações sociais capitalistas nos movimentos e lutas sociais concretas construídas nas sociedades colonizadas e da periferia do capitalismo. Um processo que demanda, como o autor finaliza sua exposição, a paciência infinita da utopia. Esta é uma análise da questão democrática que se relaciona e se potencializa, mesmo partindo de uma visão muito diversa do papel do

materialismo histórico, da tese central de Ellen M. Wood, cujo escopo é: a democracia em sua radicalidade é impossível no âmbito das relações sociais capitalistas, o que não elide, dentro dessas relações, a luta democrática.

O livro ganha uma originalidade de conteúdo, de forma e de método ao trazer a maior parte dos debates com um público, após cada exposição, formado por intelectuais, pesquisadores, sindicalistas, líderes de movimentos sociais e culturais e jovens estudantes. O resultado das exposições instigantes, centradas na busca do diálogo crítico e aberto e da própria *autocrítica*, como proposta de renovar as ciências sociais e reinventar a emancipação social, porque ambas estão em crise, teria como resultado o que o autor destaca no prólogo deste livro: "Os jovens debateram muitas de minhas posições, tanto porque concordavam como porque estavam em desacordo, e fiquei impressionado com essa pouco freqüente combinação de lucidez intelectual e entusiasmo político".

A publicação do livro no Brasil amplia a socialização das análises para um público das mesmas características e aposta utópica e revolucionária que fez escuta atenta e debate crítico na Argentina. Um esforço que está no ideário do autor na tarefa de construir, na teoria e na práxis, subjetividades rebeldes capazes de produzir uma alternativa à hegemonia conservadora e neoconservadora e seus feitos na ampliação da barbárie humano-social. Trata-se de uma busca incessante e sem prazo - com a paciência infinita da utopia - para criar as condições subjetivas e objetivas de superação das relações sociais capitalistas. E isso, na travessia, implica constantemente *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*.

Rio de Janeiro, março de 2007

¹ Ellen M. Wood, *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico* (São Paulo, Boitempo, 2003).

Prólogo

Visitei a Argentina pela primeira vez numa luminosa semana de abril de 2005, a convite do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso) e da Embaixada de Portugal em Buenos Aires. Foi uma semana intensa, na qual participei de várias conferências e seminários nas faculdades de Direito e de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA) e na Universidade de General Sarmiento, e também de encontros com movimentos sociais e organizações não-governamentais. Além disso, compareci a encontros de trabalho com advogados populares defensores de direitos humanos e ao lançamento de duas publicações na Feira do Livro de Buenos Aires: *Reinventar a democracia, reinventar o Estado*, publicado pelo Clacso, e *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipadora da universidade*, publicado pelo Laboratório de Políticas Públicas de Buenos Aires, em parceria com a editora Miño y Dávila.

Desses eventos destacaram-se os três seminários que desenvolvi na Faculdade de Ciências Sociais da UBA entre 12 e 14 de abril. Participaram, com uma assiduidade gratificante, cerca de 250 pessoas, entre alunos de pós-graduação, professores e pesquisadores da UBA e de muitas outras universidades do país, assim como mem-

bros de organizações sociais. Por esse público diverso - pouco comum no âmbito de uma universidade - agradeço especialmente à Faculdade de Ciências Sociais, que possibilitou essa oportunidade de expor minhas idéias e participar de um debate tão vivo e enriquecedor.

Eu havia proposto, em acordo com meus colegas argentinos, os temas para os três seminários. O desenvolvimento desses temas, assim como os debates posteriores, converteram-se nos três capítulos deste livro: "A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes", "Uma nova cultura política emancipatória" e "Para uma democracia de alta intensidade". Cada um desses capítulos, produto de cada seminário, é uma unidade em que se sintetizam, respectivamente, reflexões epistemológicas, teóricas e políticas.

Estimulado por um público tão numeroso, diverso e atento, fui muito além de uma mera síntese de meu pensamento. Ao final de cada exposição, geraram-se debates muito interessantes que me instigaram a explorar questões novas. Os jovens debateram muitas de minhas posições, tanto porque concordavam como porque estavam em desacordo, e fiquei impressionado com essa pouco freqüente combinação de lucidez intelectual e entusiasmo político.

Este livro não teria sido possível sem a mediação da amizade, do empenho e da solidariedade intelectual de um grupo de colegas que decidiram ceder seu valioso tempo para tornar esses seminários acessíveis ao público leitor. A todos, meu agradecimento sincero. A Norma Giarracca, Juan Pegoraro e Pedro Krotsch, professores e pesquisadores do Instituto Gino Germani, que, com o apoio do decano Federico Schuster, passaram anos aguardando pacientemente a minha disponibilidade de aceitar o convite para visitar a Argentina e, por conseguinte, a Faculdade de Ciências Sociais. Quando aceitei o convite, eles mesmos programaram os seminários com a inestimável

colaboração do secretário de Pesquisa e Pós-Graduação, Pablo Alabarces, que enfrentou uma difícil tarefa, uma vez que esses seminários tiveram um excesso de pedidos de inscrição. Do mesmo modo, um especial agradecimento a Norma Fernández, da Universidade Nacional de Córdoba, que realizou a gravação dos seminários. Ela, junto com Norma Giarracca, encarregou-se da tarefa de compilar as gravações e transformar as exposições em textos coerentes, tarefa que facilitou muito minha própria revisão. À generosidade dessas duas colegas, as quais muito admiro, tanto os leitores como eu devemos este livro.

Last but not least, meu agradecimento sincero a Atilio Boron, então secretário executivo do Clacso. Depois de conhecer e admirar por longos anos a sua obra, pude me beneficiar também de sua habilidade administrativa. Foi seu empenho que tornou possível a visita à Argentina, programada de forma que pude aproveitar da melhor maneira os poucos e intensos dias que vivi em Buenos Aires. Foi ele quem envolveu a Embaixada de Portugal. E Marta Pires, adido cultural dessa instituição, foi quem se converteu em guia segura de meus roteiros por Buenos Aires. Finalmente, devo a Atilio Boron o interesse do Clacso em levar a cabo esta publicação. Espero que o livro não desmereça a dedicação e a solidariedade de tantos colegas e amigos.

A edição brasileira deve-se ao carinho com que Ivana Jinkings acompanha o meu esforço para renovar a teoria crítica e aprofundar a luta política progressista. Estou-lhe muito grato por isso.

Capítulo I

A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes

Estes três seminários são para mim uma tentativa de dar conta de um trabalho que está em curso e tem o título geral de "Reinventar a emancipação social". Isso significa, por um lado, que há emancipação social e, por outro, que é preciso reinventá-la. Provavelmente vamos ter de discutir o que é a emancipação social e por que necessitamos reinventá-la. Penso que essa questão tem três grandes dimensões: uma epistemológica, que vamos discutir hoje; outra mais teórica, que discutiremos amanhã; e outra mais política, que veremos depois.

Hoje, portanto, me concentro na dimensão epistemológica e em destacar por que decidi trabalhar esse tema. O problema é que a emancipação social é um conceito absolutamente central na modernidade ocidental, sobretudo porque esta tem sido organizada por meio de uma tensão entre regulação e emancipação social, entre ordem e progresso, entre uma sociedade com muitos problemas e a possibilidade de resolvê-los em outra melhor, que são as expectativas. Então, é uma sociedade que pela primeira vez cria essa tensão entre experiências correntes do povo, que às vezes são ruins, infelizes, desiguais, opressoras, e a expectativa de uma vida melhor, de

uma sociedade melhor. Isso é novo, já que nas sociedades antigas as experiências coincidiam com as expectativas: quem nascia pobre morria pobre; quem nascia iletrado morria iletrado. Agora não: quem nasce pobre pode morrer rico, e quem nasce em uma família de iletrados pode *morrer* como médico ou doutor.

Essa discrepância entre experiências e expectativas é fundamental para entender o que pensamos, e como pensamos a emancipação social na sociedade moderna. O problema é que - e isso veremos melhor amanhã - essa discrepância entre experiências e expectativas, entre regulação e emancipação, hoje está desfigurada. De alguma maneira vivemos em sociedades com uma dupla crise: crise de regulação e crise de emancipação. A discrepância entre experiências e expectativas também está desfigurada, porque está invertida: as expectativas para a grande maioria da população mundial não são mais positivas que as experiências correntes; ao contrário, tornam-se mais negativas. Vinte anos atrás, quando a primeira página dos jornais dizia "reforma da saúde" ou "reforma da educação", era para melhor. Hoje, quando abrimos o jornal e vemos uma notícia sobre reforma da saúde, da educação, da previdência social, é certamente para pior.

Com efeito, há uma inversão nessa discrepância de experiências e expectativas, e por isso alguns pensam que não tem sentido falar de emancipação social: chegamos ao "fim da História" e o que resta é festejá-lo. Nós, ao contrário, pensamos que é preciso continuar com a idéia de emancipação social; no entanto, o problema é que não podemos continuar pensando-a em termos modernos, pois os instrumentos que regularam a discrepância entre reforma e revolução, entre experiências e expectativas, entre regulação e emancipação, essas formas modernas, estão hoje em crise. Entretanto, não está em crise a idéia de que necessitamos de uma sociedade melhor, de que necessitamos de uma sociedade

mais justa. As promessas da modernidade - a liberdade, a igualdade e a solidariedade - continuam sendo uma aspiração para a população mundial.

Nossa situação é um tanto complexa: podemos afirmar que temos problemas modernos para os quais não temos soluções modernas. E isso dá ao nosso tempo o caráter de transição: temos de fazer um esforço muito insistente pela reinvenção da emancipação social.

Amanhã tentarei falar mais da parte teórica. Alguém como eu, que foi destinado a trabalhar em um país semi-periférico como Portugal, a fazer seu trabalho de campo na América Latina e na África, e ao mesmo tempo passar parte de seu tempo em um país hegemônico como os Estados Unidos, pode muito bem afirmar que não há atualmente uma só idéia nova produzida pelas ciências sociais hegemônicas. As ciências sociais estão passando por uma crise, porque a meu ver estão constituídas pela modernidade ocidental, por esse contexto de tensão entre regulação e emancipação que deixou de fora as sociedades coloniais, nas quais essa tensão foi substituída pela "alternativa" entre a violência da coerção e a violência da assimilação. Algumas correntes das ciências sociais visaram, sobretudo, a regulação - os estrutural-funcionalistas. Os outros, os marxistas, os críticos, centraram-se mais na emancipação, mas a idéia foi sempre uma visão eurocêntrica dessa tensão; uma visão, portanto, colonialista. A crise desse paradigma é geral e por isso inclui, com contornos distintos, todas as correntes até agora em vigor. Portanto, parece-me correto que se fale de uma crise geral das ciências sociais.

Além disso, nossas grandes teorias das ciências sociais foram produzidas em três ou quatro países do Norte. Então, nosso primeiro problema para quem vive no Sul é que as teorias estão fora de lugar: não se ajustam realmente a nossas realidades sociais. Sempre nos tem sido necessário indagar uma maneira pela qual a teoria

se ajuste a nossa realidade. Mas hoje o problema é ainda maior, porque nossas sociedades estão vivendo em um contexto de globalização e vemos mais claramente a debilidade das teorias sociais com as quais podemos trabalhar. O Fórum Social Mundial (FSM), por exemplo, ocorreu apesar das teorias críticas e não em razão delas; a experiência do FSM não estava nas previsões das políticas de esquerda.

Hoje vivemos um problema complicado, uma discrepância entre teoria e prática social que é nociva para a teoria e também para a prática. Para uma teoria cega, a prática social é invisível; para uma prática cega, a teoria social é irrelevante. E essa é uma situação que temos de atravessar se tentamos entrar no âmbito da articulação entre os movimentos sociais. Ontem mesmo estava em um programa com dirigentes de movimentos sociais, de associações de bairros, de *piqueteiros*, de empresas recuperadas, e discutíamos exatamente isto: não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos; o que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos é de um pensamento alternativo às alternativas.

Isso é ainda mais urgente, e por isso precisamos fazer uma reflexão epistemológica, já que em nossos países se vê cada vez mais claro que a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo. E por isso nos falta um conhecimento tão global como a globalização. Esse é o contexto em que nos encontramos hoje: é um desafio enorme para as novas gerações de cientistas sociais.

O Movimento Piqueteiro, contra o desemprego, surgiu na Argentina em junho de 1996, durante o governo Menem, depois da privatização da petroleira YPF, quando trabalhadores demitidos pela empresa na província de Neuquén obstruíram rodovias e o movimento se espalhou pelo país. (N. T.)

Foi nesse contexto que propus um exercício: reunir cientistas sociais do Sul e tentar realizar um projeto que se chamou "Reinventar a emancipação social a partir do Sul" (ou seja, dos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundial), para permitir que as ciências sociais se reunissem e organizassem internacionalmente fora dos centros hegemônicos.

Vocês conhecem a divisão do trabalho: se forem aos Estados Unidos ou à Europa, verão os estudantes (por exemplo, na Universidade de Wisconsin, onde trabalho) fazendo pesquisas sobre a Argentina, Bolívia, Equador ou Moçambique. Em nossos países, quantos estudantes trabalham sobre a realidade de outros países? Nós trabalhamos sobre nossa realidade; eles fazem o trabalho global, e nós estamos de certa maneira localizados. É uma divisão de trabalho eficaz nas ciências sociais, porque depois as grandes organizações internacionais olham o mundo pelos olhos dos cientistas sociais do centro, do Norte. Por consequência, as teorias sociais reproduzem as desigualdades entre o Norte e o Sul. Portanto, organizei um projeto que reuniu seis países - Portugal, Colômbia, Brasil, África do Sul, Índia e Moçambique - com cerca de sessenta pesquisadores sociais. Os livros estão saindo, em espanhol também. Já há cinco em português, italiano e inglês. O primeiro se chama *Democratizar a democracia*¹ e o segundo *Produzir para viver*². O terceiro, *Reconhecer para libertar*³.

Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002).

Boaventura de Sousa Santos (org.), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002).

Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003).

O quarto, *Semear* outras soluções⁴; o quinto, *Trabalhar o mundo*⁵. Apesar de ser o coordenador, não tracei um quadro teórico rígido; tentei reunir cientistas sociais de outros países para, conjuntamente, conversar e pensar um projeto.

E surgiu um projeto no qual tentamos ver quais são as contradições mais persistentes entre o Norte e o Sul. O primeiro tema foi a democracia, porque há muita inovação democrática que está emergindo do Sul e não do Norte; entretanto, a teoria da democracia continua sendo produzida no Norte. O segundo tema foi a produção não-capitalista, as formas de economia solidária, de economia social, de economia popular, que são tão importantes hoje no Sul. O terceiro tema, que a meu ver vai se tornar um confronto entre o Norte e o Sul, é o do multiculturalismo; a diversidade cultural, a cidadania cultural, os direitos indígenas etc. E o quarto é a questão dos conhecimentos rivais, ou seja, a capacidade que o Norte tem de negar a validade ou mesmo a existência dos conhecimentos alternativos ao conhecimento científico - conhecimentos populares, indígenas, camponeses etc. - para transformá-los em matéria-prima para o desenvolvimento do conhecimento científico. Nota-se muito isso na biodiversidade, e surge, então, a necessidade de repensar a situação. Finalmente, outro tema de confronto é, a meu ver, o do novo internacionalismo operário; com o término do antigo (que de fato não era; internacional tem sido o capital, não o movimento operário), estão emergindo muitas iniciativas Sul/Sul de

Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear* outras soluções: os caminhos da *biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004).

Boaventura de Sousa Santos (org.), *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004).

articulação entre os sindicatos ou comissões operárias de trabalhadores da mesma multinacional.

Esses temas me levaram a uma reflexão epistemológica. Primeiro, não é fácil desenvolver um projeto internacional fora dos centros hegemônicos, pois somos muito dependentes de seus autores. Em segundo lugar, quando se trabalha no Sul, o que vemos é que as ciências em geral, e as ciências sociais em particular, convivem com diferentes culturas. Na Índia, por exemplo, a sociologia convive com o hinduísmo, como aqui convivemos com os pressupostos da cultura ocidental, e na África com tantas culturas africanas. Não há ciência pura, há um contato cultural de produção de ciência.

Isso é muito importante, já que aprendemos com nossa epistemologia positivista que a ciência é independente da cultura; entretanto, os pressupostos culturais das ciências são muito claros. Vamos, portanto, discutir como podemos, no que diz respeito à ciência, ser objetivos mas não neutros; como devemos distinguir entre objetividade e neutralidade. Objetividade, porque possuímos metodologias próprias das ciências sociais para ter um conhecimento que queremos que seja rigoroso e que nos defenda de dogmatismos; e, ao mesmo tempo, vivemos em sociedades muito injustas, em relação às quais não podemos ser neutros. Devemos ser capazes de efetuar essa distinção, que é muito importante.

A terceira idéia resultante foi que - tomando ainda as ciências sociais - a compreensão do mundo é muito mais ampla que a ocidental. Os colegas da África do Sul, da Índia, de Moçambique têm uma maneira de ver a sociologia, a sociedade e o mundo muito distinta da que existe no Norte. Então me pareceu que, provavelmente, o mais preocupante no mundo de hoje é que tanta experiência social fique desperdiçada, porque ocorre em lugares remotos. Experiências muito locais, não muito conhecidas nem legitimadas pelas ciências sociais hegemônicas, são hosti-

lizadas pelos meios de comunicação social, e por isso têm permanecido invisíveis, "desacreditadas". A meu ver, o primeiro desafio é enfrentar esse desperdício de experiências sociais que é o mundo; e temos algumas teorias que nos dizem não haver alternativa, quando na realidade há muitas alternativas. A gente vive lutando por coisas novas, e eles sim pensam que há alternativas novas. Então devemos ver como vamos enfrentar esse problema.

A outra questão importante desse trabalho com os sessenta pesquisadores foi que durante muito tempo nas ciências sociais realmente insistimos - ainda hoje - em uma discussão que nos parecia absolutamente central, a discussão entre estrutura e ação. Qual é a importância disso? Temos nos preocupado muito com essas distinções, mas quase esquecemos que uma preocupação exclusiva com as condições objetivas nos conduziu a uma armadilha: desmoralizamos a vontade de transformação social. Se as condições objetivas são tão poderosas, como podemos transformar a sociedade?

Estamos diante de um grande problema: como intensificar a vontade. Em outras culturas é mais fácil. Provavelmente vocês se lembram de filmes da China ou da Índia em que, com uma concentração de ioga, os personagens podem, por meio de uma intensificação enorme da vontade, destruir um pedaço de madeira com a mão. Ou seja: não há condições objetivas se a vontade é forte. Em nossa cultura, ao contrário, não temos possibilidade disso; nossa vontade está muito relacionada às condições objetivas, o que não me pareceria mal se complementássemos com outra reflexão que as ciências sociais têm deixado de fora: a distinção entre ação rebelde e ação conformista. Estou mais interessado nessa distinção e em como criar subjetividades rebeldes do que em ficar discutindo os conceitos de estrutura e ação a vida toda.

Esse também é um desafio que me levou a observar o aspecto epistemológico de que lhes quero falar hoje. Depois

do que foi dito, fica claro que não podemos buscar a solução para alguns desses problemas nas ciências sociais, porque se as usamos de maneira convencional elas se tomam parte do problema e não da solução. Temos de reinventar as ciências sociais porque são um instrumento precioso; depois de trabalhá-las epistemologicamente, devemos fazer com que elas sejam parte da solução e não do problema. Ou seja: não é um problema das ciências sociais, mas sim do tipo de racionalidade subjacente a elas. Com efeito, a racionalidade que domina no Norte tem tido uma influência enorme em todas as nossas maneiras de pensar, em nossas ciências, em nossas concepções da vida e do mundo.

A essa racionalidade - seguindo Gottfried Leibniz - eu chamo indolente, preguiçosa. É uma racionalidade que não se exerce muito, que não tem necessidade de se exercitar bastante; daí por que fiz este livro publicado na Espanha, chamado *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*⁶. Então, o que estou tentando fazer aqui hoje é uma crítica à razão indolente, preguiçosa, que se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo. Penso que o mundo tem uma diversidade epistemológica inesgotável, e nossas categorias são muito reducionistas.

A razão indolente se manifesta de diferentes formas. Duas me parecem particularmente importantes: a razão metonímica e a razão proléptica.

A razão metonímica. Metonímia é uma figura da teoria literária e da retórica que significa tomar a parte pelo todo^{*}. E essa é uma racionalidade que facilmente toma a parte pelo todo, porque tem um conceito de totalidade feito de partes homogêneas, e nada do que fica fora des-

⁶ Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* (São Paulo, Cortez, 2000).

^{*} Mais especificamente a definição de sinédoque, *um tipo de metonímia*. (N.E.)

sa totalidade interessa. Então, tem um conceito restrito de totalidade construído por partes homogêneas. Esse modo da razão indolente, que chamo razão metonímica, faz algo que, a meu ver, é um dos dois aspectos do desperdício da experiência: contrai, diminui, subtrai o presente. Ou seja, temos uma concepção do presente que é contraída, precisamente porque a concepção da racionalidade que possuímos não nos permite ter uma visão ampla de nosso presente. Um grande filósofo alemão, Ernst Bloch, dizia: se vivemos sempre no presente, por que ele é tão passageiro, tão fugaz? Em nosso conceito, o presente é um momento, mas é um momento, entre o passado e o futuro, no qual vivemos sempre; nunca vivemos no passado nem no futuro. Então esse conceito de razão metonímica contrai o presente porque deixa de fora muita realidade, muita experiência, e, ao deixá-las de fora, ao torná-las invisíveis, desperdiça a experiência.

A razão *proléptica* é a segunda forma. Prolepse é uma figura literária bastante encontrada em romances, nos quais o narrador sugere claramente a idéia de que conhece bem o fim mas não vai contá-lo. É conhecer no presente a história futura. Nossa razão ocidental é muito proléptica, no sentido de que já sabemos qual é o futuro: o progresso, o desenvolvimento do que temos. É mais crescimento econômico, é um tempo ideal linear que de alguma maneira permite uma coisa espantosa: o futuro é infinito. A meu ver, expande demais o futuro. A razão indolente, então, tem essa dupla característica: como razão metonímica, contrai, diminui o presente; como razão proléptica, expande infinitamente o futuro. E o que vou lhes propor é uma estratégia oposta: expandir o presente e contrair o futuro. Ampliar o presente para incluir nele muito mais experiências, e contrair o futuro para prepará-lo.

Vocês viram essa coisa espantosa que é a discrepância entre o nosso futuro individual e o futuro de nossa sociedade. Sabemos que nosso futuro é limitado

porque nossa vida é limitada; por isso, tanto quanto podemos, cuidamos de nossa saúde, de nossa alimentação; cuidamos de nosso futuro porque ele é limitado. Com a sociedade não ocorre o mesmo: não é necessário cuidar do futuro da sociedade porque ele é infinito. O que estou propondo é visarmos o futuro de nossas sociedades quase como se fosse nosso futuro pessoal. É preciso contrair o futuro e, ao mesmo tempo, ampliar o presente. É um procedimento epistemológico que, espero, possamos ver juntos como fazer.

Vamos começar pela razão metonímica, ou seja, por essa idéia de totalidade que é muito reducionista porque contrai o presente ao deixar de fora muita realidade que não é considerada relevante e que se desperdiça. Baseia-se em duas idéias: uma delas é a simetria dicotômica, que esconde sempre uma hierarquia. Vivemos em um conhecimento preguiçoso, que é, por natureza, um conhecimento dicotômico: homem/mulher, norte/sul, cultura/natureza, branco/negro. São dicotomias que parecem simétricas mas sabemos que escondem diferenças e hierarquias. Podemos nos perguntar se na China ou na Índia há uma racionalidade mais ampla. Eu respondo que sim, pois não têm o mesmo tipo de racionalidade. A questão é para onde nos conduz uma racionalidade tão estreita como a nossa.

Uma coisa é clara: nossas formas de racionalidade emergem da periferia do mundo. Vocês têm de ver que há uma angústia, uma inquietude no Ocidente: ser a periferia do Oriente. O conhecimento oriental é muito mais global, mais holístico, é totalidade, não é dicotômico. Todas essas dicotomias são vistas de outra maneira no Oriente, porque não existem como dicotomias, existem como partes que são articuladas em totalidades cósmicas, muito mais amplas, em multiplicidades de tempos - tempos circulares, tempos lineares, tempos de metempsicose, ou seja, da reencarnação. É uma racionalidade mais complexa, que vemos totalmente limitada por nossa forma de

racionalidade. Nossa racionalidade se baseia na idéia da transformação do real, mas não na compreensão do real.

E este é nosso problema hoje: a transformação sem compreensão está nos levando a situações de desastre. Um grande filósofo alemão, Franz Wieacker, dizia: a ciência ocidental faz perguntas, mas não pode se perguntar sobre o fundamento de suas perguntas. Isso me parece bastante verdadeiro para as ciências sociais. Então, a razão metonímica tem essa dupla idéia das dicotomias e das hierarquias, por isso não é possível pensar fora das totalidades: não posso pensar o sul sem o norte; a mulher sem o homem; não posso pensar o escravo sem o amo. Mas o que devemos inquirir é se nessas realidades não há coisas que estão fora dessa totalidade: o que há na mulher que não depende da relação com o homem; o que há no sul que não depende da relação com o norte; o que há no escravo que não depende da relação com o amo. Ou seja, pensar fora da totalidade. Não é fácil, mas é o que proponho, porque essas totalidades de redução nos têm conduzido a essa contradição do presente.

Como se faz? Em que consiste a contração do presente? Faz-se por meio da redução da diversidade da realidade a alguns tipos – concretos, muito limitados, reduzidos – de realidade. Como se pode demonstrar que realmente há muitas outras realidades fora dessa realidade? Proponho, para combater a razão metonímica, utilizar uma Sociologia das Ausências. O que isso quer dizer? Que muito do que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não-existente, e por isso a armadilha maior para nós é reduzir a realidade ao que existe. Assim, de imediato compartimos essa racionalidade preguiçosa, que realmente produz como ausente muita realidade que poderia estar presente.

A Sociologia das Ausências é um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente

como não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo. E é isso o que produz a contradição do presente, o que diminui a riqueza do presente. Como se produzem as ausências? Não existe uma maneira única, mas cinco modos de produção de ausências em nossa racionalidade ocidental que nossas ciências sociais compartilham.

A primeira é a *monocultura do saber e do rigor*: a idéia de que o único saber rigoroso é o saber científico; portanto, outros conhecimentos não têm a validade nem o rigor do conhecimento científico. Essa monocultura reduz de imediato, contrai o presente, porque elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, porque há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos. E, como tal, todas as práticas sociais que se organizam segundo esse tipo de conhecimentos não são críveis, não existem, não são visíveis. Essa monocultura do rigor baseia-se, desde a expansão européia, em uma realidade: a da ciência ocidental.

Ao constituir-se como monocultura (como a soja), destrói outros conhecimentos, produz o que chamo "epistemicídio": a morte de conhecimentos alternativos. Reduz realidade porque "descredibiliza" não somente os conhecimentos alternativos mas também os povos, os grupos sociais cujas práticas são construídas nesses conhecimentos alternativos. Qual é o modo pelo qual essa cultura cria inexistência? A primeira forma de produção de inexistência, de ausência, é a ignorância.

A segunda *monocultura* é a *do tempo linear*, a idéia de que a história tem um sentido, uma direção, e de que os países desenvolvidos estão na dianteira. E, como estão na dianteira, tudo o que existe nos países desenvolvidos

é, por definição, mais progressista que o que existe nos países subdesenvolvidos: suas instituições, suas formas de sociabilidade, suas maneiras de estar no mundo. Esse conceito de monocultura do tempo linear inclui o conceito de progresso, modernização, desenvolvimento e, agora, globalização. São termos que dão a idéia de um tempo linear, no qual os mais avançados sempre estão na dianteira e todos os países que são assimétricos com a realidade dos países mais desenvolvidos são considerados atrasados ou residuais. Então, a segunda forma de produção de ausências é a residual, o que tem sido chamado pré-moderno, simples, primitivo, selvagem etc. Já se pode observar qual é a implicação dessa monocultura: nesse modelo, é impossível pensar que os países menos desenvolvidos possam ser mais desenvolvidos que os desenvolvidos em alguns aspectos. Podem-se pensar alguns aspectos que são totalmente funcionais para os países do Norte; os países menos desenvolvidos podem, por exemplo, ter paisagens melhores para o turismo, mas nada mais.

A terceira *monocultura* é a da *naturalização das diferenças* que ocultam hierarquias, das quais a classificação racial, a étnica, a sexual e a de castas na Índia são as mais persistentes. Ao contrário da relação capital/trabalho, aqui a hierarquia não é a causa das diferenças mas sua consequência, porque os que são inferiores nessas classificações naturais o são "por natureza", e por isso a hierarquia é uma consequência de sua inferioridade; desse modo se naturalizam as diferenças. Esta é outra característica da racionalidade preguiçosa ocidental: não sabe pensar diferenças com igualdade; as diferenças são sempre desiguais. Por conseguinte, o terceiro modo de produzir ausência é "inferiorizar", que é uma maneira desqualificada de alternativa ao hegemônico, precisamente por ser inferior.

A quarta monocultura de produção de ausência é a *monocultura da escala dominante*. A racionalidade meto-

nímica tem a idéia de que há uma escala dominante nas coisas. Na tradição ocidental, essa escala dominante tem tido, historicamente, dois nomes: universalismo e, agora, globalização. O que é o universalismo? Simplesmente, é toda idéia ou entidade que é válida independentemente do contexto no qual ocorre. Por sua vez, a globalização é uma identidade que se expande no mundo e, ao se expandir, adquire a prerrogativa de nomear como locais as entidades ou realidades rivais. Ou seja, não há globalização sem localização. Quando você localiza o McDonald's, localiza suas comidas: torna-as étnicas, locais. E não há universalismo sem particularismo. E aqui, nessas duas formas, há uma maneira de criar ausências que é o particular e o local. A realidade particular e local não tem dignidade como alternativa crível a uma realidade global, universal. O global e universal é hegemônico; o particular e local não conta, é invisível, descartável, desprezível.

A última monocultura é a *monocultura do produtivismo capitalista*, que se aplica tanto ao trabalho como à natureza. É a idéia de que o crescimento econômico e a produtividade mensurada em um ciclo de produção determinam a produtividade do trabalho humano ou da natureza, e tudo o mais não conta. Essa é uma maneira contrária a toda outra forma de organizar a produtividade. Por exemplo, para os indígenas ou os camponeses, a produtividade da terra não é definida em um ciclo de produção, mas em vários, se a terra está produtiva este ano, no ano seguinte ela não é cultivada para que descanse, e em seguida voltamos a cultivá-la. Toda a selva está organizada dessa maneira. Então, há outra lógica produtiva que não conta. A lógica produtiva é uma novidade da racionalidade ocidental, existe há quase cem anos - quando nasceram os produtos químicos na agricultura e a terra passou a ser produtiva em um ciclo de produção, porque os fertilizantes mudaram o conceito de produtividade da natureza -, apareceu ao mesmo

tempo que o conceito de produtividade no trabalho. Tudo o que não é produtivo nesse contexto é considerado improdutivo ou estéril. Aqui, a maneira de produzir ausência é com a "improdutividade".

1-lá cinco formas de ausência que criam essa razão metonímica, preguiçosa, indolente: o ignorante, o residual, o inferior, o local ou particular, e o improdutivo. Tudo o que tem essa designação não é uma alternativa crível às práticas científicas avançadas, superiores, globais, universais, produtivas. Essa idéia de que não são críveis gera o que chamo a subtração do presente, porque deixa de fora, como não-existente, invisível, "descredibilizada", muita experiência social. Se queremos inverter essa situação - por meio da Sociologia das Ausências -, temos de fazer que o que está ausente esteja presente, que as experiências que já existem mas são invisíveis e não-críveis estejam disponíveis; ou seja, transformar os objetos ausentes em objetos presentes. Nossa sociologia não está preparada para isso, não sabemos trabalhar com objetos ausentes, trabalhamos com objetos presentes; essa é a herança do positivismo. Estou propondo, pois, uma Sociologia insurgente.

Se é assim, essa falta, essa ausência, é um desperdício de experiência. A maneira pela qual procede a Sociologia das Ausências é substituir as monoculturas pelas ecologias, e o que lhes proponho são cinco ecologias, em que podemos inverter essa situação e criar a possibilidade de que essas experiências ausentes se tornem presentes. As cinco ecologias são as seguintes.

A *ecologia dos saberes*. Não se trata de "descredibilizar" as ciências nem de um fundamentalismo essencialista "anti-ciência"; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica. Ou seja, a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em

que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês. Isso não significa que tudo vale o mesmo. Discutiremos isso com o tempo. Somos contra as hierarquias abstratas de conhecimento, das monoculturas que dizem, por princípio, "a ciência é a única, não há outros saberes". Vamos iniciar, nesta ecologia, afirmando que o importante não é ver como o conhecimento representa o real, mas conhecer o que determinado conhecimento produz na realidade; a intervenção no real. Estamos tentando uma concepção pragmática do saber. Por quê? Porque é importante saber qual é o tipo de intervenção que o saber produz. Não há dúvida de que para levar o homem ou a mulher à Lua não há conhecimento melhor do que o científico; o problema é que hoje também sabemos que, para preservar a biodiversidade, de nada serve a ciência moderna. Ao contrário, ela a destrói. Porque o que vem conservando e mantendo a biodiversidade são os conhecimentos indígenas e camponeses. Seria apenas coincidência que 80% da biodiversidade se encontre em territórios indígenas? Não. É porque a natureza neles é a Pachamama', não é um recurso natural: "É parte de nossa sociabilidade, é parte de nossa vida"; é um pensamento antidicotômico. Então o que tenho de avaliar é se se vai à Lua, mas também se se preserva a biodiversidade. Se queremos as duas coisas, temos de entender que necessitamos de dois tipos de conhecimento e não simplesmente de um deles. É realmente um saber ecológico o que estou propondo.

A segunda é a *ecologia das temporalidades*. O importante é saber que, embora haja um tempo linear, também existem outros tempos. Os camponeses, por exemplo, têm tempos estacionais muito importantes.

¹ Divindade inca que se identifica com a Mãe Terra. (N. T.)

Em comunidades da África, o tempo dos antepassados é fundamental. Vivi a experiência com as autoridades tradicionais na África: se estamos em uma reunião, os antepassados fazem parte dessa reunião; não estão "antes", estão presentes. E vivi isso também na selva, com os ticunas, na Colômbia e no Brasil. É outra concepção do tempo, porque os que estão "antes" estão conosco, é uma concepção muito mais rica. Devemos entender essa ecologia de temporalidades para ampliar a contemporaneidade, porque o que fizemos com a nacionalidade metonímica foi pensar que encontros simultâneos não são contemporâneos. O camponês africano ou latino-americano pode se encontrar com o executivo do Banco Mundial: é um encontro simultâneo, mas não contemporâneo, porque o camponês latino-americano ou africano é "residual" e o executivo é "avançado". O importante, então, é reconhecer que o camponês é à sua maneira tão contemporâneo como o executivo, e eliminar o conceito de residualidade. Para isso é preciso deixar que cada forma de sociabilidade tenha sua própria temporalidade, porque, se vou reduzir tudo à temporalidade linear, estou afastando todas as outras coisas que têm uma lógica distinta da minha. Quando o subcomandante Marcos diz "podemos ficar calados durante quinhentos anos", para nós é incompreensível. Também posso lhes contar histórias maravilhosas de diferentes tipos de temporalidade que mostram como é realmente necessário ter essa ecologia. Em um projeto no qual estávamos trabalhando na Colômbia, havia uma luta muito grande pela exploração de petróleo na Sierra Nevada de Santa Marta, onde vivem os u'was, um povo indígena que ameaçou se suicidar coletivamente caso explorassem o petróleo em suas terras, por uma razão muito simples: o petróleo é sangue da terra, e o sangue da terra é seu próprio sangue; sem sangue não se vive. No século XVII, quando os espanhóis tentaram colonizar

essa região, as famílias dos u'was realmente se mataram: pularam de um penhasco no lago, e ficou só um grupo de famílias para manter a tradição. Essa era uma ameaça muito grande, e em certo momento o ministro do Meio Ambiente da Colômbia decidiu falar com os taitas (anciões), os chefes indígenas. Chegou de helicóptero à Sierra Nevada para se reunir com eles e averiguar por que não aceitavam a exploração do petróleo dizendo que eram territórios sagrados. Na reunião, o ministro falou, e os taitas ficaram calados. O ministro perguntou por que não falavam, se era porque não queriam falar com ele. Até que um disse: "Não, nós queremos, o problema é que temos de consultar os antepassados". O ministro perguntou quanto tempo levaria isso, e o taita respondeu: "Veja, depende da lua, isso nós consultamos à noite". E quem conhece sua etnologia sabe que isso é verdade, que não era uma farsa, era o que pensavam. O ministro disse que ele não podia ficar até a noite, que o helicóptero não tinha luzes suficientes, que já havia perdido duas horas de seu tempo conversando. Foi embora e os taitas continuaram sem falar. E, claro, no dia seguinte os jornais de Bogotá diziam: "Os taitas não querem falar com o ministro". Queriam falar, sim, mas em seu tempo... Então a ecologia das temporalidades é, a meu ver, imprescindível.

A terceira é a *ecologia do reconhecimento*. O procedimento que proponho é descolonizar nossas mentes para poder produzir algo que distinga, em uma diferença, o que é produto da hierarquia e o que não é. Somente devemos aceitar as diferenças que restem depois que as hierarquias forem descartadas. Ou seja: mulher e homem são distintos depois que fizermos uma sociologia ecológica para ver o que não está conectado com a hierarquia. As diferenças que permanecerem depois de eliminarmos as hierarquias são as que valem. Mais adiante vamos falar do princípio de igualdade e do princípio da diferença.

A quarta é a *ecologia da "transescala"*, muito importante hoje para o FSM e para todo o nosso trabalho, e que constitui a possibilidade de articular em nossos projetos as escalas Locais, nacionais e globais. Como cientistas sociais, fomos criados na escala nacional, como a política, como tudo. Os antropólogos tratavam um pouco o local; os sociólogos e os cientistas políticos, o nacional. Nesse quadro, tudo o que é local será embrionário se puder conduzir ao nacional: os movimentos locais são importantes se podem tornar-se nacionais. Mas hoje temos de ser capazes de trabalhar entre as escalas, articular análises de escalas locais, globais e nacionais. É muito difícil, porque nunca observamos fenômenos nas ciências sociais. Observamos escalas de fenômenos, e por isso muitos dos discursos dos executivos, ou das agências transnacionais, têm uma escala para ver os fenômenos que não é a nossa, ou que não é a dos trabalhadores ou dos camponeses. Portanto, é preciso analisar como é possível ver através das escalas.

E finalmente há a *ecologia das produtividades*. No domínio da quinta lógica, a lógica produtivista, a Sociologia das Ausências consiste na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogestionadas, da economia solidária etc., que a ortodoxia produtivista capitalista ocultou ou desacreditou.

Os movimentos de camponeses pelo acesso à terra e à propriedade desta ou contra os megaprojetos de desenvolvimento (por exemplo, as grandes represas que obrigam o deslocamento de muitos milhares de pessoas), movimentos urbanos pelo direito à moradia, movimentos econômicos populares, movimentos indígenas para defender ou recuperar seus territórios históricos e os recursos naturais que neles foram descobertos, movimentos das castas inferiores da Índia com o objetivo de proteger suas terras e seus bosques, movimentos pela sustentabilidade ecológica, movimentos contra a privatização da água ou contra a privatização dos

serviços de bem-estar social, todos eles baseiam suas pretensões e lutas na ecologia das produtividades.

Quero me dedicar agora a analisar a crítica da razão proléptica. As ecologias vão nos permitir dilatar o presente com muitas experiências que nos são relevantes; agora vamos tentar contrair o futuro. Substituir um infinito que é homogêneo, que é vazio - como dizia Walter Benjamin -, por um futuro concreto, de utopias realistas, suficientemente utópicas para desafiar a realidade que existe, mas realistas para não serem descartadas facilmente. A crítica da razão proléptica é feita por outra sociologia insurgente, a Sociologia das Emergências. Enquanto a razão metonímica é confrontada com a Sociologia das Ausências, a razão proléptica é enfrentada pela Sociologia das Emergências.

Tentaremos ver quais são os sinais, as pistas, latências, possibilidades que existem no presente e que são sinais do futuro, que são possibilidades emergentes e que são "descredibilizadas" porque são embriões, porque são coisas não muito visíveis. Nas ciências sociais, por exemplo, não gostamos das pistas, dos sinais. Trabalhamos com indicadores. Mas os médicos, na saúde, trabalham com pistas, sinais; os detetives também. Somos muito céticos a respeito das possibilidades da emergência. Entre o nada e o tudo - que é uma maneira muito estática de pensar a realidade - eu lhes proponho o "ainda não". Ou seja, um conceito intermédio que provém de um filósofo alemão, Ernst Bloch: o que não existe mas está emergindo, um sinal de futuro.

Assim, na Sociologia das Emergências temos de fazer uma ampliação simbólica, por exemplo, de um pequeno movimento social, uma pequena ação coletiva. Às vezes somos culpáveis de "descredibilizar": "Isto não é uma democracia local, não tem sustentabilidade". Ao contrário, sem romantismos, devemos buscar credibilizar, ampliar simbolicamente as possibilidades de ver o

futuro a partir daqui. A razão que é enfrentada pela Sociologia das Ausências torna presentes experiências disponíveis, mas que estão produzidas como ausentes e é necessário fazer presentes. A Sociologia das Emergências produz experiências possíveis, que não estão dadas porque não existem alternativas para isso, mas são possíveis e já existem como emergência.

Não se trata de um futuro abstrato, é um futuro do qual temos pistas e sinais; temos gente envolvida, dedicando sua vida - muitas vezes morrendo - a essas iniciativas. A Sociologia das Emergências é a que nos permite abandonar essa idéia de um futuro sem limites e substituí-la pela de um futuro concreto, baseado nessas emergências: por aí vamos construindo o futuro. O que estou propondo é um duplo procedimento: ampliar o presente e contrair o futuro, por meio de procedimentos e ferramentas que estamos discutindo.

O último problema é que a Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências vão produzir uma enorme quantidade de realidade que não existia antes. Vamos nos confrontar com uma realidade muito mais rica, ainda muito mais fragmentada, mais caótica. Como encontrar sentido em tudo isso? Se nós mesmos estamos rechaçando o conceito de progresso como tempo linear, como idéia de que há um sentido único da História, é possível pensar um mundo novo sem estarmos seguros de que ele surgirá? Não temos receitas para esse mundo. Por isso, já não se trata do conceito do socialismo científico: é outra idéia muito mais aberta. Tampouco é a idéia de Rosa Luxemburgo, "socialismo ou barbárie". Rosa abriu a proposta de Marx, ou seja: a possibilidade do socialismo não é a única, há a possibilidade da barbárie e é preciso lutar para que uma delas seja a que se realize. Nós estamos ainda mais abertos: hoje dizemos que outro mundo é possível, um mundo cheio de alternativas e possibilidades.

Essa fragmentação vai nos levar a outra questão: como gerar sentido a partir disso? Qual seria a receita da razão indolente que temos compartilhado na ciência ocidental? Uma resposta simples seria: vamos criar a teoria geral dessas coisas, de todas essas experiências. Eu lhes digo que não. Não é possível hoje uma epistemologia geral, não é possível hoje uma teoria geral. A diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade. Estamos em um processo de transição, e provavelmente o possível seja o que chamo um universalismo negativo: neste momento, neste trajeto, não necessitamos de uma teoria geral. Não é possível, e tampouco desejável, mas necessitamos de uma teoria sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Estamos de acordo que ninguém tem a receita, ninguém tem a teoria.

Isso vai criar outra maneira de entender, outra maneira de articular conhecimentos, práticas, ações coletivas, de articular sujeitos coletivos. Mas não podemos permanecer com uma fragmentação total, é necessário criar inteligibilidade recíproca no interior da pluralidade. Como é possível articular, por exemplo, o movimento feminista com o indígena, ou com o camponês, ou com os urbanos? Não posso reduzir toda a heterogeneidade do mundo a uma homogeneidade que seria de novo uma totalidade que deixaria de fora muitas outras coisas. Então não é possível a teoria geral. Mas como produzir sentido? Minha proposta é um *procedimento de tradução*.

A tradução é um processo intercultural, intersocial. Utilizamos uma metáfora transgressora da tradução lingüística: é traduzir saberes em outros saberes, traduzir práticas e sujeitos de uns aos outros, é buscar inteligibilidade sem "canibalização", sem homogeneização. Nesse sentido, trata-se de fazer tradução ao revés da tradução lingüística. Tentar saber o que há de comum entre um movimento de mulheres e um movimento indígena, entre um movimento indígena e outro de afrodescendentes, entre

este último e um movimento urbano ou camponês, entre um movimento camponês da África e um da Ásia, onde estão as distinções e as semelhanças. Por quê? Porque é preciso criar inteligibilidade sem destruir a diversidade. Um exemplo simples: os movimentos indígenas deste continente nunca falam de emancipação social mas de dignidade e respeito, que são dois conceitos básicos. O movimento operário ainda fala de emancipação e de luta de classes. As feministas usam muito o conceito de liberação, também os afrodescendentes. É necessário não preferir uma palavra a outra, mas traduzir dignidade e respeito por emancipação ou por lutas de classes, ver quais são as diferenças e quais as semelhanças. Por quê? Porque há muitas linguagens para falar da dignidade humana, para falar de um futuro melhor, de uma sociedade mais justa. Cremos que esse é o princípio fundamental da epistemologia que lhes proponho e que chamo a *Epistemologia do Sul*, que se baseia nesta idéia central: não há justiça social global sem justiça cognitiva global, ou seja, sem justiça entre os conhecimentos. Portanto é preciso tentar uma maneira nova de relacionar conhecimentos; é por isso que lhes proponho o procedimento da tradução. Por exemplo, com o conceito de "direitos humanos" faço uma tradução intercultural entre este conceito - que é de fato um conceito ocidental o conceito de *umma'* do Islã e o conceito de *dharma*⁸ no hinduísmo: são três conceitos distintos para falar da dignidade

Provém da cultura muçulmana e significa unir-se a uma nova comunidade, a *umma* ou comunidade de crenças. Significa também a aceitação de um conjunto de categorias de direitos e deveres que supera a solidariedade tribal ou étnica.

Dharma significa "proteção". Par meio da prática, os ensinamentos do Buda nos protegem de sofrimentos e problemas. Nessa filosofia, todos os problemas que experimentamos na vida diária originam-se na ignorância, e o método para eliminar a ignorância é a prática do *dharma* (www.aboutdharma.com).

humana. Todos têm problemas, todos são incompletos, mas é preciso fazer a tradução entre eles, examinar sua relatividade, sua incompletude.

Em nossa concepção, por exemplo, há uma simetria enganadora entre direitos e deveres, porque geralmente em nossa cultura falamos de direitos humanos mas não de deveres humanos. A simetria é que não podemos conceder direitos àqueles dos quais não podemos exigir deveres, só podemos outorgar direitos a quem tem deveres. Por isso em nossa cultura de direitos humanos a natureza não tem direitos: porque tampouco tem deveres. As gerações futuras não têm direitos porque tampouco têm deveres. Isso não é assim no conceito de *umma* nem no de *dharma*, mas esses conceitos têm outros problemas: vêm a dignidade em termos coletivos, e também é preciso que vejam em termos individuais. Nunca vi uma sociedade sofrer fisicamente; homens e mulheres sofrem, há um elemento individual no sofrimento humano que é inegável, e isso deve ser visto pelos direitos humanos.

Não há nenhuma cultura que seja completa, e então é preciso fazer tradução para ver a diversidade sem relativismo, porque os que estamos comprometidos com mudanças sociais não podemos ser relativistas. Mas é preciso captar toda a riqueza para não desperdiçar a experiência, já que só sobre a base de uma experiência rica não desperdiçada podemos realmente pensar em uma sociedade mais justa. Esse procedimento de tradução é um processo pelo qual vamos criando e dando sentido a um mundo que não tem realmente um sentido único, porque é um sentido de todos nós; não pode ser um sentido que seja distribuído, criado, desenhado, concebido no Norte e imposto ao restante do mundo, onde estão três quartos das pessoas. É um processo distinto, e por isso o chamo a *Epistemologia do Sul*, que tem conseqüências políticas - e naturalmente teóricas - para criar uma nova concepção de dignidade humana e de consciência humana.

DEBATE COM O PÚBLICO

Pelo que entendi, a metonímia foi definida a partir da lingüística e tem sido reformada pelo estruturalismo e pela psicanálise. Isso tem que ver com propor as relações por contigüidade, onde o que se deixa de fora é o que não é contíguo; suponho que por isso o senhor diz que é reducionista. Se é assim, toda a proposição que fez sobre levar em conta a ausência, ampliar o universo simbólico do presente e trazer o futuro tem muito que ver, para mim, com a metáfora, inclusive com a idéia de tradução, onde não há uma equivalência unívoca entre um discurso e outro, mas sim que se trata de encontrar semelhanças e diferenças. Eu me perguntava, então, se se pode falar nesse sentido de uma racionalidade metafórica.

Eu tenho alguma dificuldade com a idéia de que posamos falar de uma racionalidade metafórica, sobretudo porque, normalmente, em nosso tempo de transição, essa é uma maneira de desqualificar a racionalidade: é metafórica, não é real, não é literal. Penso de maneira distinta, por outro caminho, porque me parece que esses são demasiado ocidentais, dentro de uma pluralidade epistemológica, de um saber que é o científico, e eu estou buscando uma ecologia mais ampla do saber. Todo o conhecimento começa por ser metafórico. Quando falamos de corrente elétrica, algum de nós se dá conta de que isso é uma metáfora? Mas originalmente é: quando inventaram a eletricidade, não sabiam como chamá-la; o que conheciam era a corrente dos rios, que lhes pareceu semelhante, e passou-se metaforicamente a chamá-la assim, e hoje está "literalizada". Não se produz ciência sem metáforas; meu debate com os positivistas, muito duro, é precisamente porque penso que a própria ciência da vida - a biologia, por exemplo - não funciona sem metáforas. Não se devem desperdiçar experiências; se há tradução de uma origem lingüística, se é um conceito que além disso foi utilizado de maneira hegemônica, é outra reprodu-

ção da razão preguiçosa. Traduzir assim é "canibalizar", e o que estou propondo é uma tradução recíproca: eu traduzo e você traduz, e nos traduzimos reciprocamente. É uma maneira de buscar os conceitos que existem e transformá-los. Pertence à teoria geral da linguagem. Não podemos pensar no novo senão com conceitos do velho, da linguagem, do que temos, e ainda, quando queremos nomear coisas novas, devemos fazê-lo a partir de coisas que são velhas. É preciso reconhecer isso sem limitar nossa capacidade de imaginação epistemológica. O que estou propondo é um exercício de imaginação epistemológica e de imaginação democrática: as duas são formas da imaginação sociológica do século XXI.

Se temos de trabalhar para que dialoguem duas formas de conhecimento e, às vezes, queremos as duas coisas, a No-diversidade e chegar à Lua, o que ocorre se uma coisa destrói a outra? Como é possível o diálogo?

Essa é uma questão importante. Quando há incompatibilidade, há formas de incompatibilidade que são falsas e outras que são reais. Um exemplo de incompatibilidade falsa: nos anos 1960 houve na Índia e outros países uma "revolução verde", uma tentativa de incrementar a produção agrícola por meio da substituição dos grãos que produziam (milho e arroz) por outros que consideravam mais produtivos, e assim também buscar outra forma de estrutura agrária e o uso de agroquímicos. Em Bali - uma ilha da Indonésia - havia um sistema de irrigação do arroz ancestral, milenar, organizado e administrado pelos sacerdotes da deusa Dewi Danu, que é a deusa das águas do hinduísmo nessa região. Quando chegaram os agentes da revolução verde, ajudados pelos dirigentes do Banco Mundial, disseram que essa forma de irrigação era ilógica, irracional, parte do que os antropólogos chamavam

"o culto ou magia do arroz", ou seja, que era mágica. Diziam: "Como vamos ter uma agricultura capitalista forte com sacerdotes administrando o sistema de irrigação?". Desmantelaram-no todo e o substituíram por um sistema tecnológico com engenharia de irrigação nova: foi um desastre total, porque nas montanhas de Bali é muito difícil organizar um sistema diferente do tradicional. A perda da produção foi tão desastrosa que as autoridades da Indonésia decidiram eliminar o novo sistema de irrigação e voltar ao anterior. Aí alguns cientistas das novas ciências - é parte da disputa epistemológica que temos, que são as ciências da complexidade, as teorias do caos, os sistemas auto-organizados, os novos modelos de ação computacional - fizeram um estudo sobre os sistemas de irrigação de Bali, por meio da modelação computacional, e chegaram à conclusão de que o sistema tradicional era o melhor para essa realidade. Ou seja, tratava-se de uma falsa incompatibilidade: foi um conhecimento científico deficiente e errado o que declarou a incompatibilidade. Mas há outras incompatibilidades reais, e penso que não existe outra possibilidade senão tratar de conhecer as diferenças de poder entre cada grupo que está por trás de cada prática. A epistemologia que proponho faz uma distinção muito clara entre critérios cognitivos e critérios ético-políticos, mas os dois estão sempre presentes. Os critérios cognitivos são os que administram certa forma de saber, mas decidir sobre o tipo de intervenção no real não é cognitivo; essa é a armadilha dos engenheiros, dos técnicos, que dizem: "Esta é a única solução técnica". Não, é produto de um critério ético e político. É uma disputa política, e, se realmente houvesse uma incompatibilidade entre ir à Lua e preservar a biodiversidade, deveríamos ter um debate global na Terra para dizer se necessitamos disto ou daquilo, aonde vai o dinheiro, qual é o reconhecimento que vamos dar a cada uma; são disputas políticas mais globais que necessitamos trazer à epistemologia. Não há outra possibilidade;

por meio da argumentação não podemos ter argumentos automáticos que digam "este é o que vale porque está sustentado por conhecimentos científicos", porque já sabemos em demasia que as coisas não são assim. Penso que o que necessitamos - como diria John Dewey - é de outro diálogo da humanidade.

Trabalhamos com organizações camponesas e ficamos bastante atraídos pela sua proposta de tradução, mas achamos que, de alguma maneira, continuamos compreendendo e produzindo em nosso contexto de produção, e ainda que pretendamos tornar visíveis essas experiências silenciadas, esses saberes calados, apesar disso, continuamos escrevendo em contextos nos quais somos sempre sociólogos, politicólogos. Escrevemos para outros cientistas sociais. Às vezes, quando nos encontramos com os camponeses, temos justamente que traduzir nós mesmos. Então, nessa aposta de uma teoria da tradução, não seria preciso também traduzir ou ressignificar nossos próprios espaços de produção dessa teoria da tradução? Temos de continuar nas universidades? Qual o espaço acadêmico mas também social (porque senão, em seus termos, não seria viável) da teoria da tradução?

Agradeço muito a pergunta porque estou trabalhando bastante nesta questão, que é muito séria: como fazer a tradução de maneira que não traia os objetivos da tradução, fazer uma *Epistemologia do Sul* que não acabe sendo outra forma de Epistemologia do Norte. Devemos ficar totalmente vigilantes. Penso que esse novo conhecimento tem de ser produzido de outra forma, muito mais horizontal, muito mais autóctone, muito mais compartilhada, e provavelmente as universidades tenham de passar por uma reestruturação muito forte. E não sei se conseguirão fazê-lo. Por isso propus no FSM uma Universidade Popu-

lar dos Movimentos Sociais⁹, que é a tentativa de organizar nesse âmbito um encontro sistemático entre cientistas sociais e líderes dos movimentos, para que possamos realmente pensar com os movimentos, os dirigentes, os ativistas, em outros contextos que não os eruditos. Mas não se muda o mundo de uma vez, é importante fazer as duas coisas: trabalhar dentro da universidade convencional e criar instituições paralelas. Durante muito tempo vamos ter de trabalhar assim. Isso é característico de um tempo de transição: trabalhar o velho para renová-lo até o limite. A universidade tem um máximo de consciência possível, é preciso explorá-lo. E pode-se fazer ecologia de saberes dentro da universidade. Para mim, é a extensão universitária ao contrário: a extensão convencional é levar a universidade para fora, a ecologia de saberes é trazer outros conhecimentos para dentro da universidade, uma nova forma de pesquisa-ação, em que a sociologia latino-americana tem tradições muito fortes que infelizmente têm sido bastante descartadas pelas novas gerações de cientistas sociais deste continente. Então você tem razão: devemos encontrar outros espaços, espaços públicos não-estatais onde compartilhar conhecimentos, fazer permuta de conhecimentos e análises. Ontem estava em uma reunião com movimentos sociais daqui, onde em quinze minutos cada um dos líderes apresentou seu trabalho, e eu não quis falar mais de quinze minutos para não tirar tempo do debate, porque habitualmente o conhecimento teórico erudito tem prioridade sobre o conhecimento prático local. O debate posterior foi maravilhoso. Penso que é preciso encontrar formas que incluam mais debate. Os novos modos de produção de conhecimento exigem outros espaços. Eu falava também com estudantes de direito que disseram haver professores muito progressistas que mantêm relação com movimentos sociais e outros,

⁹ Ver www.ces.uc.pt.

mas que nas aulas são muito conservadores. Por que essa esquizofrenia? É preciso trazer à aula o direito como um fenômeno político de alta intensidade e contraditório, como um campo de disputa.

Vários de seus conceitos parecem próximos do conceito de complexidade de Morin. É isso mesmo?

Claro que o pensamento de Edgard Morin tem sido muito importante para nós; acredito que na América Latina também. Procuramos partir daí com outros insu- mos, com outras preocupações, porque provavelmente o que estou indagando agora não é o mesmo que busca- va Morin quando começou. Todos temos os problemas de nosso tempo. Eu estou buscando uma epistemologia adequada para entender o FSM, uma globalização alter- nativa, os conhecimentos que se juntam, e não estou pensando somente em tradução entre diferentes cultu- ras, e sim, por exemplo, entre poesia e ciência. Veja o que aconteceu quando estivemos em Mumbai para o IV Fó- rum Social Mundial: qual é a grande forma de comunicar a luta quando não se compartilha a língua? Há milhares de línguas na Índia, os 33 mil *dalits'* - as castas mais in- feriores - cantavam, dançavam, a música era uma expres- são de emancipação social. Nossa cultura é totalmente "logocêntrica". Por isso o ministro da Colômbia teve de ir embora, porque o silêncio não nos cai bem; somos uma cultura de palavras. Há outras culturas que cultivam o silêncio ou outras formas: a poesia, a espiritualidade. Como vamos ver a questão da espiritualidade, por exem-

Os *dalits* são a casta que ocupa o lugar mais baixo na pirâmide so- cial indiana. A eles cabem os trabalhos considerados degradantes ou indignos por outras castas. (N. T.)

plo, com tantos movimentos que são progressistas, que lutam contra a indignidade do capitalismo, que querem uma sociedade não-capitalista mas formulam suas reivindicações em termos que parecem religiosos, se você vem de uma cultura onde houve laicização e secularização, onde ser religioso pode ser reacionário, a menos que se trate da Teologia da Libertação (que agora com este papa será ainda mais difícil)? Em nossas ciências sociais não somos capazes de ver a espiritualidade porque não há indicadores para isso, como não há indicadores para a felicidade... mas necessitamos de uma epistemologia que dê conta disso. O que é novo, ao contrário da mobilização moderna - sobretudo a sindical ou dos partidos -, é que hoje a mobilização exige razões para se mobilizar, não pode ser um comitê ou direção central quem decide; não, as pessoas querem discutir razões e buscar razões para a mobilização, e exigem outra epistemologia. O autoritarismo da ciência positivista estava de certa maneira conectado com o autoritarismo em política, inclusive na esquerda. Então, tudo isso tem de ser construído ao mesmo tempo, lentamente, e correndo riscos. Não temos outra opção, são nossos corpos que estão incorporados em uma história. E a materialidade de nosso corpo, a partir da qual tentamos pensar o que está fora do corpo. Só esse é o limite do que podemos pensar.

Como solucionar o grande problema de dar nomes, de sermos fiéis à novidade, com os velhos termos com que lidamos?

Essa é a pergunta mais dilemática. Não há possibilidade, é preciso haver uma vigilância epistemológica muito grande, é preciso discutir, é preciso ver onde necessitamos criar conceitos novos, conceitos nômades, é preciso lutar sempre contra o reducionismo. Existem três grandes erros dessa razão indolente que domina a epis-

temologia positivista: o reducionismo, o determinismo e o dualismo. Seus três grandes eixos. Deve-se lutar contra cada um deles, e é preciso fazer transgressões. Muitas vezes buscamos o novo nos interstícios, o que está entre as realidades, porque a realidade lingüística, como a realidade social, como a de nossas subjetividades, é um palimpsesto. Ou seja: é um conjunto de estratos geológicos de nossa sociabilidade, que estão articulados de maneira muito complexa. Muitas vezes precisamos migrar de um campo a outro, de um estrato a outro, de uma linguagem a outra, de uma ciência a outra; a transdisciplinaridade é, em parte, isso. Temos ainda de buscar conceitos que venham de outros conhecimentos. Por exemplo, se não quero traduzir "desenvolvimento" em uma discussão com pessoas da Índia, tenho de começar com o conceito de *swadeshi*, que era o conceito de Gandhi para essa idéia, muito mais amplo, porque é um conceito também religioso: não é só econômico como o nosso, tem que ver com se os seus deuses não o agradam, invente outros, mas seus. O hinduísmo é a religião mais democrática, não é necessário um papa para beatificar ou santificar, eles podem como comunidade ter seus próprios santos e suas próprias divindades. Falamos de uma lógica de proximidade, mas também espiritual, e então não é fácil traduzir. Se uso o conceito de *swadeshi*, vão me dizer: "Você é gandhiano". Temos sempre uma grande ansiedade de pertença, e isso também torna difícil pensar o novo.

Capítulo II

Uma nova cultura política emancipatória

As grandes teorias às quais nos acostumamos - de alguma maneira, o marxismo e outras correntes e tradições - não parecem nos servir totalmente neste momento. Servem-nos em parte, e acredito que hoje há uma volta ao marxismo em todo o mundo. Isso não me surpreende porque a crise do marxismo, de alguma maneira, coincidiu com a "marxização" do mundo: a idéia de que o mundo era cada vez mais parecido com o que Marx havia diagnosticado. As dificuldades aparecem ao passarmos do diagnóstico para uma visão do futuro, questão que o marxismo nos traz muitos problemas.

Mas há outras dificuldades. O materialismo histórico converteu o capitalismo em um fator de progresso, em uma fase de progresso da humanidade, e isso nos trouxe problemas pelo fato de essa idéia ter deixado de fora uma questão que, para nós, é fundamental: a questão colonial. O colonialismo não tem sido bem tratado nessa teoria e, além disso, em alguns textos de Marx vemos uma justificação - sobretudo na Índia - do colonialismo como fator do capitalismo: colonialismo é capitalismo, e é muito importante que recordemos isso.

A outra consequência foi tornar invisíveis, esconder outras formas de opressão, de discriminação e de exclusão que, para nós, hoje são muito importantes: o racismo, o sexismo, as castas etc. Outra consequência problemática é que o marxismo, de alguma maneira, compartilha o ideal da unidade do saber, da universalidade do saber científico e de sua primazia. Se propomos hoje a necessidade de uma ecologia de saberes, estamos falando de algo distinto. Finalmente, toda a teoria crítica tem sido bastante monocultural, e hoje estamos cada dia mais conscientes da realidade intercultural de nosso tempo. Por essa razão, chegamos à conclusão de que, provavelmente, a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima o que é criticável.

Necessitamos de outro tipo de racionalidade, e aí começamos a pensar um tipo de racionalidade mais ampla, precisamente para reinventar a teoria crítica de acordo com nossas necessidades hoje. Uma coisa clara para nós é que não há conhecimento geral; tampouco há ignorância geral. Somos ignorantes de certo conhecimento, mas não de todos. Todo conhecimento se distingue por seu tipo de trajetória, que vai de um ponto A chamado "ignorância" a um ponto B chamado "saber", e os saberes e conhecimentos se distinguem exatamente pela definição das trajetórias pelos pontos A e B. Podemos dizer que na matriz da modernidade ocidental há dois modelos, dois tipos de conhecimento que podem se distinguir da seguinte maneira: o *conhecimento de regulação* e o conhecimento *de emancipação*. A tensão política é também epistemológica.

Tanto o conhecimento-regulação (CR) como o conhecimento-emancipação (CE) têm um ponto A, que é de ignorância, e um ponto B, que é de saber. A ignorância no CR é caos, ser ignorante é viver em um caos da realidade incontrolada e incontrolável, seja na natureza ou na sociedade; e conhecer, saber, *é ordem*. A trajetória do

CR vai do caos à ordem. Saber é pôr ordem nas coisas, na realidade, na sociedade. Mas houve na matriz da sociedade ocidental outro conhecimento, o CE, que tem um ponto A chamado *colonialismo*, ou seja, a incapacidade de reconhecer o outro como igual, a objetivação do outro – transformar o outro em objeto –, e o ponto B, que é o que poderíamos chamar autonomia *solidária*. Aqui o conhecer vai do colonialismo à autonomia solidária.

Esses dois modelos estão inscritos na matriz da modernidade ocidental: mas o CR dominou por inteiro quando a modernidade ocidental passou a coincidir com o capitalismo. As potencialidades da modernidade ocidental pertencem à matriz colonial, mas poderiam imaginar outros horizontes distintos – o capitalismo e o socialismo são um bom exemplo. Entretanto, o CR passou a dominar, e quando o fez foi recodificando o CE em seus próprios termos. O que era conhecimento-saber (autonomia solidária) passou a ser no CE uma forma de caos (a solidariedade entre as classes é perigosa, a solidariedade no povo é uma forma de caos que é necessário controlar), portanto o que era "conhecimento" passou a ser no CR "ignorância". E, ao contrário, o que era "ignorância" no CE passa a ser "saber" no CR, ou seja: o colonialismo passa a ser uma forma de ordem.

Essa é a maneira com que tento ver o que se passou e por que é necessário reinventar o conhecimento-emancipação. Porque de alguma maneira a ciência moderna se desenvolveu totalmente no quadro do conhecimento-regulação que recodificou, canibalizou, perverteu as possibilidades do CE. E é por isso que o CE tem de ser uma ecologia de saberes, não pode ser simplesmente o saber científico moderno que temos: este é importante, necessário, mas tem de estar incluído em uma ecologia de saberes mais ampla. É muito importante fazer essa mudança, de uma epistemologia baseada somente em uma forma de conhecimento para outra de ecologia. Quando

há uma ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um ponto de partida, pode ser um ponto de chegada. Quando um estudante da Índia entra na universidade norte-americana, provavelmente vai aprender muitas coisas, mas vai desaprender muitas outras.

Devemos fazer uma nova pergunta: o que você aprende vale o que desaprende ou esquece? Há conhecimentos próprios, e isso que pode parecer uma coisa marginal é um problema absolutamente central na África, na Ásia e também na América Latina. Existe outra maneira de ver a ignorância, porque a utopia de uma ecologia de saberes é que possamos aprender outros conhecimentos sem esquecer nossos próprios conhecimentos. Mas nosso ensino nas universidades, nossa maneira de criar teoria, reprime totalmente o conhecimento próprio, o deslegitima, o desacredita, o inviabiliza. Portanto, temos de enfrentar desafios exigentes, como estou propondo neste seminário.

O primeiro desafio é reinventar as possibilidades emancipatórias que havia nesse conhecimento emancipador: uma utopia crítica. Vivemos hoje em um mundo dominado por utopias conservadoras. Franz Hinkelammert as definiu muito bem como a "radicalização do presente". A utopia do neoliberalismo é conservadora, porque o que se deve fazer para resolver todos os problemas é radicalizar o presente. Essa é a teoria que está por trás do neoliberalismo. Ou seja: há fome no mundo, há desnutrição, há desastre ecológico; a razão de tudo isso é que o mercado não conseguiu se expandir totalmente. Quando o fizer, o problema estará resolvido. Temos de mudar essa utopia conservadora para uma utopia crítica, porque também as utopias críticas da modernidade - como o socialismo centralizado - se converteram, com o tempo, em uma utopia conservadora.

Estamos em um contexto em que é necessário tentar outras aprendizagens de utopia crítica. Sobretudo

porque a hegemonia mudou. Até agora ela se baseava na idéia do consenso, de que algo é bom para todos e não somente para os que diretamente se beneficiavam dele; é bom inclusive para os que de fato vão sofrer com isso. A hegemonia é uma tentativa de criar consenso baseada na idéia de que o que ela produz é bom para todos. Mas houve uma mudança nessa hegemonia, e hoje o que existe deve ser aceito não porque seja bom, mas porque é inevitável, pois não há nenhuma alternativa. Isso, a meu ver, torna ainda mais importante a necessidade de uma utopia crítica, mas tem também algumas dificuldades.

Há dois problemas teóricos muito importantes: o do *silêncio* e o da *diferença*. O silêncio é o resultado do silenciamento: a cultura ocidental e a modernidade têm uma ampla experiência histórica de contato com outras culturas, mas foi um contato colonial, um contato de desprezo, e por isso silenciaram muitas dessas culturas, algumas das quais destruíram. Por isso, quando queremos tentar um novo discurso ou teoria intercultural, enfrentamos um problema: há nos oprimidos aspirações que não são proferíveis, porque foram consideradas improferíveis depois de séculos de opressão. O diálogo não é possível simplesmente porque as pessoas não sabem dizer: não porque não tenham o que dizer, Mas porque suas aspirações são improferíveis. E o dilema é como fazer o silêncio falar por meio de linguagens, de racionalidades que não são as mesmas que produziram o silêncio no primeiro momento. Esse é um dos desafios mais fortes que temos: como fazer o silêncio falar de uma maneira que produza autonomia e não a reprodução do silenciamento.

A diferença é outro desafio muito importante, porque a tradução tem alguns problemas -além da reciprocidade - como, por exemplo, a idéia da incomensurabilidade. No diálogo intercultural, temos de produzir uma luta contra duas frentes. Uma é a política de hegemonia: não há outras culturas críveis. A outra é a política de identidade

absoluta: há outras culturas, mas são incomensuráveis. Não nos serve nem uma política de hegemonia nem uma política identitária fundamentalista, mas, como sempre, uma via nova não é fácil, porque às vezes temos de encontrar o que é semelhante, e o semelhante é um ponto de partida, não de chegada.

Um debate interessante hoje na filosofia versa sobre a possibilidade de uma filosofia africana. É um grande debate entre tradicionalistas e modernistas. Há os que dizem que há uma filosofia africana conectada com sua cultura e como tal não é uma filosofia que pode dialogar com a filosofia ocidental: são os tradicionalistas. E há outros que dizem que não há uma filosofia africana, há uma filosofia universal, o fato de ter começado no Ocidente (o que é um erro; como sabemos, começou na África) é só uma questão de tempo, amanhã os africanos estarão com Aristóteles, Platão: são os modernistas. Aqui o problema é ver como vamos desenvolver uma posição entre os que querem, por um lado, reconhecer a filosofia africana e, por outro, poder pensar que há um diálogo entre as filosofias.

Qual é a dificuldade para nós? Temos de nos acostumar a ser interdisciplinares. Começamos com um conceito muito simples, que é um princípio fundamental para toda a filosofia cartesiana: "Penso, logo existo". Um grande filósofo africano, Kwasi Wiredu, diz: veja só, eu venho da Nigéria, meu povo é o akan e em minha língua africana eu não posso traduzir isso; pensar, em minha língua, é medir algo. Então esse conceito não tem sentido. Além disso, o "sou" também não existe em minha língua, nós sempre "estamos num lugar", tenho de dizer sempre que estou em um território, em um lugar, em uma posição, e essa localização reduz de imediato o pressuposto universalista do "penso, logo existo".

Aqui existe uma incomensurabilidade, e muitos pensam que é uma debilidade da filosofia africana não poder dar um conceito tão simples como *o cogito ergo sum*. Mas

temos de ir além disso. O debate hoje é como reconhecer isso, quais são as idéias na filosofia africana que não podem ser expressas na ocidental. E há muitíssimas idéias: a de que "nós" somos toda a humanidade, por exemplo, em uma unidade muito concreta com a natureza; isso se vê muito também na filosofia andina. É preciso encontrar outro tipo de diálogo entre as diferentes filosofias, e também aqui aparece o desafio. É preciso conversar muito mais, dialogar muito mais, buscar outra metodologia de saber, ensinar, aprender.

O terceiro desafio é distinguir entre *objetividade e neutralidade*. É a idéia de que devemos ter uma distância crítica em relação à realidade, mas, ao mesmo tempo, não podemos nos isolar totalmente das conseqüências e da natureza do nosso saber, porque ele está contextualizado culturalmente; todo saber é local, todos os sistemas de saber são locais, inclusive as ciências. Aqui o desafio vem de algo muito concreto que faz parte da ciência moderna, uma discrepância que provavelmente passa despercebida mas é muito importante: a capacidade de ação científica é muito maior que a capacidade de previsão das conseqüências da ação científica. Temos muitos problemas ecológicos, sociológicos, políticos, que derivam dessa discrepância: a ação científica de um economista em um país é uma coisa; a análise científica das conseqüências dessa ação é outra; as conseqüências fazem muito mais ruído. Hoje, na ciência moderna, as ações científicas são sempre mais "científicas" que as conseqüências dessas ações. Se queremos ter uma atitude pragmática para observar as conseqüências, para intervir na realidade, temos de enfrentar essa discrepância que existe na ciência moderna, mas não existe, por exemplo, da mesma maneira em outros saberes.

O quarto desafio é a necessidade de nos concentrarmos em como desenvolver *subjetividades rebeldes* e não apenas subjetividades conformistas. Assim, a questão fundamen-

tal é como intensificar a vontade, um problema também complicado para nossa construção teórica, porque há uma dimensão que chamamos racional dos argumentos; mas há também uma dimensão mítica em todos os saberes, que é a crença, a fé na validade de nossos conhecimentos. Todos os nossos conhecimentos têm um elemento de *logos* e um elemento de *mythos*, que é a emoção, a fé, o sentimento que certo conhecimento nos proporciona pelo fato de o termos, a repugnância ou o amor que nos provoca.

Há uma dimensão emocional no conhecimento que costumamos trabalhar muito mal, e então devemos ver o que distingue as duas correntes de nossa vida, tanto nas sociedades como nos indivíduos: a corrente fria e a corrente quente. Todos temos as duas: a corrente fria é a consciência dos obstáculos; a corrente quente é a vontade de ultrapassá-los. As culturas distinguem-se pela primazia que dão à corrente fria ou à corrente quente. Acredito que a corrente fria é absolutamente necessária para que não nos enganemos, e também a corrente quente é muito importante para não desistirmos facilmente. Hoje, temos a idéia de que é necessário encontrar quadros teóricos e políticos que continuem tentando não ser enganados, mas ao mesmo tempo sem desistir, sem entrar no que chamamos a razão cínica, a celebração do que existe porque não há nada além. Esse é outro desafio.

Finalmente, existe um quinto desafio. O objetivo da Sociologia das Ausências e do procedimento da tradução é a tentativa de criar uma Epistemologia do Sul. Essa epistemologia tem uma exigência que não incluímos muito facilmente em nossas teorias, o *pós-colonialismo*. É a idéia de que a modernidade ocidental tem uma violência matricial - a violência colonial - e nem sequer as correntes mais críticas de um pós-modernismo de oposição como as que defendi no passado se dão conta (é uma autocrítica que faço de minhas primeiras formulações) dessa violência matricial que é o colonialismo.

Será que podemos dizer que o colonialismo passou, e que com poucas exceções só há países independentes? Não. Em nossas teorias temos de incluir a perspectiva pós-colonial, que tem duas idéias muito categóricas. A primeira é que terminou o colonialismo político, mas não o colonialismo social ou cultural; vivemos em sociedades nas quais não se pode entender a opressão ou a dominação, a desigualdade, sem a idéia de que continuamos sendo, em muitos aspectos, sociedades coloniais. Não é um colonialismo político, é de outra índole, mas existe. Aníbal Quijano, sociólogo peruano, fala da *colonialidade* do poder. O outro princípio do pós-colonialismo é uma primazia na construção teórica das relações Norte-Sul para tentar pensar o Sul fora dessa relação. É preciso analisar muito detalhadamente essa relação para tentar criar alternativas, porque o Sul imperial é um produto do Norte. Há um Sul imperial e um Sul antiimperial, contra-hegemônico, emancipatório.

Por isso, para uma Epistemologia do Sul é necessário saber o que é o Sul, porque no Sul imperial está o Norte. É preciso criar esse Sul contra-hegemônico, e o pós-colonialismo é, a meu ver, muito importante, pois tem também uma terceira idéia: das margens se vêem melhor as estruturas de poder. Devemos analisar as estruturas de poder da sociedade a partir das margens, e mostrar que o centro está nas margens, de uma maneira que às vezes escapa a toda nossa análise. Para essa concepção, colonialismo são todas as trocas, todos os intercâmbios, as relações, em que uma parte mais fraca é expropriada de sua humanidade. Há muitas sociedades hoje que não podemos entender de verdade sem essa idéia de privação da humanidade das pessoas.

Dessa teoria pós-colonial advém outra coisa importante: é preciso *provincializar o Norte*. Um autor da Índia, Dipesh Chakrabarty, escreveu um livro com esse nome¹,

¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (Princeton, Princeton University Press, 2000).

mas acredito que para nós – os de língua espanhola ou portuguesa - ele não serve, porque essa idéia de provincializar a Europa a essencializa, e muitos dos estudos pós-coloniais dominantes vêm de autores que pertencem à diáspora do colonialismo inglês. Nosso colonialismo é ibérico, muito diferente do colonialismo anglo-saxão. Portugal, ao mesmo tempo que centro de um império, foi uma colônia informal da Inglaterra. Em nossas sociedades, o pós-colonialismo se aplica, em alguns aspectos, tanto aos colonizadores como aos colonizados. Por outro lado, o colonialismo ibérico na América Latina conduziu a processos de independência - as independências foram conquistadas pelos descendentes dos colonos e não pelos povos originais - que nos obrigam a dar uma atenção muito especial aos colonialismos internos. Temos de ver como distinguir nossa história, a do colonialismo ibérico, para descobrir quais são as raízes de uma luta pós-colonial em nossos países. E esse também é um desafio complicado.

Com isso encerro os desafios que estão diante de nós, e vamos tentar ver que avanços teóricos são possíveis à luz desses desafios. Não estamos tentando criar um pensamento de vanguarda; o que estamos fazendo é compreender o mundo e transformá-lo junto com os movimentos e as associações que compartilham essa paixão conosco. É uma paixão, uma emoção, uma corrente quente que tem de ser introduzida na nacionalidade ocidental. Por isso não se pode avançar muito se a prática não avança.

O Fórum Social Mundial tem sido muito importante para permitirmos alguns avanços na teoria. Ajuda-nos a renovar a teoria social e política em diferentes níveis.

Um nível é uma *concepção mais ampla de poder e de opressão*. Durante muito tempo - e este é também um dos limites de nossa tradição marxista, que continua sendo muito importante, mas deve ser objeto de uma ecologia de outros saberes - fomos obrigados a nos concentrar em

uma só forma de opressão ou dominação: a do capital-trabalho. O FSM nos ensinou que há diferentes formas de opressão e de poder, e que talvez não seja possível determinar, em geral, para todo o mundo, o que é sempre mais importante em uma luta. Os que estão nos movimentos e nas associações sabem que, às vezes, a prioridade de uma luta e de uma forma de opressão não pode ser determinada de maneira geral, mas apenas contextual, nas condições concretas. Aprendemos bastante com os zapatistas, por exemplo: quando, em 11 de março de 2001, chegaram à Cidade do México, eles eram o movimento hegemônico ali, a contradição hegemônica do México, porque é uma luta indígena que tenta envolver todas as outras formas de luta no país, que tem ele próprio outras formas de opressão. E quando finalmente conseguem falar no Congresso, quem fala é uma mulher, a comandante Esther, porque os zapatistas querem mostrar uma articulação muito forte entre a opressão indígena e a opressão das mulheres.

Devemos ver de forma mais ampla. Entre os cientistas sociais, cada um tem sua opção. A minha é que não se deve ficar tão centrado na estrutura ou na ação e sim na rebeldia ou no conformismo. As estruturas pertencem à corrente fria, que é necessária, mas tem havido até agora uma maneira reducionista de ver esses obstáculos estruturais. Por isso, no trabalho eu faço distinção entre seis espaços estruturais, nos quais se geram seis formas distintas de poder. São *espaços-tempo*, formas de sociabilidade que implicam lugares mas também temporalidades, duração, ritmos:

- o espaço-tempo doméstico, onde a forma de poder é o patriarcado, as relações sociais de sexo;
- o espaço-tempo da produção, onde o modo de poder é a exploração;
- o espaço-tempo da comunidade, onde a forma de poder é a diferenciação desigual entre quem pertence à comunidade e quem não pertence;

- o espaço estrutural do mercado, onde a forma de poder é o fetichismo das mercadorias;
- o espaço-tempo da cidadania, o que normalmente chamamos de espaço público: aí a forma de poder é a dominação, o fato de que há uma solidariedade vertical entre os cidadãos e o Estado;
- o espaço-tempo mundial em cada sociedade, que está incorporado em cada país, onde a forma de poder é o intercâmbio desigual.

Essas são as seis formas fundamentais de poder. Provavelmente há outras, mas patriarcado, exploração, fetichismo das mercadorias, diferenciação desigual, dominação e intercâmbio desigual são, a meu ver, instrumentos analíticos que podem ser vistos como modos de produção de poder e de saber. Há um sentido comum que se cria em cada um desses espaços-tempo, cada um tem sua lógica de desenvolvimento. Esse trabalho está exposto no livro *A crítica da razão indolente*. Mas o importante é que, se estamos tentando fazer uma teoria política nova, uma democracia radical de alta intensidade, sabemos que isso será somente por meio da democratização de todos os espaços. Então, minha definição de democracia é: substituir relações de poder por relações de autoridade compartilhada. É um trabalho democrático muito mais amplo do que se pensava até agora.

A segunda inovação teórica é: necessitamos construir a emancipação a partir de uma nova relação entre *o respeito da igualdade e o princípio do reconhecimento da diferença*. Na modernidade ocidental, seja nas teorias funcionalistas conservadoras seja nas teorias críticas, até agora não tratamos isso de maneira adequada, porque - sobretudo na teoria crítica - toda a energia emancipatória teórica foi orientada pelo princípio da igualdade, não pelo princípio do reconhecimento das diferenças. Agora temos de tentar uma construção teórica em que as duas

estejam presentes, e saber que uma luta pela igualdade tem de ser também uma luta pelo reconhecimento da diferença, porque o importante não é a homogeneização mas as diferenças iguais.

Isso não é fácil, temos de tentar também uma renovação teórica: as sociedades capitalistas têm vários sistemas, mas os seis espaços diferentes podem ser reduzidos a duas formas de domínio hierarquizado. Os dois sistemas são o sistema de *desigualdade* e o *sistema de exclusão*. Eles são distintos, e muito freqüentemente só vemos o sistema da diferença porque o sistema de desigualdade é um sistema de domínio hierarquizado que cria integração social, uma integração hierarquizada também, mas onde o que está embaixo está dentro, e tem de estar dentro porque senão o sistema não funciona. O sistema típico de desigualdade nas sociedades capitalistas é a relação capital/trabalho: os trabalhadores têm de estar dentro, não há capitalistas sem trabalhadores, e Marx foi um grande teorizador disso.

Mas há um sistema de exclusão, de domínio hierarquizado, onde o que está embaixo está fora, não existe: é descartável, é desprezível, desaparece. A Sociologia das Ausências tenta trazer para o centro de nossa discussão o sistema de exclusão. Michel Foucault foi de grande importância, com seus estudos sobre a normalização, para ver como se cria exclusão: um sistema em que alguém fica totalmente de fora. Neste momento temos de analisar essas duas formas de desigualdade/exclusão, por várias razões. Primeiro, porque o que está acontecendo hoje - sem que o saibamos muito bem, ainda não teorizamos - é que cada vez mais gente passa do sistema de desigualdade ao sistema de exclusão; de estar dentro de uma maneira subordinada a estar fora, a sair do contrato social, da sociedade civil: são os desocupados que não têm esperança de voltar a ser ocupados; e os jovens em milhares de guetos urbanos das grandes cidades.

O trabalho é atualmente um recurso global sem que haja um mercado global de trabalho. Esse é para mim o fator sociológico que está por trás desse intercâmbio cada vez maior entre o sistema de desigualdade e o sistema de exclusão, porque essa discrepância permite, de fato, que o trabalho deixe de ser um fator de cidadania e de inclusão (ainda que subordinada) e possa existir com a mais total exclusão. Por outro lado, o segundo fator ao qual também não temos dado importância - devemos reconstruir a teoria por meio dele - é que há formas híbridas que se identificam com elementos de desigualdade e de exclusão: as duas mais importantes para nós são o racismo e o sexismo.

O racismo é uma forma de exclusão, mas cada vez mais está no sistema de desigualdade: é a racionalização da força de trabalho, primeiro no colonialismo, depois na emigração. Sabemos que hoje a etnização da força de trabalho, ou a racialização - importar imigrantes de outras culturas na Europa, por exemplo -, é uma forma de desvalorizar a força de trabalho, e os trabalhadores imigrantes compartilham a exclusão com o sistema de desigualdade porque trabalham para ele. E no sexismo ocorre o mesmo: o papel da mulher primeiro na reconstrução da força de trabalho do homem, e mais tarde sua entrada subordinada no mercado de trabalho.

Esses dois sistemas têm autonomia, mas muitas vezes se confundem e têm formas extremas de destruição. O sistema de exclusão tem um extremismo que todos nós conhecemos: foi, por exemplo, o extermínio dos judeus e dos ciganos no Holocausto, e que hoje acontece no Sudão, como ocorreu em Ruanda e Burundi. O sistema de desigualdade também tem uma forma extrema: a escravidão. O problema é que as formas extremas continuam existindo, não são parte do passado mas do presente: sabemos hoje que o trabalho escravo é cada vez mais florescente no mundo. Há escritórios das Nações Unidas para

detectá-lo, e no Brasil eles têm agora a função de identificá-lo, porque existe uma determinação de que todas as propriedades agrícolas onde haja trabalho escravo podem ser expropriadas para a reforma agrária. Imaginam a luta política que isso significa?

Nós também tivemos uma idéia errônea - e por isso me expressei contra o conceito de progresso -, a idéia dessa forma linear que fazia pensar que tudo passava de uma fase para outra fase melhor. Não: a opressão, tal como a emancipação, a subjetividade, é um palimpsesto em que as formas mais extremas de desigualdade e de exclusão convivem com outras mais inclusivas e menos extremas. Por isso é preciso ter uma teoria sociológica, política, que dê conta dessas especificidades.

O terceiro avanço teórico que o FSM nos permite ver - o primeiro é um conceito mais amplo de opressão, o segundo é essa nova relação entre o princípio de igualdade e o do reconhecimento da diferença - é toda a relação entre *inconformismo, rebeldia, revolução e transformação social*. E aqui há um aspecto importante, a relação entre ação direta e ação institucional, entre as ações ilegais pacíficas e as ações institucionais. Entre a legalidade e a ilegalidade temos de reconstruir uma dialética, porque as classes dominantes sempre a tiveram: impõem a legalidade mas nunca a cumpriram, sua hegemonia se baseia em uma dialética às vezes nada sutil entre legalidade e ilegalidade, entre legalidade e impunidade, entre legalidade e imunidade. Creio que se queremos pensar a emancipação social temos de entrar nisso.

A outra questão que o FSM nos traz com bastante força é que, provavelmente, não devemos nos martirizar tanto - porque isso não é muito produtivo - em discussões gerais sobre as vantagens relativas de uma estratégia reformista ou uma revolucionária. As duas estão em crise em sua forma moderna, é preciso repensá-las, e provavelmente necessitamos de outros padrões. Os mo-

vimentos que se reúnem no FSM se dizem revolucionários, se dizem reformistas ou nem uma coisa nem outra, porque os dois são eurocêntricos, produto do Ocidente. É preciso criar outra forma de insurgência. Quando começamos a ter um conhecimento da prática global, da globalização alternativa, é que nos damos conta de que o que antes acreditávamos ser universal de fato é local, é ocidental. Participei de debates que me causaram grande impacto, porque coisas que eu considerava um patrimônio universal não o são, e isso, a meu ver, é algo que também temos de discutir.

Finalmente, o outro grande desafio em que nos ajuda o FSM - porque isso é uma reconstrução teórica minha e de outros companheiros, mas baseada em toda a prática que vai emergindo no mundo - é que estamos vivendo uma nova forma de *internacionalismo*, e as teorias sociais não estão preparadas para isso: não são internacionais, e menos ainda internacionalistas; ao contrário. Então, se há um novo internacionalismo em curso, é preciso se dar conta dele, e ver como pode ser contra-hegemônico, é aquilo pelo que eu luto. É preciso conviver e entrar em conflito com o internacionalismo da globalização neoliberal.

Aqui os movimentos partem de duas idéias que me parecem muito importantes: uma é a desnacionalização do Estado. O papel do Estado é um campo de disputa, mas hoje de fato há um processo muito claro de desnacionalização: cada vez mais as políticas nos países parecem ser imposições externas. Se realmente o são é às vezes duvidoso, porque as classes dominantes internas se aproveitam dessas imposições para ter uma nova acumulação primitiva, como foi a última forma em muitos países: a privatização de bens públicos. Se vocês vão à África - provavelmente na Argentina ocorra o mesmo - vêem isto: como é possível que o presidente de Moçambique seja o homem mais rico da África? Trata-se de um ex-guerrilheiro da luta anticolonial, que comprou grande

parte dos bens que foram privatizados depois de o FMI ter obrigado Moçambique a privatizar tudo. Na África do Sul temos também algo semelhante, com a African Renaissance, que é de fato a criação de um capitalismo negro, um fenômeno interessante: a idéia de reconstruir uma classe capitalista racializada para revalorizá-la, perante a desvalorização dos imigrantes negros na Europa.

A outra idéia que nos obriga a trabalhar bastante em termos teóricos e políticos é a desestatização da regulação social. A crise da regulação social ocorre para substituir uma forma de regulação centrada no Estado por outra em que o Estado é um sócio. Está se desestatizando, por exemplo, por meio de institutos públicos de regulação. Muitos países têm essa característica: os reguladores são regentes dos regulados, e isso dá outra idéia da importância do Estado hoje. A debilidade do Estado é produzida por um Estado suficientemente forte para produzir sua própria debilidade. Essa centralidade do Estado em seu processo de descentramento é algo que nos escapa. É necessário um trabalho teórico muito importante sobre essa questão.

A outra dimensão desse novo universalismo que está em curso é a idéia de que temos de produzir teoria e práticas *transescalares*, em que as escalas locais se articulem com as escalas nacionais e com as globais. Em relação a isso, a teoria e a prática nos têm demonstrado que, às vezes, as trajetórias são distintas: de alguma maneira, em 1994, os zapatistas passaram quase diretamente do local ao global e depois ao nacional. Outros vão do local ao nacional e depois ao internacional, como é o caso do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) no Brasil. Há diferentes trajetórias, mas é muito importante que consideremos em nosso trabalho teórico a necessidade de relacionar as diferentes escalas.

E aqui concluo: se esses são os desafios e os avanços que é possível ter em conta, temos de ver como articular essa teoria que estamos tentando desenvolver

com uma nova política, e em um contexto no qual só nos restam instrumentos hegemônicos. Estamos em um contexto no qual legalidade, direitos humanos e democracia são realmente instrumentos hegemônicos; portanto não vão conseguir por si mesmos a emancipação social; seu papel, ao contrário, é impedi-la. O central em nossa questão é saber se os instrumentos hegemônicos podem ter um uso contra-hegemônico. Como criar e fazer um uso contra-hegemônico da legalidade? Como fazer um uso contra-hegemônico dos direitos humanos e da democracia?

Eu acredito que a ecologia de saberes que lhes proponho vai ter muitas possibilidades de enfrentar esse problema, sobretudo para ultrapassar algumas tradições funestas e nefastas na teoria e na prática crítica da modernidade.

DEBATE COMO PÚBLICO

Sou da Universidade de Fortaleza, no Brasil. Um dos principais desafios que vimos trabalhando a partir do direito como fator de mudança social tem que ver com a legitimidade. Em nossa intervenção em um projeto de cidadania ativa percebemos uma assimetria de pautas que dificulta a busca de legitimidade, porque na universidade temos nossas próprias pautas e a comunidade tem um ritmo diferente do nosso. Mais além da tradução bilateral - em duplo sentido - da qual o senhor fala, queria ter indicações, sinais, de como trabalhar a legitimidade dos saberes da universidade com os saberes e as necessidades da comunidade.

A legitimidade é para onde vai hoje meu trabalho sobre a universidade. Faço distinção entre três crises na universidade pública contemporânea: a crise de hegemonia, a de legitimidade e a institucional. A crise de hegemonia tem que ver com o fato de que a universidade era a única instituição na produção de conhecimento de ex-

celência, e hoje a confrontação é entre produzir conhecimentos exemplares, sofisticados, e ao mesmo tempo ter de se democratizar com o acesso de mais gente ao ensino público como um direito. Essa confrontação não tem permitido que a universidade cumpra seus objetivos, o que levou a uma crise de legitimidade. E há uma crise institucional: a idéia de que, por um lado, a universidade foi criada na autonomia e, por outro, agora se busca cada vez mais que seja conduzida e administrada como uma empresa, com critérios de eficácia que são típicos do mundo empresarial. Isso está degradando as relações entre estudantes e professores, e está também proletarizando toda a comunidade universitária com a criação de um mercado global de serviços universitários. Por isso creio que o mundo vai caminhando sobre o que, me parece, é a solução: penso que a crise de hegemonia é irreversível, não é preciso resolvê-la; o que é preciso resolver é a crise de legitimidade e a crise institucional, e devemos começar o quanto antes. A crise de legitimidade tem que ver com a criação de uma universidade de proximidade, de um bem público que realmente seja acessível, com qualidade, que esteja relacionado com os problemas da sociedade onde está situada. A torre de marfim passou; quando as universidades começaram, foi necessário certo isolamento, porque com as estruturas do poder religioso - na Europa sobretudo - era muito importante dizer que o conhecimento que estavam produzindo era neutro, não tinha que ver com a sociedade, era uma maneira de defender a universidade das autoridades religiosas, das inquisições. Mas hoje as condições são absolutamente distintas; ao contrário, necessitamos de um compromisso político da universidade com a sociedade que a envolve. E por isso a crise de legitimidade assinalou cinco áreas fundamentais: 1) o acesso (muitos países têm de fazer ações afirmativas, como sistemas de cotas); 2) uma nova forma de extensão universitária, que em muitos países está se

concentrando em todas as formas rentáveis de serviços universitários para a comunidade; é uma forma com a qual a universidade pública ganha recursos extras, mas a meu ver é uma perversão do que deveria ser a autêntica extensão, que é solidária com as comunidades; 3) a pesquisa-ação: vocês têm uma grande tradição na América Latina, o homem que melhor teorizou a pesquisa social (um grande amigo e um grande sociólogo), Orlando Fals Borda, quase não passou às gerações mais jovens e era muito importante nos anos 1960 e 70. A meu ver, não passou porque era muito forte a idéia do positivismo científico que, de alguma maneira, as ditaduras contribuíram muito para impor nas universidades; e também podemos dizer que, em condições de ditadura, o positivismo foi uma defesa, quase como nos tempos religiosos, contra as inquisições. Mas os tempos são outros, e às vezes os povos perdem a memória de suas forças, das coisas inovadoras que fizeram no passado e que poderiam assumir de novo; 4) outra é a ecologia de saberes, que é a inversão da extensão: é trazer outros conhecimentos para dentro da universidade; e 5) buscar uma nova relação entre a universidade pública e a escola pública: há em todos os países uma degradação da escola primária e secundária, e as pessoas não se dão conta de quanto essas coisas estão relacionadas; a universidade pública não vai se legitimar se não fizer uma aliança estratégica com o ensino primário e secundário. Em muitos países, a preparação de professores do ensino fundamental e médio saiu do controle da universidade, e muitas vezes está em escolas privadas. Há experiências como as *butiques de ciência (science-shops)*, uma nova forma de pesquisa-ação em que os projetos não são iniciativas dos universitários mas de associações cívicas, de cidadãos que não podem pagar por serviços caros e buscam as universidades para - por meio de um trabalho interdisciplinar - resolver problemas como aids, emprego, questões ecológicas etc. Isso

inclui alguma novidade interessante, porque em alguns países, como a Dinamarca, os estudantes podem fazer seu curso ou programa de estudos da universidade em um *science-shop*, ou seja, seu trabalho é de contribuição a essa associação, com um projeto em que os diferentes conhecimentos estão se unindo. Em meu livro sobre a universidade, analiso uma transformação, que me parece interessante, do conhecimento universitário para o que chamo conhecimento pluriuniversitário². E isso está ocorrendo de muitas formas.

Sou de Ciências Sociais, e minha pergunta refere-se às múltiplas facetas da opressão que postulava e que têm que ver também com a idéia de identidade-fortaleza, quando identidades de raça ou de gênero simultaneamente são constitutivas, mas no desenvolvimento de um movimento social a identidade de gênero, por exemplo, fica incluída nos objetivos mais gerais do movimento. Como é possível interpretar esse tipo de identidade-fortaleza?

Esta segunda pergunta refere-se, se a entendi bem, às situações em que temos projetos e movimentos com componentes identitários muito fortes; as identidades assumem a forma de certo fundamentalismo e se transformam em identidades-fortaleza. Eu faço distinção entre as identidades-força e as identidades-ameba; as últimas são as que realmente se misturam e procuram se articular com outras identidades. As identidades são identificações em curso; não devemos ter uma concepção cristalizada de identidade, e isso é muito importante nos movimentos porque há conflitos muito fortes. Por exemplo, as discussões entre o movimento feminista e o movimento operário

² *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade* (São Paulo, Cortez, 2004).

rio são significativas para saber como podemos compatibilizar na luta uma perspectiva de gênero nas relações sociais de sexo com uma luta pelos direitos humanos, por emprego ou em uma greve. Às vezes há a idéia de que alguma das demandas identitárias pode pôr em perigo as demandas principais. Penso que deve haver uma análise concreta do que é prioritário em certa demanda, mas também que as demandas são mais capazes de criar potencialidades transformadoras se se combinam, se se articulam, se perdem sua pureza, sua identidade total, e se abrem para as lutas. Hoje, por exemplo, o movimento feminista, que está muito fragmentado, se divide - e não me parece uma coisa mim - quando as mulheres negras não se identificam com as mulheres de classe média, e quando as mulheres indígenas também não se identificam com elas. Estas últimas buscam transformar uma agenda que no final possa integrar as diferentes perspectivas de gênero para incluir um componente de classe e um componente racial ou étnico; se não os têm, não vão conseguir se articular em uma luta social.

Sou da Faculdade de Ciências Sociais e queria perguntar a respeito do FSM e todo esse movimento de internacionalização dos movimentos sociais. Como o senhor vê essa passagem da idéia de movimento social à "oenegeização" deles, e a configuração de uma espécie de "altruismo internacional" que produz ressentimento em nível local, por exemplo, ao ver uma burocracia do feminismo, do movimento gay, do movimento de luta contra a aids ou do movimento indígena? Fala-se até de uma indústria dessas conferências das Nações Unidas. E a suspeita de que essa insurgência, definitivamente, é financiada pelo Estado com as fundações internacionais - até pelo Banco Mundial -, ou seja, a idéia de que o ativismo e a liderança social acabem passando a responsabilidade para

seus financiadores e não para suas bases comunitárias. E outra coisa ligada ao FSM: chegaram notícias de que estaria se formando uma direção do Fórum, e que muitos movimentos são contra certa burocratização do FSM. Como está se processando essa espécie de institucionalização do Fórum?

Contesto ambas: diz-se que o FSM pode acabar sendo uma coisa burocrática e gerenciada pelo Banco Mundial. Essa é uma crítica que se faz e me parece extremamente injusta. Eu e todos os outros que nos sentimos envolvidos com o FSM - não falo em nome do FSM porque ninguém pode fazê-lo, ninguém o representa - podemos contestar com diferentes concepções. A meu ver, o que está por trás das críticas mais radicais é essa tradição na esquerda bastante dogmática, sempre em busca da luta pura; e as lutas não são puras, são impuras, têm elementos de perversão, e é preciso ter uma vigilância epistemológica, teórica e política sobre os movimentos. É preciso distinguir os que rechaçam completamente a idéia do FSM dos que o criticam construtivamente. Creio que rechaçar a idéia do FSM vem de diferentes formas e tradições da esquerda. Por exemplo, em alguns dos fóruns tivemos coisas interessantes: críticas muito radicais se transformaram em fóruns alternativos. Ou seja: a idéia de fórum vai ultrapassar as diferenças. Em Mumbai, onde se realizou o IV Fórum Social Mundial, formou-se um fórum alternativo que ficou do outro lado da rodovia, o Mumbai Resistance, composto de divisões dos partidos comunistas da Índia que não aceitaram o rechaço da luta armada como um instrumento político da Carta de Princípios do FSM, e criaram seu próprio FSM. De fato, eu também participei desse fórum alternativo e fui ver o que se passava ali. No Fórum Temático de Cartagena sobre Democracia também houve um fórum alternativo, de gente que pensava que o FSM estava "oenegeizando": ou seja, a idéia de que os movimentos perdem autonomia e as ONGs prevalecem. Isso é parte, do problema, que não é só essa passagem de movimentos para

ONGs, mas sim o papel das organizações muito poderosas, internacionais, quase todas do Norte. Em meu livro sobre o FSM, faço uma análise das organizações que compõem o Conselho Internacional: mais de 50% vêm da Europa e da América do Norte³. Então, o FSM não é mundial. É preciso fazer um projeto, e minha contribuição - analisando o que fazem as organizações e de onde vêm - é para mostrar que é necessário impulsionar uma mundialização do próprio FSM, é uma crítica construtiva para poder ampliar o FSM. E por isso hoje a Comissão de Expansão do Conselho Internacional do Fórum é fundamental, porque sabemos que as organizações da África estão ausentes, e as da Ásia também, e, quando vêm da África, são representantes de organizações ou movimentos que estão articulados com as grandes ONGs do Norte, que têm seus subsidiários, suas franquias no Sul; os que estão fora das franquias não vêm. Aqui também aparece a Sociologia das Ausências, que realmente é preciso produzir no FSM. A mundialização é um dos desafios; o outro é a democracia interna: não tenho uma visão de burocratização ou institucionalização do FSM. É um campo de disputa. Houve um Secretariado Internacional em que o grupo brasileiro teve um poder muito forte, porque foi ele quem o iniciou. Neste momento, o Secretariado está constituído por brasileiros e pessoas da Índia, mas sabemos que pelas próprias condições - trazer os indianos a São Paulo é muito difícil - não é possível que as tarefas sejam totalmente divididas. Há um Conselho Internacional (CI), e um processo pelo qual esse CI tentou ter mais poder para configurar o FSM e para que o Secretariado seja mais executivo. Mas a democracia interna se articula com a idéia da mundialização. Ter democracia interna em um fórum que, apesar do nome, não é mundial é uma questão que também devemos incluir. E depois vem a tensão entre movimentos e ONGs,

O Fórum Social Mundial: manual de uso (São Paulo, Cortez, 2005).

que é um campo de disputa muito forte. Penso que é uma luta e uma disputa produtiva que é preciso continuar tentando realizar, sobretudo para saber se o FSM vai ser um movimento de movimentos ou se vai se institucionalizar como qualquer outra entidade socialdemocrata; há uma luta e ela é aberta. E há uma tensão entre a Assembléia dos Movimentos Sociais e a organização do FSM, porque o FSM não produz declarações finais e a Assembléia sim. Às vezes as declarações finais da Assembléia são consideradas no mundo como decisões do FSM, e isso cria uma tensão interna. Dentro do FSM há gente com diferentes visões: por exemplo, acredito que há uma posição dominante, que é a idéia de que o Fórum é um espaço de reflexão que não deve tomar decisões demais para não expulsar gente. Eu vejo nisso um grande perigo, e tenho discutido isso com muitos, porque creio que não devemos transformar o FSM em um partido mundial - o que é impossível - porque o poder de inclusão do FSM é algo novo, sua capacidade de agregação é mais rica - mas não compreendo como o FSM não possa vir a ter, por exemplo, uma posição sobre a dívida, a reforma das Nações Unidas, a privatização da água; ou seja, sobre as questões em que há consenso. Dentro do FSM deveria haver posições sobre isso, mas dentro do CI há diferentes posições, é um campo de luta. A questão do financiamento tem sido muito discutida; um grupo anarquista - creio que argentino - expôs uma análise com os detalhes financeiros de todas as organizações que financiaram o FSM para deslegitimá-lo. Creio que é impossível. O FSM não é um processo revolucionário autônomo, é uma tentativa de pensar, de criar uma escala de resistência política que se ajuste à globalização de hoje, porque nossas resistências, até agora, eram locais e nacionais. Em 1994 os zapatistas começaram com a idéia de que era necessário ter uma resistência global, depois temos Seattle, e em seguida aparece o FSM. Então, a idéia de globalizá-lo, como se faz isso? Trazendo gente. Mas não há dinheiro que pos-

sa trazer as pessoas; o problema não é tanto o financiamento mas suas condições, e aqui nem tudo é claro e transparente. Na Índia, por exemplo, há organizações com uma vasta tradição de resistência às fundações ocidentais, e com muito boas razões. A Fundação Ford foi, na Índia, o grande agente de esterilização de mulheres e da "revolução verde". Como as pessoas do FSM na Índia podem estar satisfeitas se as fundações ocidentais vêm com dinheiro para esse processo? Compreende-se, e se respeitou isso, mas em outros países houve casos em que o financiamento não criou condições de controle sobre o que se ia fazer. As ONGs mais poderosas podem ter uma presença maior. Por exemplo, neste último Fórum tentou-se uma nova metodologia para que todas as atividades fossem autogestionadas: sabemos que as organizações mais fortes trouxeram as estrelas e outras pessoas e as hospedaram nos melhores hotéis. Não vamos acabar com isso de imediato. Hebe de Bonafini - que é uma amiga muito querida - disse e escreveu: há dois fóruns, o das estrelas e o dos soldados... Realmente essa tensão existe. Penso que até agora o financiamento não o destruiu, mas é o mesmo que acontece com os partidos: tivemos uma grande influência do PT no FSM, e acredito que o PT não pôde manipular o FSM, que cresceu muito mais. Na Índia tivemos três partidos comunistas, dois partidos socialistas e os movimentos gandhianos por trás do FSM. Houve negociações muito difíceis, mas finalmente se chegou a um acordo e Mumbai foi um dos fóruns mais bem-sucedidos que tivemos. Neste momento está se discutindo no CI como vamos fazer para que organizações da África e da Ásia possam ir ao FSM sem pertencer às ONGs mais poderosas da Europa e dos Estados Unidos, para que mais pessoas que não estão conectadas possam fazê-lo. E temos agora essa idéia de descentralizar o FSM em 2006, que também é um pouco isso: haverá um na Venezuela, outro na África e outro na Ásia. Sempre são condições políticas: e também não queremos que na Vene-

zuela seja um FSM do presidente Chávez, mas um temático hemisférico, que tem de ser acolhido em Caracas, mas com autonomia. Todas essas questões são, a meu ver, coisas que estão sendo discutidas. Fez-se um estudo sobre a composição social dos participantes do FSM de 2003 e eu analisei os resultados: 73% têm curso universitário completo ou incompleto. Onde estão os oprimidos? É um processo, e também não conseguimos trazer as pessoas que vivem nos bairros pobres de Porto Alegre. Agora o que falta é saber se - porque a idéia não é pura e tem problemas - devemos abandoná-la. Esse é o erro que a esquerda cometeu durante muito tempo. Neste momento não podemos desperdiçar experiências, é preciso lutar, por isso meu convite aos grupos mais radicais é que entrem e se organizem e permitam um diálogo. Em Cartagena fui a La Boquilla, que é um bairro popular, para trabalhar com as pessoas que estavam promovendo um fórum social alternativo, porque diziam que estavam retirando os afrodescendentes do Caribe colombiano para atrair o turismo a essas praias, e eu lhes disse: "Estou contente de estar aqui, mas se vocês organizassem isto num lugar com três mil pessoas seria muito mais fácil chamar a atenção da imprensa internacional sobre a luta de La Boquilla". Claro que há tensões - na Colômbia, naturalmente, quanto a conexões ou não com a guerrilha. Tudo é complexo, nada é puro, e por isso é preciso lutar com essas contradições.

Me parece que seria bom avançar sobre que atrativos tem o pensamento monocultural, a metonímia, o pensamento linear, o conhecimento científico, porque me recordo daquela idéia de Rousseau de que os homens nascem bons e as instituições os tornam maus, e aqui pareceria que as ideologias ou a hegemonia fazem mal a um homem que nasce bom.

Sobre o atrativo do monoculturalismo, creio que você tem razão. Quando tentamos fazer uma crítica é com base na idéia ecológica de que a tradição ocidental pode ser resgatada no que tem de positivo: concepções de Estado, de espaço público, de cidadania, de secularização. São elementos ao mesmo tempo indispensáveis e inadequados se você tem como quadro uma luta global que, além disso, deve estar ancorada na realidade cultural de cada país e cada comunidade. Mas a idéia ecológica é que não se apresente como monocultural, porque o monoculturalismo é sempre uma idéia de força. Realmente, o mundo é diverso, e por isso quando uma idéia monocultural tem atrativo é porque tem por trás uma força. Quando o cristianismo chegou a este continente tinha um atrativo, mas veio com canhões, essa é a força da idéia de força. Hoje, quando Condolezza Rice diz que vai impor a democracia em todos os países, pode criar uma situação colonial em um país como o Iraque para impor a democracia. Seria interessante para os doutorandos atuais fazer uma distinção entre os missionários do século XVII e os missionários do Banco Mundial da democracia e dos direitos humanos: os do século XVI e XVII teriam vantagens porque, pelo menos, aprendiam as línguas, estudavam o lugar e os costumes - para controlar, claro - mas os de hoje impõem suas leis e vão embora.

Sou da Faculdade de Ciências Sociais, também, e fiquei pensando no que o senhor dizia sobre os movimentos que se proclamam reformistas ou revolucionários, e como na América Latina há diferentes formas de alternativas políticas e movimentos sociais: o zapatismo com a autonomia e sem aspirar ao poder; outros com outra relação com o Estado, além de diferentes opções políticas, como o caso da Venezuela, Uruguai etc. Alguns se dizem reformistas, outros revolucionários, e os

zapatistas se dizem rebeldes, por exemplo. Como convivem essas distintas formas de poder alternativo?

Temos ações que surgem como revolucionárias e depois parecem reformistas, como para muitos são os zapatistas; ações reformistas que depois parecem revolucionárias, como é o caso de Chávez; e ações reformistas que nem sequer parecem reformistas, como o caso de Lula... E vamos ver o que vai acontecer com o Uruguai, que é um país com uma tradição belíssima e que está em uma situação muito difícil, com um processo maravilhoso de movimentos sociais e que realizou uma das conquistas mais importantes ao garantir que a água não seja privatizada, por meio de um plebiscito e uma nova lei constitucional. Há aqui uma criatividade enorme, e o movimento indígena tem uma importância que não é suficientemente respeitada nas teorias da esquerda. Trabalho muito na América Latina há vários anos e me choca como os movimentos comunistas, socialistas, estão tão distantes das lutas dos movimentos indígenas. Meus colegas socialistas do Equador me diziam que "os indígenas são racistas às avessas e devemos nos defender disso"; claro que é preciso levar em conta o Movimento Pachakutik' com todas as divisões

"O Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik-Novo País (MUPP-NP) se formou em 1995, numa década marcada pela emergência do movimento indígena e por sua configuração como principal ator político do Equador. Seus eixos centrais eram a oposição ao neoliberalismo e a construção de uma alternativa nacional que possibilitasse uma forma diferente de desenvolvimento econômico, político, social e cultural, centrado no ser humano e na defesa da vida. Desde 1996, o Pachakutik participa de eleições para alcaldes (presidentes de câmaras municipais que exercem também o Poder Executivo), prefeitos, vereadores, deputados provinciais e nacionais" (verbete escrito por Alejandra Santillana Ortiz, em *Latinoamericana: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe* [São Paulo, Boitempo, 2006, p. 887-8). (N. E.)

internas do movimento indígena e a globalização do "que se vayan todos" argentino. Penso que é um campo no qual é preciso trabalhar, também neste país: uma das coisas que mais me interessam é como se faz articulação política, a distância entre a vitalidade do movimento social e um sistema político que não muda. Na Argentina, a gente podia imaginar que depois da crise de 2001 haveria uma mudança total do sistema político; o que estou observando é que, ao contrário do que aconteceu na Itália com as mãos limpas da corrupção, aqui não há realmente articulação. Há uma criatividade enorme do movimento social - que provavelmente está em refluxo, não sei - e uma grande dificuldade na articulação política, porque os partidos não mudam, e sem isso podemos estar criando duas inércias paralelas que seriam muito prejudiciais a um processo de democracia de alta intensidade. Ou seja: uma inércia dos movimentos que não conseguem se multiplicar e acumular energia transformadora, e uma inércia dos partidos que continuam no poder mais ou menos oligárquico, mais ou menos dominante, que sempre tiveram. É uma questão complexa.

Sou da Faculdade de Ciências Sociais. A questão da diferença nos leva ao problema das lógicas às quais recorrer para interpretá-la e para enfrentar os desafios ou as novidades do

"Fora todos" poderia ser a tradução. Em 21 de dezembro de 2001, mais de um milhão de argentinos saíram às ruas num protesto indignado contra a política neoliberal, que provocou recessão, desemprego e pobreza. Foi uma espécie de "Basta!" do povo contra todos os políticos de todos os partidos, burocratas, corporações multinacionais, FMI, Suprema Corte etc. "Que se vayan todos!" foi o lema do protesto que derrubou quatro presidentes em duas semanas. (N. T.)

mundo atual. Em que lógica você está pensando? Uma lógica dialética, ou uma mais ligada ao hermenêutico, ao paradoxal ao estilo desconstrucionista, ou uma nova lógica que seria necessário incorporar a estes novos tempos?

Creio que hoje uma das coisas mais interessantes epistemologicamente é ver o impacto das teorias da complexidade: as teorias do caos e a lógica informal. Isso está mudando todos os conceitos anteriores da lógica dialética, hermenêutica, analítica. Está criando outra maneira que, a meu ver, tem uma potencialidade enorme de entender um pouco melhor o mundo em termos políticos e epistemológicos. Por exemplo, a questão do construtivismo de que se falou era um dos debates da razão indolente. Nós no Ocidente temos debates furiosos, enormes, que no contexto do mundo não significam quase nada, são indolentes, por exemplo entre realismo e construtivismo. Nas duas posições há matizes enormes, porque em todos os movimentos sociais nada pode ser totalmente construtivista: quando a polícia vem e nos espanca, qual é a construção social da polícia? Há uma dor física no corpo, o real se opõe a nós, e então não podemos ter uma atitude construtivista total diante das ações repressivas, temos de ter o que chamamos hoje um realismo pragmático. Há representação real nos termos em que a realidade se opõe, mas não temos uma maneira imediata de conhecer a realidade, e por isso somos sempre construtivistas. O que não é possível é ser desconstrutivista: essa é uma luta muito grande minha com as tradições filosóficas da desconstrução, porque, até certo limite, é um produto típico da teoria crítica ocidental. O problema é que não podemos desconstruir até o ponto de desconstruir a capacidade de resistência. Então, toda a desconstrução de alguém, de grupos, de movimentos ou de teorias que queiram reconstruir a emancipação social tem de ter um elemento construtivista e realista, um elemento de desconstrução e um elemento de reconstrução;

Derrida demonstrou muito bem nos últimos livros sobre Marx como a desconstrução o deixava sem resistência, e o mesmo aconteceu com Foucault. Penso que temos de sair desses debates se quisermos realmente enfrentar a questão do sofrimento humano ou da resistência às causas do sofrimento humano.

Quando o senhor falou em pensar a Sociologia do Sul e trabalhar com outra dinâmica que não seja a da oposição, me ocorreu pensar no estruturalismo, que justamente propõe a diferença em relação à oposição. A sua proposta leva em conta a diferença?

Com respeito à questão do estruturalismo, não estou dizendo que não seja uma discussão importante. Provavelmente é indolente, porque para mim hoje o mais eficaz é a distinção e o trabalho de como criar subjetividades rebeldes contra a banalização do horror, que cria subjetividades conformistas e resignação. Mas, claro, eu mesmo faço distinção entre seis espaços estruturais, então há a presença do estruturalismo. É um debate que podemos ter: se o estruturalismo trabalhou bem os dois princípios da igualdade e do respeito às diferenças. A meu ver, não: o estruturalismo trabalhou bem o princípio da igualdade, mas não trabalhou bem o princípio do reconhecimento da diferença. Esse é um debate teórico importante que é preciso discutir no contexto desses outros debates aos quais os convido.

Capítulo III

Para uma democracia de alta intensidade

As perspectivas epistemológica, teórica e política estão muito conectadas nesses desafios que identificamos para a reconstrução de uma utopia crítica, para passar de uma teoria crítica monocultural a outra multicultural, para distinguir entre objetividade e neutralidade, para passar da problemática estrutura/ação à problemática ação conformista/ação rebelde, para analisar a questão do pós-colonialismo, e também a dos dois sistemas de domínio hierarquizado que existem no capitalismo. Dessas problemáticas surgiam alguns desafios importantes para a teoria: uma concepção ampla do poder e da opressão; os seis espaços-tempo estruturais e suas formas de poder; a equivalência entre o princípio de igualdade e o princípio de diferença, quando falamos dos sistemas, o da desigualdade e o da exdusão, assim como a mescla que existe entre os dois. Nós nos referimos às formas de ação e, continuando, vamos nos concentrar na questão da ação institucional e da ação direta. Por outro lado, nos referimos também à emergência do Fórum Social Mundial e à necessidade de um novo internacionalismo descentralizado, multicultural.

Essas são as exigências teóricas das quais viemos, e devemos ver quais são as conseqüências políticas e quais

são os instrumentos com que contamos. A mensagem foi sempre que necessitamos de um conhecimento muito sofisticado e exigente, porque temos de conhecer muito bem a tradição e ao mesmo tempo contestá-la, enfrentá-la e inovar a partir dessa tradição. Roberto Fernández Retamar, um grande crítico literário cubano, costuma dizer que temos uma dupla tarefa, sobretudo a partir da situação pós-colonial: por um lado, a de conhecer muito bem o centro hegemônico e, por outro, a de conhecer muito bem a alternativa ao centro hegemônico. Ou seja: devemos *gerar* um duplo conhecimento que é fundamental para todos nós, sobretudo para os jovens cientistas sociais de hoje.

Que instrumentos temos? Na realidade, contamos só com instrumentos hegemônicos para tentar enfrentar tudo isso, porque os conceitos para enfrentar o novo, a descontinuidade, a ruptura, a revolução, hoje nós não temos. Os instrumentos hegemônicos que temos são as semânticas legítimas da convivência política e social: a legalidade, a democracia, os direitos humanos. Isso é realmente o que temos hoje para enfrentar todos esses desafios.

É um problema complicado porque, se são instrumentos hegemônicos, por definição não vão resolver nossas inquietações, nossas aspirações, e não vão conseguir o que queremos alcançar, que é uma sociedade mais justa, reinventar a emancipação social. Então temos de fazer um trabalho dobrado. Por um lado, tentar ver se os instrumentos hegemônicos podem ser utilizados de maneira contra-hegemônica: se podemos desenvolver um conceito contra-hegemônico de legalidade, de direitos humanos e de democracia. E, por outro lado, ver se nas culturas e nas formas políticas que foram marginalizadas e oprimidas pela modernidade ocidental - muitas delas no próprio Ocidente, porque a modernidade ocidental é feita de muitas modernidades, uma das quais dominou todas as outras - podemos encontrar embriões, semen-

tes de coisas novas. Um duplo trabalho de arqueologia: nessas ruínas de destruição e nos instrumentos hegemônicos que temos.

Nesse sentido, vou me concentrar na questão da democracia, mas depois, no debate, podemos trabalhar mais sobre os direitos humanos. Vamos ver qual era a situação da democracia nos anos 1960. Naquele momento, a teoria da democracia tinha certas características, sobretudo vista de uma perspectiva crítica. Em primeiro lugar, havia vários modelos de democracia: a democracia representativa liberal, a democracia popular, a democracia participativa, a democracia dos países que se desenvolviam a partir do colonialismo. Havia, portanto, uma grande variedade de modelos democráticos.

Em segundo lugar, a discussão central da teoria crítica - da teoria da democracia em geral, Robert Dahl, Barrington Moore - era a questão das condições da democracia: o grande problema de discussão, então, era por que a democracia só se fazia possível em um pequeno pedaço do mundo, em um pequeno número de países. A resposta era porque lá existiam condições para isso: sociais, políticas, econômicas. Falava-se, por exemplo, de uma reforma agrária como condição para criar uma população cidadã para a democracia ou da necessidade de fortalecer as camadas médias como forma de estabilizar a democracia, e, como tais coisas não existiam na maioria dos países, não se podia discutir a democracia.

Por outro lado, havia uma tensão criativa entre democracia e capitalismo, porque a democracia era um processo que, por meio da metáfora do contrato social, lutava por uma inclusão mais ampla. O contrato social sempre foi seletivo, excluiu muita gente e muitos temas, mas desde o século XIX a luta política é de alguma maneira pela inclusão no contrato. Os operários, as mulheres, os imigrantes, as minorias, às vezes as maiorias étnicas, todos estavam em uma luta pela inclusão, que apresentava uma característi-

ca: envolvia alguma redistribuição social, que se dava na forma de direitos econômicos e sociais. Por isso o contrato social é a possibilidade de fazer alguma redistribuição. Mas o capitalismo não gosta de redistribuição, e se produz uma tensão: a tensão criativa entre regulação e emancipação, que é epistemológica, é teórica e também política. E o contrato social regula a tensão entre regulação social e emancipação, entre ordem e progresso. Nesse contrato há dois grandes princípios: o de igualdade e o de liberdade, e a distinção entre as forças políticas que aceitam o jogo democrático - porque há toda a rota dos anarquistas e do socialismo revolucionário que não aceitam esse jogo - é entre as demoliberais, que privilegiam o princípio da liberdade, e os demo-socialistas, que tentam perseguir os dois princípios ao mesmo tempo (por isso os demo-socialistas são mais favoráveis a concessões às classes trabalhadoras, à construção do direito social etc.).

A quarta característica desse modelo, que está centrado no Estado, é pensar que este é a solução e a sociedade é o problema. A sociedade é problemática porque há crimes, há prostituição, há escassez de moradias, há toda uma desestruturação que a revolução industrial criou e o Estado deve solucionar. E pretende-se que esse Estado seja democraticamente forte para produzir uma sociedade civil forte. Ou seja: há uma simetria entre uma sociedade civil forte e um Estado democraticamente forte, não há contradição. Esse é um modelo que se assenta sobre muitos pressupostos - o livro que apresentamos na Feira do Livro' fala deles -, mas o que devemos entender é o que aconteceu com essa posição do Estado como solução. Há dois processos muito claros.

Um é a socialização da economia, que vai ser algo inovador no centro e também nos países semiperiféricos

Reinventar a democracia, reinventar o Estado (Buenos Aires, Clacso, 2005).

da América Latina e da Ásia. A Índia é um exemplo muito importante nesse caso: mostrar que a economia não é somente capital, fatores de produção e mercado. A economia é também gente, trabalhadores, famílias, necessidades, aspirações, desejos, paixões, que devem ser regulados de alguma maneira, e isso é o processo de socialização da economia. O segundo processo é a politização do Estado. Se para os conservadores o Estado tinha simplesmente o papel de estabelecer e manter a ordem pública e defender a soberania nacional, nas concepções demoliberais e demo-socialistas isso já não é assim, e a politização do Estado vai consistir na produção de quatro bens públicos fundamentais. O primeiro é a identidade nacional: os hinos, a educação, as histórias nacionais, o modo como aprendemos a ser argentinos, brasileiros, portugueses. O segundo é o bem-estar individual e coletivo, a idéia do bem-estar social que é parte do contrato. O terceiro é a segurança individual e coletiva. E o quarto é a soberania nacional.

Esse modelo entrou em uma crise enorme nos últimos vinte anos, e analisaremos muito brevemente o que sucedeu. Em primeiro lugar, dentre todos os modelos de democracia que havia apenas um permaneceu: a democracia liberal, representativa. As outras formas de democracia desapareceram, não se fala mais delas. Assim, pois, a primeira idéia que quero lhes comunicar é que, assim como temos biodiversidade e a vamos perdendo, creio que nos últimos vinte anos também perdemos "demodiversidade": perdemos a diversidade de formas democráticas alternativas em que o jogo, a competição entre elas de alguma maneira dava força à teoria democrática.

Em segundo lugar, a tensão entre capitalismo e democracia desapareceu, porque a democracia começou a ser um regime que, em vez de produzir redistribuição social, a destrói. É o modelo neoliberal de democracia imposto pelo Consenso de Washington. Uma democra-

cia sem redistribuição social não tem nenhum problema com o capitalismo; ao contrário, é o outro lado do capitalismo, é a forma mais legítima de um Estado fraco. Essa é a razão pela qual o Banco Mundial e o FMI propõem e impõem essa forma de democracia. Então, com a falta de redistribuição social, essa discrepância entre experiências e expectativas vai sofrer um colapso. De fato, nossa definição de sociedade nas ciências sociais, a mais simples e mais complexa ao mesmo tempo, diz que ela é um conjunto de expectativas estabilizadas: sociedade é receber o salário no fim do mês, é o ônibus que chega numa hora determinada, é a expectativa estabilizada.

O que está ocorrendo hoje é que para muita gente não há expectativas estabilizadas, e por isso tenho dito que estamos na crise do contrato social. Estamos expulsando gente da sociedade civil para o estado de natureza, que era o estado anterior ao da sociedade civil para Locke, para Hobbes e para Rousseau. Estamos falando da maioria da população mundial, em alguns países mais, em outros menos: pode ser 60%, 30%, mas isso é o que está acontecendo no mundo neste momento, com a manutenção da democracia política representativa sem redistribuição social. Meu primeiro diagnóstico radical de nossa situação presente em nível mundial é que vivemos em sociedades politicamente democráticas mas socialmente fascistas. Ou seja: está emergindo uma nova forma de fascismo que não é um regime político, mas um regime social. É a situação de gente muito poderosa que tem poder de veto sobre os setores mais fracos da população.

Quando digo crise do contrato social, alguns podem assinalar que isso é contraditório: nós vemos os informes do Banco Mundial, nossa imprensa, e eles estão sempre falando de contratualismo. Isso não tem nada que ver com o contrato social, é o contratualismo individual entre partes que têm poderes muito distintos, e que, a meu ver, cria uma

forma de fascismo social: o fascismo contratual. No livro *Reinventar a democracia, reinventar o Estado*, faço distinção entre cinco formas de fascismo social. O importante agora é ver como o fato de se passar muito facilmente do sistema de desigualdade ao sistema de exclusão está produzindo uma situação nova, que é essa de haver brutais desigualdades sociais que são invisíveis, que estão aceitas, que estão naturalizadas, ainda que se mantenham a idéia democrática, o Estado democrático.

Por isso entramos em um processo no qual o neoliberalismo não tem nada que ver com o liberalismo do século XIX e sim com o conservadorismo desse século, mas por sua vez é novo: no século XIX o conservadorismo queria criar um quadro jurídico para os negócios - a fim de garantir a propriedade individual - e as obrigações contratuais, e defender a soberania nacional. O novo conservadorismo tem desprezado o conceito de soberania nacional; o nacionalismo dos conservadores não existe mais. O terceiro efeito dessa crise é que em vinte anos essa fórmula do Estado como solução e a sociedade como problema se inverteu. Agora a sociedade civil é a solução e o Estado é o problema. E isso passou quase despercebido para muita gente: "O Estado é ineficiente", "O Estado é a causa de todos os problemas" etc.

O outro fator foi que o Estado, ao invés de ser espelho da sociedade civil, é agora seu oposto: para criar uma sociedade civil forte temos de ter um Estado fraco. Um Estado democraticamente forte não pode conduzir a uma sociedade civil forte. Então isso nos leva a outra característica importante que se desdobra em duas, e é o que chamo de desnacionalização do Estado, por um lado - ou seja, o Estado cada vez mais gerindo as pressões globais -, e a desestatização da regulação social, por outro. O Estado deixa de ter o controle da regulação social, criam-se institutos para isso, e o Estado passa a ser apenas um sócio, não tem o monopólio da regulação social. Por isso vamos ter o problema da relação entre

reguladores e não-regulados, e freqüentemente os regulados são refêns dos reguladores.

Este primeiro diagnóstico é duro, mas me parece que tem que ver claramente com a crise do modelo. Outros aspectos que não vamos poder desenvolver em sua totalidade são o fascismo social, que não é produzido pelo Estado mas tem a cumplicidade do Estado, e o novo Estado de Exceção. Conduindo, dessa situação resultam algumas coisas que são desafios para nós se quisermos reinventar uma prática e uma teoria política. Primeiro porque vemos que no primado do direito que se anuncia por todos os lados - a reforma do sistema social, a centralidade dos tribunais etc. - consagra-se o direito mas "desconsagram-se" outros direitos: os direitos sociais e políticos.

Em segundo lugar, é a emergência de um constitucionalismo global das empresas multinacionais que prevalece sobre as leis nacionais e as viola freqüentemente, mas tem prioridade sobre elas como antes a lei constitucional tinha prioridade sobre as leis ordinárias. E de tudo isso resulta o que chamo uma democracia *de baixa intensidade*: vivemos em sociedades de democracia de baixa intensidade. O problema está em compreender que a democracia é parte do problema, e temos de reinventá-la se quisermos que seja parte da solução. Por exemplo, o que seria um ideal democrático segundo Rousseau (é preciso distinguir, sempre, a democracia como prática da democracia como ideal) é muito interessante. Rousseau dizia que é democrática somente uma sociedade na qual ninguém seja tão pobre que tenha de se vender, nem ninguém seja tão rico que possa comprar alguém. Em nossas sociedades há de fato muita gente que tem de se vender e muita gente que tem dinheiro para comprar essa gente.

Estamos muito longe do ideal democrático de Rousseau, e por isso é preciso ver se podemos criar uma contra-hegemonia. Mas não é fácil neste momento. Nosso propósito e minha tese central neste seminário é que temos

de *reinventar a demodiversidade*; provavelmente é possível reinventar e reconstruir algumas dessas formas de demodiversidade. E a principal que vou propor é a relação entre democracia representativa e democracia participativa. As razões pelas quais temos de ver essa solução contra-hegemonica partem de uma análise rigorosa, em cada país, da democracia de baixa intensidade, que se apresenta de várias maneiras mas tem em geral - e por isso vamos ter de construir alternativas a partir disso - algumas características que é importante rever.

A primeira é que esse modelo se funda em dois mercados. O mercado econômico, em que se intercambiam valores com preço, e o mercado político, em que se intercambiam valores sem preço: idéias políticas, ideologias. Vemos hoje que esses dois mercados se confundem cada vez mais, estamos entrando em um processo no qual somente tem valor o que tem preço, e portanto o mercado econômico e o mercado político se confundem. Com isso se naturaliza a corrupção, que é fundamental para manter essa democracia de baixa intensidade, porque naturaliza a distância dos cidadãos em relação à política - "todos são corruptos", "os políticos são todos iguais" etc. -, o que é funcional ao sistema para manter os cidadãos afastados. Por isso a naturalização da corrupção é um aspecto fundamental desse processo.

Esse modelo tem duas pernas: a democracia representativa é, por um lado, autorização e, por outro, prestação de contas. Na teoria democrática original essas duas idéias são fundamentais: autorização, porque com o voto eu autorizo alguém a decidir por mim, mas por outro lado ele tem de me prestar contas. O que está acontecendo com esse modelo é que continua havendo uma autorização mas não há prestação de contas: no jogo democrático atual, quanto mais se fala de transparência, menos transparência há. Então, dado que a prestação de contas não acontece, a autorização entra em crise por meio de duas patolo-

gias muito fortes: a da representação - os representados não se sentem representados por seus representantes - e a da participação - abstencionismo muito freqüente: "Não vou participar porque meu voto não tem importância" ou porque "acontece sempre a mesma coisa".

Essas são, a meu ver, as condições dentro das quais temos de encontrar alguma alternativa. A situação da qual partimos, realmente muito difícil, tem essas características gerais: uma cidadania bloqueada, na medida em que a muita gente - que é a característica do sistema democrático representativo - não se garantem as condições de participação, ou seja, uma cidadania que se baseia na idéia de participação mas não garante suas condições materiais. Por exemplo, três condições são fundamentais para poder participar: temos de ter nossa sobrevivência garantida, porque se estamos morrendo de fome não vamos participar; temos de ter um mínimo de liberdade para que não haja uma ameaça quando vamos votar; e finalmente temos de ter acesso à informação. Parece-me que com essa cidadania bloqueada está se banalizando a participação; participamos cada vez mais do que é menos importante, cada vez mais somos chamados a ter uma opinião sobre coisas que são cada vez mais banais para a reprodução do poder.

E isto é algo que também me parece importante: há um novo processo de "assimilacionismo", que se exerceu em relação aos indígenas e agora se expande a toda a sociedade, e consiste em participar sem poder discutir as regras de participação. Então, a partir disso, temos de desenvolver outro modelo democrático que consiga de fato vencer essa situação. Na democracia representativa elegemos os que tomam decisões políticas; na democracia participativa, os cidadãos decidem, tomam as decisões. Mas essa polarização deve ser matizada: primeiro, a democracia representativa tem também uma parte de participação. O voto é isso, mas é uma participação com-

plexa, porque envolve a idéia de renúncia à participação, e por isso é limitada. A democracia participativa, ao contrário, também tem delegações e formas de representação: há concelhios¹ e delegados. Todos os estudos que temos sobre os pressupostos participativos, por exemplo, ainda em nível local, como em Porto Alegre, mostram claramente que todas as formas de democracia participativa têm também elementos de representação².

Vejam os quais são as condições para poder efetuar essa complementaridade, que não é de nenhuma maneira fácil. Penso que ela inclui três problemas: a relação entre Estado e movimentos sociais; entre partidos e movimentos sociais; e dos movimentos sociais entre si. São as três vias nas quais se pode construir uma articulação entre democracia representativa e democracia participativa que talvez constitua a criação de uma forma de complementaridade. Os caminhos de complementaridade entre ambas são muito complexos: não estou dizendo que seja fácil realizá-la em nenhum lugar. Se observamos a situação, por exemplo, dos partidos e dos movimentos, percebemos que enfrentamos em muitos países uma situação totalmente hostil à complementaridade: os partidos têm um fundamentalismo antimovimentos sociais, pensam que têm o monopólio da organização política e que os movimentos sociais não são representativos. Quando estava fazendo meu trabalho de pesquisa em Porto Alegre, entrevistei os principais deputados e senadores, que me diziam: "Veja só, eu fui eleito com 40 mil votos; quanta gente vai a uma reunião da assembléia? Mil, duas mil pessoas? Então sou mais representativo". A idéia de representação é muito complexa, e mais ainda se existe esse fundamentalismo, que é muito claro. No Equador, por exemplo, me dei conta

¹ Pertencente a um concelho distrital. (N. E.)

² Ver meu livro *Democracia y participación: el ejemplo del presupuesto participativo en Porto Alegre* (Madri, El Viejo Topo, 2003).

da distância entre os partidos de esquerda e os movimentos sociais como o dos indígenas. Há uma hostilidade de princípios que é preciso superar.

Existe outro fundamentalismo, inverso a esse, o fundamentalismo antipartidos políticos dos movimentos sociais, que é a idéia de que os movimentos sociais têm de ser totalmente autônomos porque a alternativa é a cooptação, que significa a destruição do movimento; eles têm a idéia de que não é possível a relação entre partidos e movimentos. Assim, então, não é possível uma articulação entre democracia representativa e participativa, porque a representativa está dominada pelos partidos, e a participativa está dominada pelos movimentos sociais e pelas associações de bairros, de vizinhos etc. Se não há uma articulação política entre as duas, não é possível uma articulação entre democracia representativa e participativa. É preciso vencer esses dois fundamentalismos.

E há outro obstáculo: os partidos privilegiam totalmente a ação institucional, dentro do quadro legal, dentro do parlamento etc. Os movimentos sociais, ao contrário, dividem-se entre os que utilizam mais a ação institucional e os que usam mais a ação direta. E essa é, a meu ver, uma das razões mais persistentes que dificultam enfrentar essa complementaridade.

Por outro lado, também podemos dizer que os partidos tendem a homogeneizar suas bases sociais, eles gostam cada vez mais de fazer isso por meio do que chamamos perda de ideologia nos acontecimentos dos quais fazem parte. Os movimentos, ao contrário, têm temas específicos, trabalham sobre a diferença cultural, a diferença sexual, a diferença territorial, trabalham com outros conceitos que são distintos. Temos de inventar uma nova cultura política que possa exatamente vencer essas dificuldades. Como se faz isso? Mostrando na prática as vantagens de uma articulação. Há muitas experiências no Sul em que a democracia participativa emerge como

pressuposto participativo, como o plebiscito ou as consultas populares, como concelhos sociais ou de gestão de políticas públicas - como no Brasil, onde são muito fortes neste momento -, e se começa a ver uma complementaridade. Ainda é limitada, porque as experiências que temos de articulação entre democracia participativa e representativa são em nível local. Temos aqui um problema de escala: como desenvolver essa complementaridade em nível nacional e global.

Quando o Partido dos Trabalhadores (PT) do Brasil chegou ao poder, muitos estávamos envolvidos em propor idéias para uma democracia participativa, para um pressuposto participativo em nível federal. E discutimos idéias interessantes, porque não pode ser o mesmo que em uma cidade; tem de ter outra forma, mas é possível. De fato, o PT no governo descartou totalmente a possibilidade de uma democracia participativa em nível nacional. Então temos isto: uma democracia participativa no nível local consegue articular autorização com prestação de contas, cria realmente uma transparência, limita a corrupção - de fato isso está demonstrado - e consegue redistribuição social. Pode-se provar isso nas cidades da América Latina e da Europa onde há um pressuposto participativo de redistribuição social.

Mas o problema é este: podemos ter cidades mais justas, mas as sociedades em nível geral continuam sendo cada vez mais injustas, porque o âmbito local não consegue uma articulação nacional. Os partidos poderiam desenvolvê-la, mas não o fazem. Esse é o único dos limites mais persistentes que temos, mas começam a se tornar claras algumas coisas muito importantes nessa articulação: a democracia participativa consegue ampliar a agenda política. Há muitos problemas nos parlamentos da América Latina e Europa, agora que estes surgem diretamente das lutas populares, dos movimentos sociais. Em meu país, por exemplo, está se desenvolvendo

um plebiscito contra a penalização do aborto, resultado direto do movimento popular que força os partidos de esquerda a enfrentar essa questão no parlamento.

A participação dos partidos é realmente importante se eles tiverem credibilidade em seus países. O problema é muito claro: a articulação democracia participativa/democracia representativa exige a credibilidade dos partidos. E os partidos podem sustentar uma agenda política melhor que os movimentos. O problema dos movimentos sociais é que em determinado momento eles têm uma atividade enorme, estão todos os dias na imprensa, e no mês seguinte já não estão, estão em refluxo, as pessoas já não vão às reuniões ou às assembléias. Essa idéia de sustentabilidade da mobilização é um problema muito sério em muitos países, porque, para que se consiga uma continuidade, uma participação, é preciso haver articulação política. Se não há, temos estas duas inércias de que falávamos antes: por um lado, a inércia e o refluxo dos movimentos sociais que não conseguem se multiplicar e densificar a luta e, por outro, os partidos que se mantêm como antes e não mudam em nada suas políticas.

A meu ver, esse é o desafio que enfrentamos hoje para superar tais problemas, e quando se decide se conseguem muitas coisas. Por exemplo, trabalhando com experiências concretas, nota-se que os partidos, ao ter vocação de poder, costumam trabalhar bem a questão dos desequilíbrios dentro do espaço público, porque competem pelo poder: não querem transformá-lo, querem tomá-lo. Os movimentos sociais, ao contrário, sabem que muitas vezes as formas de opressão vêm do Estado, mas também de atores econômicos e sociais muito fortes, motivo pelo qual a distinção entre a opressão pública e a opressão privada não é demasiado importante. Os sindicatos, por exemplo, têm uma experiência notável de luta contra atores privados: os patrões e as empresas. Então, há também nesse processo uma capa-

cidade enorme de ampliar a luta contra a opressão. E, nos países em que a democracia participativa se enraíza nas experiências que temos, é possível de fato que se desenvolva neste momento uma luta mais ampla contra diferentes formas de opressão.

Há fatores que favorecem seu surgimento, e por isso ela está aparecendo em muitos países. O primeiro é que os partidos políticos estão perdendo o controle da agenda política: nunca descumpriram tanto suas promessas eleitorais quando chegaram ao poder como ultimamente. Um dos estudos mais interessantes é observar os programas dos partidos e depois sua prática política. Sempre foi assim, mas agora é ainda mais, porque há uma pressão da globalização neoliberal que não pode entrar na agenda política de um partido. Nenhum deles pode dizer "quando chegar ao poder vou seguir totalmente as instruções do Banco Mundial e do FMI", porque se disser isso não vai ter votos, já que as pessoas sabem as conseqüências disso. Tem de dizer que vai dar mais emprego, educação, saúde etc., mas quando chega ao poder não faz nada disso. Esse descumprimento faz com que a deslegitimação dos partidos seja cada vez maior em um número cada vez maior de países.

Essa perda do controle da agenda política somente pode ser recuperada por meio dos movimentos populares. Não me parece que possa ser de outra forma senão por meio de uma pressão de baixo para cima, vinda dos movimentos, e com outra característica: deve ser legal e ilegal. Não pode ser somente uma luta institucional, tem de ser uma luta institucional e uma luta direta. Além disso, em alguns contextos tem de ser cada vez mais direta, porque com a criminalização da contestação está se reduzindo a possibilidade de uma luta institucional, e se esta se reduz temos de abrir espaços para a possibilidade de uma luta direta, ilegal e pacífica. O que estou sugerindo é que temos de criar uma dialética

entre legalidade e ilegalidade, que de fato é a prática das classes dominantes desde sempre: usam a legalidade e a ilegalidade quando lhes convêm.

Por isso não pode haver um fetichismo legal. Eu, que trabalho muito a questão do sistema judicial - como sociólogo do direito - em vários países da América Latina e da África, tenho uma consciência muito clara de que essa tensão é necessária. De fato, todos os movimentos fundadores da democracia foram ilegais: greves, protestos e até funerais. Por exemplo, na África do Sul, um dos movimentos de construção da nova democracia foram os funerais dos negros assassinados. Ilegalizados pelo *apartheid*, foram um ato fundador de pertença: "Já que não pertencemos na vida, pertencemos na morte". Isso é uma coisa que vem de muito longe. Vocês sabem quais foram as primeiras sociedades mútuas dos trabalhadores criadas no século XIX na Europa? Eram para comprar um ataúde para os funerais, quando morria o trabalhador; ou seja, o trabalhador não tinha dignidade em vida, mas queria ter dignidade na morte. E ainda hoje em alguns países há sociedades mútuas de funerais. Essa foi a criatividade das lutas pela sobrevivência de gente que estava excluída totalmente do contrato social, e por isso essa mescla de legalidade e ilegalidade é para mim muito necessária e muito forte.

Claro que a relação entre Estado e movimentos, e entre partidos e movimentos, depende de algo que chamo de condições de oportunidade política. Não podemos generalizar essas condições: há condições políticas em que as classes que estão no poder são muito repressivas, muito monolíticas; há outras em que são mais abertas, menos monolíticas, e há muita competição entre elas. Quanto mais competição entre elites, mais brechas se abrem para que por elas entrem o movimento popular e a democracia participativa. E aqui o

que me choca mais é que os movimentos em separado não vêem as possibilidades que têm a seu alcance: não aproveitam as oportunidades.

Isso é o que devemos analisar sobre a relação movimentos/movimentos. Se os movimentos vão se manter separados - feministas de um lado, operários, indígenas e ecologistas de outro, direitos humanos aqui, sociedades de bairros ali -, sem articulação, não iremos muito longe. Há um excesso de teorias de separação e muito poucas teorias de união, por uma tradição nefasta, a meu ver, na política de esquerda: a crença de que politizar uma questão é polarizar uma diferença. Para nossa tradição, politizar significa polarizar. Dentro dos movimentos, das classes populares, é preciso buscar outra cultura política, que tem de se basear no que chamo de *pluralidades despolarizadas*.

Há uma discrepância total entre a prática e a teoria da esquerda e dos movimentos na América Latina: para uma teoria cega, a prática é invisível; para uma prática cega, a teoria é irrelevante. É o que ocorre hoje, e é preciso superar isso. Se vocês observarem as condições dos movimentos, verão que partem dessa polarização e também de outra coisa: nunca como hoje no pensamento de esquerda houve uma discrepância tão grande entre as possibilidades de curto prazo e as incertezas de longo prazo. Antes falávamos de socialismo ou barbárie; agora passamos a falar que outro mundo é possível. A tolerância é totalmente distinta, o longo prazo é muito inclusivo mas também muito vago. É preciso concentrar essa condição que é problemática e ainda permite uma despolarização. Ao analisarmos os textos de toda a reflexão da esquerda desde o século XIX, vemos muito claramente que as polarizações incidiam sobretudo no longo prazo. Houve algumas no curto prazo. Por exemplo, na Primeira Guerra Mundial, os operários se dividiram entre os que esta-

vam a favor da guerra e os que estavam contra, mas as grandes divisões são a longo prazo.

Creio que hoje há condições para vencer algumas questões que parecem muito tenazes. De alguma maneira o que vou propor sobre as pluralidades despolarizadas parece ir contra um novo extremismo que existe dentro do pensamento crítico. Há três extremismos que, a meu ver, são muito nefastos. Um é sobre o sujeito histórico: o extremismo entre os que continuam acreditando que o sujeito histórico é a classe operária e os que acreditam que é a massa. É um extremismo muito maior que faz trinta anos, quando se discutia o que era a classe operária, se a pequena burguesia era parte dela, qual era o papel dos camponeses e quem eram os aliados. Agora é entre o extremo da classe operária e o da massa. Marcos diz: "pessoas comuns, e portanto rebeldes"; Michael Hardt diz, em *Império*, e disse também no FSM de 2005: "todos somos comunistas".

Esse extremismo, a meu ver ridículo, está tentando confundir as coisas porque é totalmente irrelevante. Antes as facções dentro dos partidos comunistas, socialistas, eram divisões que tinham conseqüências políticas: alguém podia ser expulso de um partido ou podia morrer. Ou seja: o extremismo, as posições distintas, tinha conseqüências. Hoje não têm conseqüências, é um extremismo tão grande como inconseqüente, desprovido de relevância. A mesma coisa acontece com as formas de organização: ou temos as tradicionais de partidos e sindicatos, ou tudo é espontâneo, não pode haver uma organização porque se houver não há democracia direta, e se não há democracia direta não há movimento popular puro. Esse extremismo é totalmente irrelevante, mas gera muitos debates improdutivos.

Há também outro extremismo que é pensar, por um lado, que é necessário tomar o poder e, por outro, idéias como a de Holloway, por exemplo, que diz: "Não,

não temos nada que ver com o poder, não se deve tomar o poder, mas ignorá-lo". Continua sendo muito difícil encontrar um caminho intermediário, e somos vários os que estamos buscando outra via, na qual a questão não é tomar ou não o poder mas transformá-lo, sobretudo a partir de um princípio que é fundamental: em todas as lutas os conflitos são determinados pelas classes ou grupos dominantes. Quando lhes falo do uso contra-hegemônico de um instrumento hegemônico, parto dos termos do conflito, porque não está na agenda política uma transformação global. Ou seja, estamos em um momento, em um período de transição, que é tardio demais para ser pós-revolucionário e prematuro demais para ser pré-revolucionário.

Essa é uma situação que traz em si toda essa tensão e oportunidade criativa que temos para poder construir uma alternativa democrática. Por isso, penso que nessas condições temos de partir dos conflitos. Como se mede hoje o êxito de uma luta? Por sua capacidade de mudar os termos do conflito. Por exemplo, os indígenas têm visto como seu êxito vai de pequenas lutas culturais para a defesa da autodeterminação, da autonomia. Articulam-se as lutas mudando os termos. Essa pluralidade despolarizada que lhes proponho terá muitas conseqüências, e creio que o FSM é um embrião de realidades em que podemos começar a ver algumas dessas despolarizações, pluralidades que são despolarizadas. E aqui concluo minha exposição: se comecei epistemologicamente com a ecologia dos saberes, termino com as pluralidades despolarizadas. Ou seja, o lado político de uma epistemologia dos saberes é a incompletude de propostas políticas e a necessidade de uni-las sem uma teoria geral.

O conceito de pluralidades despolarizadas tem uma série de condições das quais não vou falar aqui, mas tem sobretudo essa necessidade de uma inteli-

bilidade, uma articulação de ações coletivas cada vez maior. Isso está emergindo em muitos movimentos: no movimento feminista, no movimento indígena etc. Há coisas que são totalmente inovadoras. Por exemplo, em meu país, o movimento sindical apóia o movimento gay e este tem muita presença nas manifestações; vinte anos atrás os sindicatos nunca tinham participado de uma marcha de orgulho gay, eram totalmente antigay e faziam uma articulação com a Igreja Católica mais conservadora. Hoje essas articulações são possíveis. Para que possam ser possíveis sem uma teoria geral que diga qual é o mais importante, é necessário o procedimento da tradução.

Trata-se de criar inteligibilidade por meio da argumentação, porque, apesar de todas as dificuldades que enunciamos - um caminho que não é brilhante, que não tem receitas prontas, que é reversível -, é uma das tradições filosóficas mais interessantes. O que acontece com a argumentação: eu estou a ponto de ser convencido por um argumento mas você me diz uma coisa que me ofende e eu saio dali. Quando não temos conhecimento demonstrativo, temos um conhecimento argumentativo. Toda possibilidade de compreensão é boa mas é reversível, porque é preciso conduzi-la de maneira que não nos expulse do processo argumentativo.

E não é fácil, porque há um problema de língua, há um problema de poder de argumentação, há uma história por trás dos movimentos. Por exemplo, em minha prática de levar sindicalistas a falar com as feministas, muitas vezes os sindicatos pensam: "Nós somos o verdadeiro movimento social e toleramos um pouco a presença de vocês". E como passar da tolerância ao respeito mútuo, recíproco? P um processo político, nada se consegue de hoje para amanhã. De fato, a paciência da utopia é infinita.

DEBATE COM O PÚBLICO

Perguntas e comentários³

Queria fazer um comentário sobre essa experiência de complementaridade entre a democracia representativa e a participativa, que o senhor dizia se dar mais no local, e me chama muito a atenção a experiência que temos tido com a campanha continental contra a Alca na América Latina. Nasce no FSM, se desenvolve diante da ameaça da Alca mas, diferentemente do FSM, a campanha continental permite a participação de partidos políticos e tem um pouco as regras das assembléias sociais. A partir daí sucederam muitas coisas, porque as dinâmicas são de fluxo e refluxo. No caso argentino, nos permitiu uma consulta popular de 2 milhões de votos, no Brasil também, mas na Bolívia, a partir do reforço pela busca do Tratado de Livre Comércio Andino (TLC) aparece o eixo político que toma o governo e produz toda a última parte que levou ao governo de Mesa. Na semana passada, em Quito, o movimento indígena, que é um dos que mais têm desenvolvido a luta contra o TLC, nos surpreendeu porque se retirou das negociações pelo tratado que estavam acontecendo na área andina. Parece-me que já é uma luta mais que local e que pode ser pensada nos mesmos termos.

Vou tratar de elaborar a pergunta porque tenho muitas dúvidas. Hoje foi talvez o Boaventura mais moderno e menos inovador que escutei; hoje, talvez pelas questões que apresentou, houve um desperdício da experiência. Eric Wolfe Eric

³ No terceiro dia foi muito difícil coordenar as perguntas com as respostas pelo grande número de intervenções do público, o que levou o professor Boaventura de Sousa Santos a responder algumas de forma particular e outras em conjunto. Em primeiro lugar, apresentamos aqui as intervenções respondidas, e depois as que foram comentadas de maneira geral.

Hobsbawm, quando fazem suas análises sobre o campesinato, dizem que eram anarquistas por natureza, mas é interessante pensar que talvez possam ser vistos como anarquistas por sua experiência na relação com o Estado. Na Argentina – agora falo como participante de assembléias, como cidadão que viveu a experiência desses anos – nossa relação com a democracia representativa é bastante complicada. Quando nos politizamos como pessoas comuns (diria Marcos), temos certas tendências porque aprendemos na relação com o Estado. Alguns trabalhos de pesquisa sobre a contestação na Argentina dizem que em dez anos neoliberais o Estado não deu, em mais de 95% das contestações, nenhum tipo de resposta, salvo a repressão. Isso deixa marcas. Pensar que determinada experiência não tem nada que ver com sua postura e sua aposta em relação à democracia representativa seria em todo caso desconhecer a construção dos movimentos sociais. Nesse sentido, me pareceria normativo demais pensar como deve ser a articulação entre democracia representativa e participativa, e não me animo a dizer aos movimentos sociais por que não são capazes de articular esses dois níveis na procura de um projeto emancipatório. Em todo caso, seria interessante pensar o que está em tensão por baixo dessa relação entre as duas democracias, que na realidade partem de lógicas de organização territorial distintas. Não li isso em sua análise, como funciona a produção do território, porque o Estado tem sua produção territorial mas os movimentos têm outras. Pensemos nos movimentos indígenas, nos movimentos camponeses, na atualidade dos movimentos urbanos que tratam de reconfigurar os espaços. E a política não vive no ar, vive em determinados territórios que se produzem pelos sujeitos. Nesse sentido, parece bastante fraca ou pouco inovadora essa proposta de apostar em uma articulação entre democracia representativa e participativa, em função também dos atores que hoje, em nível global, nacional e local se esforçam por distintas construções do território. Pensemos nas multinacionais, nos Estados fracos, nos distintos movimentos locais etc.

• *Se partirmos de um pressuposto entre ordem e conflito, entre política institucional e o político, em que se institucionaliza o conflito por meio de uma nova ordem, com o que se pode falar de expansão da democracia, em que medida essa articulação que o senhor propõe entre democracia representativa e participativa não pressuporia uma nova regulação?*

• *Queria que pudéssemos nos aprofundar em dois temas: o Estado de Exceção e o outro, que aborrece muito a certos teóricos que padecemos de alguns fundamentalismos, sobre a possibilidade de democratização da relação de exploração, o que é complicado.*

• *Isso que o senhor disse sobre a democracia representativa e sobre a articulação com a participativa é um debate velho que recupera a discussão levantada por Pareto sobre o voto representativo. Ou seja, que a democracia representativa sempre tem a tendência de não respeitar o mandato imperativo, é mais ou menos a essência dessa democracia representar globalmente, e não o mandato imperativo, que falaria de uma prestação de contas do dito mandato. Parece-me que isso que o senhor dizia sobre a prestação de contas na democracia representativa é quase uma contradição em seus termos.*

Respostas do autor

Sobre a primeira pergunta, queria dizer-lhe que de fato é verdade – e de alguma maneira começo a responder a segunda –, é realmente preciso analisar cada vez mais as formas de participação e de articulação popular que estão se organizando no nível global. O problema, para mim, é a sustentabilidade disso. É possível, por exemplo, que as feministas do continente se articulem hoje com as asiáticas – sobretudo da Índia – para algumas contestações e ações políticas locais. E aqui temos visto que a única coisa que pode articular o local com o global, ou seja, a emer-

gência de formas de participação no nível global, é que haja um fundamento, uma razão local para que o movimento seja global. No caso da Alca se vê isso muito claramente. Conseguimos demonstrar que esse projeto global tinha conseqüências locais. Foi possível demonstrar, por exemplo, as conseqüências do Nafta para a agricultura do México. Nem sempre é fácil fazer isso. Em 15 de fevereiro de 2003, quando houve uma manifestação contra a guerra do Iraque, pela primeira vez as feministas dos Estados Unidos conseguiram realizar a mais importante mobilização contra a guerra. Isso é inovador, antes eram outros movimentos que a convocavam: agora foram as feministas que fizeram porque articularam uma agenda local com a global, já que Bush era contra a luta pelos direitos reprodutivos da mulher, contra a legalização do aborto e outras questões, e as feministas conseguiram articular uma luta nacional com a luta global. Isso nem sempre é possível, e é preciso procurar casos em cada país. Quanto mais global for a luta, mais dificuldade existe. Por exemplo, um movimento interessante é o dos povos indígenas contra as represas. Ontem eu falava com uma companheira mapuche e estava lhe dando informações sobre o grande movimento de populações desalojadas por causa de represas que está sendo articulado em vários países: no Brasil é forte, na Índia é forte, e poderíamos organizá-lo aqui também, assim como também articulá-lo com a luta contra a privatização da água; pode-se aí fazer uma articulação muito clara entre o local, o nacional e o global. Nos casos da África e da América Latina há também a questão da dívida.

Continuo com a segunda pergunta, muito interessante. Aceito sua análise. Não sei se estou mais moderno mas talvez menos inovador, porque não quero produzir um conhecimento de vanguarda que crie novidade por novidade. Quero avançar com aquilo que é possível em certo momento, procuro radicalizar as possibilidades do

momento. E talvez não tenha dito tudo: eu me centrei nesse tema da democracia representativa e participativa com todos os problemas que há nele. Mas você tem razão quanto a isso não ser inovador, é bastante antigo. O problema é este: nossas soluções neste momento não são heróicas. Se vocês falarem com os movimentos populares, verão que não falam de socialismo. Alguns dirigentes fazem isso, mas, se a pessoa está morrendo de fome, quer que não haja desperdício não só da experiência mas também do lixo de que se alimenta. Essa é a realidade neste tempo. Então, um pensamento heróico nessas condições é irresponsável - é o que penso de Negri ou de Holloway - porque impede a possibilidade de mudança. Eu quero ser medíocre para radicalizar tudo o que existe e que pode se desenvolver. Uma questão com a qual tenho trabalhado bastante é que nenhuma articulação entre democracia representativa e participativa é possível se não houver uma globalização contra-hegemônica, se não houver uma luta no nível global que faça a sociedade se sentir cada vez mais incômoda na reprodução do capitalismo. Porque, se deixarmos, produzirá mais e mais capitalismo, e cada vez mais perigos. É preciso criar incomodidade, é preciso mudar os termos do conflito. Por isso falei do quadro local e do nacional; não falei da dimensão global, sem a qual isso não tem sentido, mas está presente em todo o meu trabalho a necessidade da globalização contra-hegemônica.

Há outra questão que não mencionei - as possibilidades de participação, as possibilidades que há hoje de coisas novas -, mas que tem uma presença importante em todo o trabalho com os movimentos indígenas. Existem dois livros coletivos meus: um é um trabalho que fizemos na Colômbia, onde desenvolvemos a questão de justiça e a democracia a partir da experiência indígena, com vários capítulos sobre como se criou a justiça própria dos indígenas e como ela se

articula com a justiça nacional". Ou seja: a idéia de que a esquerda é hoje pluricultural. E por isso dizia: como traduzo dignidade e respeito dos indígenas em luta de classes para o sindicato? É preciso traduzir. Algumas feministas no Brasil hoje nunca usam o conceito de emancipação. Falavam de liberação. No Brasil, durante muito tempo, os sindicatos falavam de emancipação social e diziam às mulheres que estavam no movimento sindical, sempre que elas traziam a questão de sexo, de gênero: "Olhe, primeiro vamos conseguir a emancipação social e depois vamos resolver seu problema, o problema principal é o da exploração e os outros vêm depois". Elas se mantiveram hostis à idéia de emancipação social porque era um mecanismo de opressão para elas, de "descrédibilização" de sua luta. Então, vou eliminar o conceito? Não, vou articular, vou traduzir. O trabalho do movimento popular não é tão heróico como se pensa. Muitas vezes 90% é rotina, falar de coisas, escrever documentos, muitas vezes não sabemos o sentido das coisas. Por isso é muito importante a proposta da Universidade Popular dos Movimentos Sociais que estou fazendo, para que, por um lado, os líderes ativistas tenham a possibilidade de reconstruir teoricamente sua atividade a fim de dar-lhe outro âmbito teórico, analítico, inovador e, por outro lado, que os cientistas sociais, artistas e filósofos também se renovem no contato com essa realidade. Parece-me que há muita experiência social a ser resgatada, e talvez haja aqui uma riqueza nos movimentos muito inovadora, e isso talvez o leve a dizer que não tem muito sentido na Argentina buscar uma articulação entre democracia representativa e participativa. Estou pronto para aceitar que você me diga qual é a alternativa, por-

Boaventura de Sousa Santos; Maurício G. Villegas (orgs.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá, Siglo del Hombre, 2001).

que fazer a revolução, a luta armada, não creio que seja possível neste momento.

Sobre a pergunta que menciona Pareto, quero dizer que a democracia representativa tem por natureza problemas talvez incontrolláveis com a prestação de contas, inclusive pela utilização das eleições. Porque, de fato, o que são as eleições livres? Se virmos o que se faz na prática, teremos muitas dúvidas. Quando um presidente como Clinton, dos mais populares, foi eleito só por 25% da população dos Estados Unidos, qual foi sua representatividade? Isso é verdade, mas meu problema é o que temos neste momento. Vivi parte de minha existência na ditadura, vocês também, e sabemos que a diferença não é formal. Esta reunião não seria possível em meu país em 1973. No auditório haveria vários policiais que informariam sobre a minha fala. Em 1973 eu estava ensinando os fundadores da sociologia - Weber, Durkheim e Marx - e escrevia o nome de Marx em português (Marques) porque os policiais não entendiam. Essas são coisas que para a nova geração não têm muito sentido, mas a diferença entre democracia representativa e ditadura não é formal, é muito real. Por isso a democracia representativa é falsa: porque é pouca. Vamos deixar essa luta? Quando falo em Angola ou em Moçambique os contextos são distintos. Mas neste momento, quando os movimentos de libertação são corruptos e é preciso criar alternativas, temos uma destas duas: ou criamos alternativas, dentro do movimento de libertação - que agora é um partido -, ou criamos outros partidos. Vocês têm esse problema aqui, de estar dentro ou fora do justicialismo. É preciso criar uma tensão. Até que ponto? Há países em que esse discurso não tem sentido algum: não há movimentos populares nem uma democracia representativa minimamente crível. Provavelmente, em algumas condições, a democracia representativa é revolucionária. A mera idéia de que haja outros partidos pode levá-lo à

prisão. Então, entre a "descredibilização" total dos partidos em muitos países e a possibilidade de reinventar, é preciso tentar criar um discurso hegemônico a partir de uma contra-hegemonia, criar uma hegemonia alternativa que é: "Essa democracia não nos serve". Por isso falo de uma democracia de baixa intensidade que convive com o fascismo social. Temos duas opções: uma alternativa à democracia, ou uma democracia alternativa. Neste momento não vejo uma alternativa à democracia de alta intensidade que proponho. Por exemplo, outro aspecto do qual não falei é como se faz uma democratização radical. Os seis espaços estruturais são formas de poder que têm de ter uma democratização. Não se democratiza a família como se democratiza a fábrica ou a comunidade. Como democratizamos a democracia? Esse é o desafio. Poderíamos pensar em algo alternativo, se eu aceitar, como diz o colega, que realmente nunca há prestação de contas na democracia representativa. Não vou dizer que nunca houve, nem que em algum país é mais factível que em outros; não posso generalizar; tenho de fazer análises concretas de situações concretas. O que digo é que agora se torna cada vez mais difícil na democracia representativa a prestação de contas, e não vejo alternativa senão o enfrentamento por meio de mecanismos de democracia participativa usando legalidade e ilegalidade, ação direta e ação institucional. Isso não é inovador, mas é o que temos, e já é muito; em muitos países não é possível fazer isso. Para mim, o modelo é o MST do Brasil. Sou tão inovador quanto eles. Não posso avançar mais que a prática mais avançada. Aqui, na Argentina, vejo que ou estamos fora do Estado ou estamos cooptados pelo Estado. Eu venho de outra experiência na qual estamos simultaneamente fora e dentro do Estado: invadimos terras, fazemos contestações ilegais, ocupamos ministérios e, ao mesmo tempo, alguns dos nossos dirigentes estão no governo e vamos ter uma conversa com o governo na qual

o MST decide que não vai criticar Lula na eleição de 2006 se o orçamento para a reforma agrária for dobrado, e assinarão documentos. Isso é possível no Brasil agora, mas não era possível com Fernando Henrique Cardoso: não se pode generalizar. Falei aqui de uma construção teórica suficientemente aberta às diferentes realidades dos países para que ninguém seja escusado de não pensar sobre sua realidade. Esse é um pensamento que nos obriga a pensar nossa realidade, por oposição: isso não me serve, e se não me serve tenho de buscar uma alternativa. É o que aconteceu em meu país, que teve uma revolução em 1974: todos os que estão no governo conservador eram maoístas naquele tempo. Por que se passou de uma extrema esquerda a uma direita? Porque foi realmente um extremismo inconseqüente. Temos de fundamentar nossos avanços com os avanços da prática. Tem sentido hoje um intelectual comprometido com os movimentos, o que é uma posição que estamos inventando e que não é heróica, porque não é nem o intelectual orgânico de Gramsci nem o pensamento de vanguarda que tínhamos.

À pergunta sobre se essa articulação pode se transformar em uma nova regulação, respondo: sem dúvida. No livro sobre reinventar a democracia, por exemplo, falo de uma coisa que é absolutamente chocante para alguns: considerar que o Estado é o mais recente movimento social. Creio que o erro mais dramático da esquerda seja dizer que o Estado é irrelevante, que é totalmente corrupto e que não temos de nos preocupar mais com ele. Penso que é preciso lutar dentro e fora do Estado, não há alternativa. O novo é isto: na regulação, o Estado é um sócio; o que chamamos hoje de "governança" é a armadilha mais recente de toda a ideologia neoliberal. Tenho alguns textos de crítica radical a isso, porque esvazia todos os conflitos sociais em nome de uma forma de regulação que possui várias alternativas. Uma delas é que o Estado não deve compartilhar a regulação,

já que há institutos públicos ou organizações privadas que exercem a regulação social'. É uma visão extrema: por exemplo, a regulação das escolas no Texas. Há gente da esquerda crítica da América do Norte (como Charles Sabel) que pensa que essa é a solução. A meu ver, é uma armadilha, porque o que é mais persistente? É a idéia de que o cidadão individualmente ou mesmo organizado tem no máximo a capacidade de distinguir um problema, mas nunca a capacidade de propor uma solução, porque a solução vem dos profissionais, da política e do conhecimento científico. A profissionalização da política mais o conhecimento técnico-científico está tirando as pessoas dessa cidadania bloqueada. Ai, sim, há realmente um processo de nova regulação.

Em relação ao Estado de Exceção, o fascismo social está eliminando os direitos sociais e econômicos, é o resultado do desmoronamento dos direitos sociais, e neste momento há também um ataque aos direitos civis e políticos. Já não são somente os sociais e econômicos, são todos. E nesse novo Estado de Exceção, tal como há política democrática e fascismo social, não há suspensão das liberdades, a Constituição está em vigor, mas há um novo Estado de emergência que se assenta na idéia de que sua legitimidade se baseia hoje na governabilidade, ou seja, na possibilidade de governar sociedades que são cada vez mais ingovernáveis. Está se criando a idéia de que o governo tem de se defender de atores hostis que estão fora e dentro do sistema, e podem ser cidadãos ou organizações – o que se chama de inimigo interno. Surge um direito penal do inimigo (já teorizado na Alemanha) totalmente distinto do direito penal dos cidadãos. Toda a legislação antiterrorista é parte desse processo de atuar

Ver Boaventura de Sousa Santos; César Rodríguez-Garavito (orgs.), *Law and Globalization from Below* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005).

contra o inimigo interno. A outra dimensão são os novos serviços secretos nos diferentes países e o controle dos dados pessoais. Hoje não podemos enviar um correio eletrônico e pensar que ele não vai ser observado por um controle global, que busca palavras-chave nos nossos e-mails, e, se alguma delas se articula com outra, nosso e-mail vai demorar um pouco mais de tempo, porque vai ser verificado primeiro de maneira eletrônica e depois de maneira manual. Essa é outra forma de luta contra a privacidade que ostenta o novo Estado de Exceção. O terceiro aspecto é o crescimento das políticas privadas, os bairros fechados. A divisão das cidades entre "zonas civilizadas" e "zonas selvagens" é uma forma de fascismo social. O mesmo Estado e a mesma polícia nos mata nas "zonas selvagens" e ajuda nosso filho a atravessar a rua nas "zonas civilizadas"; facilitam e reprimem com o mesmo treinamento e o mesmo Estado. Essa é, para mim, outra forma de Estado de Exceção, porque há articulações contra os direitos humanos entre polícias privadas e polícia pública. Na Espanha há 100 mil policiais privados e 40 mil públicos e as articulações entre as polícias privada e pública estão crescendo cada vez mais, não estamos longe de todos os cidadãos nas zonas civilizadas das cidades terem seus guarda-costas, sua polícia privada. Se continuarmos com essa economia e sociedade de mercado, com desigualdades brutais, vamos ter de fato essa repressão, pois as ações hostis podem vir de dentro do Estado. Em muitos países há juízes progressistas, advogados populares, gente que está tentando lutar contra a corrupção e que são expulsos de seus trabalhos. Neste continente, mudar a Corte Suprema é um costume. Na Itália, depois da luta contra a corrupção por parte dos juízes, houve um ataque total à atividade judicial, no qual Berlusconi tentou promulgar uma lei que impede aos juízes fazer "interpretações criativas" da lei. O 'que quer dizer isso? Que não podem utilizar o direito para lutar

por uma justiça social, pela cidadania, pela democracia. Essas são algumas das dimensões que vejo na emergência do Estado de Exceção que também não está teorizado, e que não existe somente em nível nacional, existe em nível global. As leis antiterroristas são hoje parte das condicionalidades do Banco Mundial e do FMI: temos de privatizar a economia, conseguir aprovar leis de patentes e agora leis antiterroristas, e é por isso que Paul Wolfowitz foi designado presidente do Banco Mundial. Aqui há uma articulação entre o global e o local. Como lutar contra isso? Temos de conduzir uma luta nacional e uma luta global. Nessas diferenças que houve nos movimentos sobre como analisar o Banco Mundial, houve uma divisão dentro do FSM entre os que pensavam que o Banco Mundial poderia ser democratizado no sistema das Nações Unidas e outros que diziam que nunca o seria e que devíamos lutar pela sua eliminação. Hoje só a segunda opção tem sentido.

Perguntas do público

Querida que aprofundasse um pouco em um tema que mencionou mas não desenvolveu: os direitos humanos, sobretudo em sua matriz exclusivamente ocidental e individual, e também nessa idéia de que os perpetradores dos direitos humanos são vistos só em nível de Estados nacionais.

Por haver poucas certezas há muito a esclarecer, muitas perguntas, e a articulação de que você falava entre os movimentos sociais e os partidos políticos para mim seria como voltar a uma certeza que pode estar esgotada para muitas experiências dentro da Argentina e da América Latina, pelo menos como corrente de pensamento. Hoje na Argentina há uma série de articulações entre os movimentos sociais e os partidos políticos; pareceu até ser mais hegemônica no campo popular essa articulação ligada, por um lado, ao oficialis-

mo ou ao Estado e, por outro, a partidos de esquerda, mas também continua sendo - ainda que hoje pareça mais invisibilizado - o processo que se foi forjando durante a década de 1990 em diferentes grupos que nasceram nos bairros, em movimentos camponeses, que retomaram lutas anteriores mas de outra maneira. É o que é hoje o movimento camponês de Córdoba, a União dos Trabalhadores Sem Terra de Mendoza, o Mocase (Movimento Campesino de Santiago del Estero), ou em direitos humanos a renovação do Hijos que surgiu há dez anos como um grupo de jovens que começou a se organizar de maneira diferente, fora das lógicas dos partidos políticos. São as novas formas de organização um pouco mais horizontais ou mais democráticas, e todo esse processo que floresceu depois de 19 e 20 de dezembro". Continua havendo articulações que não passam pelos partidos políticos. Por exemplo, os camponeses com alguns movimentos de desempregados, pequenos emergentes que não são hegemônicos mas estão acontecendo, ou as assembléias de bairros, que hoje estão em refluxo total. No interior houve diversas articulações que ainda não são conhecidas mas que existem e precisam ser resgatadas. Para mim, os partidos políticos soam como um filho dileto da modernidade, por sua própria lógica que não permite uma articulação com o movimento social porque sempre quer submetê-lo. Pensando no tema do poder e da prática política que muda quando se chega ao poder, vimos a experiência do Equador, a Conaie (Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador) e o Pachakutik, que hoje estão divididos e desarticulados. Luis Macas, o novo presidente da Conaie, disse em seu discurso de posse: "Temos*

-
- Hijos (Hijos por la Identidad, la Justicia, contra el Olvido y el Silencio - Filhos pela Identidade, pela Justiça, contra o Esquecimento e o Silêncio) - organização de direitos humanos criada em 1994, na Argentina, formada basicamente por filhos de pessoas atingidas de alguma maneira pela repressão (prisão, exílio, desaparecimento). (N. T.)
 - De 2001. No dia 21 houve a edosão do "Que se vayan todos". (N. T.)

de voltar a nossas fontes, a construir as comunidades a partir da base, da autonomia". Hoje não estão participando do movimento popular do Equador como antes, e haviam sido os criadores dele. Por outro lado, não afirmo que não existe o Estado ou que ele é irrelevante; existe e tem políticas a favor ou contra os movimentos. Os zapatistas propuseram em certo momento fóruns da reforma do Estado, discutem com ele, mas também vão gerando esses processos de construção da autonomia, como Los Caracoles (municípios autônomos), a justiça própria, a educação própria, por aí afora. Talvez eu possa pensar nas experiências de poder local a partir do processo eleitoral, movimentos sociais que ganham municípios e os administram, mas me parece muito difícil pensar nessa articulação de modo emancipatório em nível nacional, quando se fala que é preciso tomar o poder para a partir daí conseguir mudar. E com respeito a esses espaços de dominação que o senhor mencionava, se formos esperar que o Estado mude, não se vai chegar nunca a mudá-los.

■ *Minha pergunta tem que ver com o impacto político do FSM, e queria saber o que pensa sobre como participar na renovação de nossa relação com o político, por um lado, e excluir os partidos políticos, por outro. Isso não representa uma ameaça para a "descrédibilização" dessa articulação entre a esfera política e a dos movimentos sociais?*

■ *Querida perguntar sobre a utilização de instrumentos hegemônicos com fins contra-hegemônicos, e o caso dos zapatistas no México, o caso de Chávez na Venezuela e o do PT no Brasil.*

■ *Querida perguntar a respeito dessa articulação entre movimentos sociais e partidos políticos e também outros setores que têm capacidade de incidência ou poder de decisão no que é a transformação de uma política, a respeito de quais são os instrumentos ou as experiências conhecidas além do FSM, de espaços de articulação alternativa que possam ter*

sido construídos e aos quais possamos nos remeter para pensar experiências próprias. Entendo, a partir do que o senhor vem dizendo, que existe a possibilidade de articular políticas com potencial emancipatório, o que, a meu ver, pode ser hoje uma política de reforma agrária que poderíamos pensar de maneira diferente, e não só fazer a interpelação para o campo popular. Parece-me também que teríamos de começar a pensar uma ação forte rumo aos partidos políticos como estrutura, ou seja, como funcionam e qual é o papel que poderiam chegar a prestar ao projeto a que estamos nos propondo.

Faço a última pergunta: duas questões. A primeira é sobre a diferença que tinha o movimento sindical em sua demanda aos setores privados e em sua demanda ao Estado, que apareciam como muito claras e diferentes e que hoje não são vistas dessa forma nos movimentos sociais. Eu me pergunto se isso não tem que ver com essa preocupação que aparece sobre resgatar o Estado da colonização que sofreu por parte dos interesses privados, e se isso tem volta. A outra questão é sobre o Estado como único gerador de direitos sociais; eu me perguntava se não havia aí, novamente, essa falácia de tomar uma parte pelo todo, porque na América Latina há uma série de experiências de formas societárias não-estatais, regionais, que têm gerado direitos e justiça desde o século XIX, como as repúblicas independentes negras no Brasil, os movimentos indígenas etc. Se não há aí uma forma de pensar o que faz o Estado nacional como universal.

Respostas do autor

As questões agora são cada vez mais complicadas. O assunto é como se pode fazer um uso contra-hegemônico dos direitos humanos (DH). Creio que os DH foram parte da Guerra Fria, são monoculturais porque sua concepção da natureza e do indivíduo é uma concepção ocidental. Não há, de fato, direitos humanos universais, que são

sentidos por todas as diferentes culturas do mundo como seus. A Declaração Universal foi produzida por um grupo muito pequeno de países, e sua universalidade é falsa no sentido sociológico, político e cultural. O que me choca mais no FSM, por exemplo, é que muitos movimentos que lutam contra a globalização neoliberal não formulam suas lutas em termos de DH. Quando falávamos disso na Índia, muitos movimentos de lá nos diziam: "Veja, os DH são mais uma armadilha ocidental". A linguagem dos DH é uma das linguagens sobre a dignidade humana, e não vou descartá-la, mas tenho de fazer uma ecologia de concepções de dignidade, e de concepções no nível cultural. Existe a concepção de *umma*, que é a comunidade do Corão, do Islã; e a concepção do *dharma* no hinduísmo, que é uma concepção de organização e integração cósmica, muito parecida com as concepções indígenas da natureza e do homem no cosmos, como a Pachamama. Há um trabalho de tradução intercultural que temos de fazer entre os DH e outras concepções de dignidade humana. Os DH são individuais e é preciso que haja uma luta pelos DH coletivos. Os povos indígenas lutam há trinta anos por uma declaração das Nações Unidas sobre seus direitos coletivos e não conseguiram nada até agora, porque de acordo com a ONU houve uma autodeterminação dos países coloniais nos processos de independência: como já não há colonialismo político, já não é necessária a autodeterminação. Os indígenas contestam, dizendo: "Nossa autodeterminação não inclui a idéia de independência, não queremos ser independentes, queremos nossa autodeterminação e nosso território". E não conseguem porque os Estados se opõem; esse é outro trabalho contra-hegemônico que é preciso fazer. O outro trabalho é que as práticas hegemônicas dos DH denunciam muitas violações para ocultar outras maiores: eu lhes dou o exemplo dos soldados americanos torturadores na prisão de Abu Ghraib, vistos em todas as televisões, para ocultar a

maior violação dos DH que foi a invasão do Iraque. Denunciam uma violação para ocultar outra muito maior, mais maciça. Por último, não há deliberação democrática sem negociação das regras da deliberação. Os países periféricos e semiperiféricos não participaram do esboço dos DH. Por exemplo, o direito ao desenvolvimento proposto pelos africanos foi ignorado durante anos. Os DH, em sua imensa seletividade, nunca discutem os planos do Norte, dos países desenvolvidos do Centro, sobre o desenvolvimento, que é realmente uma grande tecnologia para impedir o desenvolvimento. O problema dos DH não é o Sul, é o Norte, é uma violação inqualificável dos direitos. Os processos de privatização da água são uma violação maciça dos DH, mas se falarmos disso na Federação Internacional dos DH vão dizer que somos radicais, que isso não é uma violação dos DH. Ou seja: há muito sofrimento humano que não conta como violação dos DH, há muito sofrimento humano injusto que se considera um legítimo custo social. Isso é o uso hegemônico dos DH, e há muitos movimentos que já não usam mais esses conceitos. Outros estão tentando fazer o que proponho, uma reconstrução multicultural contra-hegemônica dos DH. E, além disso, os DH são muito ocidentais, porque há coisas que não ocorrem em outra cultura. Por exemplo, essa falsa simetria entre direitos e deveres: sempre falamos de direitos humanos, nunca de deveres humanos. Se se concedem direitos àqueles dos quais se podem exigir deveres. Por isso a natureza não tem direitos, porque não tem deveres, e as futuras gerações não têm direitos porque também não têm deveres. Isso é impossível no hinduísmo, esse dualismo não existe. Mas o hinduísmo também tem problemas com a dignidade humana, como o fato de não ver a questão individual, a autonomia individual, que é também um aspecto fundamental dos DH: nunca vi uma sociedade sofrer, os sofrimentos são sempre nos corpos e indivíduos. Todas as concepções sobre

dignidade humana são incompletas, é preciso fazer um trabalho multicultural.

Sobre a questão das mudanças nas articulações, de novo a experiência argentina - e esse é o problema hoje na teoria social - mostra que não devemos generalizar nunca, inclusive essa Epistemologia do Sul que estamos tentando desenvolver pode entrar na armadilha de querer generalizar demais. Não se pode fazer isso, porque houve situações em que partidos interessantes emergiram de movimentos sociais - o PT do Brasil, por exemplo -, outras em que movimentos sociais produziram novos partidos - o Pachakutik no Equador -, mas aqui na Argentina a crise social não produziu um novo partido articulado com os movimentos. O que vocês têm de analisar é: por que não ocorreu aqui? É preciso fazer o diagnóstico e tentar uma luta, porque os partidos têm de ter credibilidade, devem ampliar a agenda política. Senão essa articulação fica muito difícil. E, claro, não tive tempo de analisar uma coisa que você propõe e é fundamental: a articulação movimento/movimento. A obrigação de um cientista social comprometido com os movimentos é credibilizar as articulações e tentar que elas se sustentem, se ampliem, se densifiquem, e para isso é necessário manter a luta política da pluralidade, mas despolarizada no sentido de não dizer: "Já não quero mais falar com você porque você é meu inimigo". O capitalismo vive da possibilidade de que as classes populares confundam os inimigos e pensem que o que está mais próximo é o mais importante como inimigo; de fato, quase nunca é. Não digo que não será possível acontecer uma idéia de revolução, e além disso penso que vai acontecer mais cedo ou mais tarde, quando vejo países onde cada vez mais o Estado se destrói por dentro: fala-se de uma divisão do Equador em dois, fala-se de uma divisão da Bolívia em duas; o Estado está em uma situação muito frágil. Perguntei a Evo Morales o que ele vai dizer quando

quiserem dividir a Bolívia, e perguntei a Nina Pacari - uma líder indígena do Pachakutik - o que vai decidir se houver uma tentativa de dividir o Equador, e lhe digo: os indígenas querem a identidade nacional. É contraditório, porque esses países não são viáveis como estão, mas sabem que com uma divisão vai ser ainda pior, ainda mais com as divisões internas que têm. O Pachakutik é fraco porque Luis Macas - que é um grande político, criador da Universidade dos Povos Indígenas - tem hoje problemas com a atual direção da Conaie⁶, e por sua vez esta não se articula bem com a Cofenaie (Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana) porque, assim como há um conflito entre Guayaquil e Quito na sociedade burguesa, há também um conflito entre os indígenas da selva e os indígenas andinos. A Coica (Confederação de Organizações Indígenas da Bacia* Amazônica), por exemplo, tem uma relação muito tensa com a Conaie, e então no FSM o espaço indígena foi organizado pela Coica, a participação da Conaie foi muito fraca, e do movimento indígena brasileiro também. É a realidade, os movimentos estão divididos, é preciso lutar pela união, ainda que não seja fácil. E você tem razão quando diz que há uma distinção para além da que existe entre ação direta e ação institucional: é a questão da dupla institucionalidade. Se vocês lerem os dois textos maravilhosos de Lenin e Trotski sobre o poder dual na Revolução Russa, verão duas análises diferentes, no período 1905-17: uma dupla institucionalidade entre os soviets e o governo. E é também o caso dos zapatistas com Los Caracoles e as Juntas de Bom Governo": é uma

⁶ Luis Macas foi eleito recentemente presidente da Conaie.

Bacia: em espanhol, Cuenca. (N. T.)

As Juntas de Bom Governo, sediadas em Los Caracoles, resolvem problemas em comunidades, implementam as decisões zapatistas e intermedeiam as relações entre zapatistas e não-zapatistas e também com organismos nacionais e internacionais. (N. T.)

institucionalidade, um município de fato, mas totalmente fora do Estado; ao contrário, em Oaxaca, há municípios indígenas que são reconhecidos pelo Estado e proclamados segundo os usos e costumes indígenas. Um tema fundamental na democracia de alta intensidade é a questão da interculturalidade. Por exemplo, ver se as autoridades tradicionais da África - é um debate do qual participo em Moçambique - podem ser consideradas elementos de uma democracia alternativa, porque se trata de uma modernidade alternativa que tem como característica a resistência dos países africanos à globalização neoliberal. O tradicional é hoje o moderno africano que não pode ser globalizado. As assembleias tradicionais africanas, as autoridades indígenas, não podem ser globalizadas, têm seu território e um conceito forte dele. Há uma criatividade nessa dupla institucionalidade que vai aparecendo, e ela pode ser democrática mas constituir também a secessão de um país. Muitos países estão à beira de se dividir. Na África isso é muito freqüente: a Nigéria, um país tão rico em petróleo e pobre em tudo o mais, está nessa situação.

A terceira pergunta é sobre o impacto político do FSM. O interessante aí é ver que em alguns países e em algumas circunstâncias é possível uma articulação inovadora entre partidos e movimentos. Provavelmente na Argentina não, mas, por exemplo, no Fórum de Mumbai houve partidos que tiveram um papel importantíssimo na organização dos movimentos sociais e, quando se pensou nesse fórum, a idéia era que havia um perigo porque na Índia tudo é diferente. Queríamos movimentos sociais autônomos, totalmente independentes, e na Índia provavelmente eles foram dominados por partidos que têm frentes de massas. Os partidos tiveram lá um papel importantíssimo na articulação: você imagina trazer ao FSM de Mumbai 33 mil pessoas do movimento local de *dalits* (a casta dos intocáveis) sem uma organiza-

ção por trás? Claro que houve partidos políticos por trás: comunistas, socialistas, gandhianos, que são adeptos de uma luta política legal ou ilegal mas pacífica. E os movimentos que não querem rechaçar a luta armada ficaram em um fórum social alternativo chamado Mumbai Resistente, do outro lado da rodovia. Creio que o FSM agora pode ajudar as articulações; o grande problema do Fórum de Caracas é que muita gente está preocupada em não haver autonomia se Chávez quiser controlar o FSM. Penso que é um problema que deve ser resolvido, mas estava mais preocupado em saber se em Marrocos - que é uma ditadura - o rei ia deixar que houvesse um FSM autônomo, e minha suposição certa: o rei de Marrocos disse não - sobretudo em janeiro - para que não houvesse uma confrontação com o Fórum Econômico Mundial de Davos. Queremos criar uma autonomia, mas é muito difícil. Na Europa também há partidos em que se consegue, por exemplo, uma articulação muito interessante com movimentos sociais. Curiosamente, o partido comunista italiano, que decidiu se manter fiel ao comunismo e se chama Refundação Comunista, faz o trabalho mais criativo com os movimentos sociais na Itália hoje: quando se realizou o último congresso do partido, no último dia não foram os dirigentes partidários que falaram mas sim os dirigentes de movimentos sociais. Outros partidos que se dizem mais próximos dos movimentos vão mais longe ainda. Aqui há um campo que não se esgota, e isso de alguma maneira se articula com o que dizia dos zapatistas: há coisas que são em sua origem revolucionárias mas têm uma forte dimensão reformista, e são ainda mais complexas, porque são reformistas quando querem - os acordos de San Andrés - e, quando querem, têm dupla institucionalidade - como em Los Caracoles e nas Juntas de Bom Governo. Um movimento forte tem hoje essa flexibilidade, que para mim é o mais interessante: não há dogmatismo. Devemos lutar segundo

as oportunidades e ter os olhos bem abertos para saber onde estão, porque senão veremos passar as oportunidades. O que hoje é possível amanhã já não é. *Carpe diem*, aproveite a oportunidade.

A respeito da articulação de movimentos sociais, ela pode sim se realizar, e devemos saber quais são as articulações em que há mais possibilidade de ocorrer uma transformação política em relação a outras. A reforma agrária é um debate interessantíssimo na América Latina, porque os sociólogos de esquerda estão divididos: alguns dizem que já não é necessária, que houve mudanças (com nomes que foram muito influentes, como Zander Navarro), e outros dizem o contrário. O problema é articular lutas; por exemplo, neste momento no Brasil é importante a articulação de coisas elementares: proponho aos estudantes que façam teses sobre água e sobre terra, os grandes conflitos que vão emergir, é uma bomba-relógio em muitos países, como a Colômbia e o Brasil. Três movimentos lutam pela terra, mas estão totalmente separados: movimentos camponeses como os Sem Terra, movimentos indígenas, e o movimento dos afro-colombianos ou afro-brasileiros dos quilombos. E aqui a colega tem razão: há territorialidades autônomas onde se criaram realmente possibilidades novas de proteção social, há direitos civis e políticos autônomos. Há outros exemplos interessantes, como as Comunidades de Paz na Colômbia, quando em meio à violência vários povoados - o mais famoso é San José de Apartadó, em Antioquia - fazem uma coisa inovadora (talvez vocês tenham tido algo assim em 2001; nós, em Portugal, tivemos algo parecido durante a Revolução dos Cravos, em 1974), que são as constituições locais: as pessoas se juntam e organizam uma constituição local de paz, em que os comerciantes, as próprias pessoas se recusam a ter qualquer relação com atores armados, o Exército, a

guerrilha e os paramilitares; as mulheres, por exemplo, são proibidas de fazer sexo com eles, há um boicote total à força armada. Assim se criaram as Comunidades de Paz, que são muitas na Colômbia e que mantêm, além disso, uma aliança global. Aqui temos uma alternativa institucional. O que estou dizendo é que essas alternativas necessitam, para sua sustentabilidade, de um Estado que não seja totalmente repressivo. Algumas Comunidades de Paz foram destruídas porque o Exército entrou e disse que não podiam continuar. É preciso ver também aí se o direito não é repressivo demais. Por outro lado, isso não se sustenta sem uma globalização contra-hegemônica, sem a solidariedade internacional; os dirigentes de San José de Apartadó foram à Europa, visitaram parlamentares, viajaram para os Estados Unidos e os convidaram a visitar a cidade, e então vieram senadores e deputados dos Estados Unidos e Europa visitar as Comunidades de Paz, o que teve um impacto enorme e, durante muito tempo, evitou os massacres. Penso que é possível criar essa dupla institucionalidade. Minha luta contra o desperdício da experiência é exatamente isto: lutar quando há condições dentro do Estado; trabalhar e lutar sempre fora do Estado; poder criar situações de poder dual ou dupla institucionalidade sempre, porque neste momento a privatização do Estado é, não digo irreversível - nós, sociólogos, somos muito bons para "prever" o passado, nunca o futuro -, mas importante. Pode ser que haja uma luta democrática, que o Estado termine com uma implosão total: não sabemos o que vai acontecer, mas hoje não há Estado e sim Estados distintos em diferentes países com realidades totalmente distintas. Não posso comparar facilmente o Estado da Argentina com o Estado de Moçambique ou mesmo com o da Colômbia. São coisas distintas e é preciso ver as possibilidades de alternativas. O importante é ver que essa ampliação do presente - para não desper-

diçar experiências - nos permite ser mais inclusivos nas possibilidades de luta e, quanto mais inclusivos somos, mais possibilidades temos de aproveitar as alternativas. Muito obrigado.

Sobre o autor

Boaventura de Sousa Santos nasceu em Coimbra (Portugal), em 1940. É doutor em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale, professor catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e professor visitante da University of Wisconsin-Madison Law School. Dirige o Centro de Documentação 25 de Abril e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Intelectual sobrevivente da ditadura de Salazar e construtor de um novo país, é um dos idealizadores do Fórum Social Mundial. Alguns títulos publicados no Brasil:

Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade (São Paulo, Cortez, 1995).

A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência (São Paulo, Cortez, 2000).

Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002).

Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado (São Paulo, Cortez, 2004).

O Fórum Social Mundial: manual de uso (São Paulo, Cortez, 2005).

Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005).

Um discurso sobre as ciências (4. ed., São Paulo, Cortez, 2006).

A gramática do tempo: para uma nova cultura política (São Paulo, Cortez, 2006).

A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade (2. ed., São Paulo, Cortez, 2006).