

ENCARTE CLACSO

CADERNOS DA AMÉRICA LATINA X



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Os *Cadernos de Pensamento Crítico Latino-americano* constituem uma iniciativa do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) para a divulgação de alguns dos principais autores do pensamento social crítico da América Latina e do Caribe: Ruy Mauro Marini (Brasil); Agustín Cueva (Equador); Álvaro García Linera (Bolívia); Celso Furtado (Brasil); Aldo Ferrer (Argentina); José Carlos Mariátegui (Peru); Pablo González Casanova (México); Suzy Castor (Haiti); Marilena Chauí (Brasil); Florestan Fernandes (Brasil); Orlando Fals Borda (Colômbia); Mayra Paula Espina Prieto (Cuba); Edelberto Torres Rivas (Guatemala); René Zavaleta Mercado (Bolívia); Rodolfo Stavenhagen (México); Milton Santos (Brasil); Silvio Frondizi (Argentina); Gerard Pierre-Charles (Haiti); Aníbal Quijano (Peru); e Juan Carlos Portantiero (Argentina) entre outros. Os *Cadernos de Pensamento Crítico Latino-americano* são publicados no jornal *La Jornada* do México e nos *Le Monde Diplomatique* da Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Espanha e Peru.

CLACSO é uma rede de 228 instituições que realizam atividades de pesquisa, docência e formação no campo das ciências sociais em 25 países: www.clacso.org

Coordenação editorial: Emir Sader

Por que é que Cuba se transformou num problema difícil para a Esquerda?

Boaventura de Sousa Santos*

Esta pergunta pode parecer estranha e muitos pensarão que a formulação inversa talvez fizesse mais sentido: por que é que a esquerda se transformou num problema difícil para Cuba? De facto, o lugar da revolução cubana no pensamento e na prática de esquerda ao longo do século XX é incontornável. E é-o tanto mais quanto o enfoque incidir menos na sociedade cubana, em si mesma, e mais no contributo de Cuba para as relações entre os povos, tantas foram as demonstrações de solidariedade internacionalista dadas pela revolução cubana nos últimos cinquenta anos. É possível que a Europa e a América do Norte fossem hoje o que são sem a revolução cubana, mas já o mesmo se não pode dizer da América Latina, da África e da Ásia, ou seja, das regiões do planeta onde vive cerca de 85% da população mundial. A solidariedade internacionalista protagonizada por Cuba estendeu-se, ao longo de cinco décadas, pelos mais diversos domínios: político, militar, social e humanitário.

O que é “esquerda” e o que é “problema difícil”?

Apesar de tudo, penso que a pergunta a que procuro responder neste texto faz sentido. Mas antes de tentar uma resposta, são necessárias várias precisões. Em primeiro lugar, a pergunta pode sugerir que foi apenas Cuba que evoluiu e se tornou problemática ao longo dos últimos cinquenta anos e que, pelo contrário, a esquerda que a interpela hoje é a mesma de há cinquenta anos. Nada mais falso. Tanto Cuba como a esquerda evoluíram muito neste meio século e são os desencontros das suas respectivas evoluções que criam o problema difícil. Se é verdade que Cuba procurou activamente mudar o cenário internacional de modo a tornar mais justas as relações entre os povos, não é menos verdade que os condicionamentos externos hostis em que a revolução cubana foi forçada a evoluir impediram que o potencial de renovação da esquerda que a revolução detinha em 1959 se realizasse plenamente. Tal facto

fez com que a esquerda mundial se renovasse nos últimos cinquenta anos, não com base no legado da Revolução Cubana, mas a partir de outros referentes. A solidariedade internacional cubana manteve assim uma vitalidade muito superior à solução interna cubana.

Em segundo lugar, devo precisar o que entendo por “esquerda” e por “problema difícil”. Esquerda é o conjunto de teorias e práticas transformadoras que, ao longo dos últimos cento e cinquenta anos, resistiram à expansão do capitalismo e ao tipo de relações económicas, sociais, políticas e culturais que ele gera, e que assim procederam na crença da possibilidade de um futuro pós-capitalista, de uma sociedade alternativa, mais justa, porque orientada para a satisfação das necessidades reais das populações, e mais livre, porque centrada na realização das condições do efectivo exercício da liberdade. A essa sociedade alternativa foi dado o nome genérico de socialismo. Defendo que para esta esquerda, cuja teoria e

prática evoluiu muito nos últimos cinquenta anos, Cuba é hoje um “problema difícil”. Para a esquerda que eliminou do seu horizonte o socialismo ou o pós-capitalismo, Cuba não é sequer um problema. É um caso perdido. Dessa outra esquerda não me ocupo aqui.

Por “problema difícil” entendo o problema que se posiciona numa alternativa a duas posições polares a respeito do que questiona, neste caso, Cuba. As duas posições rejeitadas pela ideia do problema difícil são: Cuba é uma solução sem problemas; Cuba é um problema sem solução. Declarar Cuba um “problema difícil” para a esquerda significa aceitar três ideias: 1) nas presentes condições internas, Cuba deixou de ser uma solução viável de esquerda; 2) os problemas que enfrenta, não sendo insuperáveis, são de difícil solução; 3) se os problemas forem resolvidos nos termos de um horizonte socialista, Cuba poderá voltar a ser um motor de renovação da esquerda, mas será então uma Cuba diferente, construindo um socialismo diferente do que fracassou no século XX, e, desse modo, contribuindo para a urgente renovação da esquerda. Se não se renovar, a esquerda nunca entrará no século XXI.

A resistência e a alternativa

Feitas estas precisões, o “problema difícil” pode formular-se do seguinte modo: Todos os processos revolucionários modernos são processos de ruptura que assentam em dois pilares: a resistência e a alternativa. O equilíbrio entre eles é fundamental para eliminar o velho até onde é necessário e fazer florescer o novo até onde é possível. Devido às hostis condições externas em que o processo revolucionário cubano evoluiu – o embargo ilegal por parte dos EUA, a forçada solução soviética nos anos setenta, e o drástico ajustamento produzido pelo fim da URSS nos anos noventa – esse equilíbrio não foi possível. A resistência acabou por se sobrepor à alternativa. E, de tal modo, que a alternativa não se pôde expressar segundo a sua lógica própria (afirmação do novo) e, pelo contrário, submeteu-se à lógica da resistência (a negação do velho).

Deste facto resultou que a alternativa ficou sempre refém de uma norma que lhe era estranha. Isto é, nunca se transformou numa verdadeira solução nova, consolidada, criadora de uma nova hegemonia e, por isso, capaz de desenvolvimento endógeno segundo uma lógica interna de renovação (novas alternativas dentro da alternativa). Em consequência, as rupturas com os passados sucessivos da revolução foram sempre menos endógenas que a ruptura com o passado pré-revolucionário. O carácter endógeno desta última ruptura passou a justificar a ausência de rupturas endógenas com os passados mais recentes, mesmo quando consabidamente problemáticos.

Devido a este relativo desequilíbrio entre resistência e alternativa, a alternativa esteve sempre à beira de estagnar e a sua estagnação pôde ser sempre disfarçada pela continuada e nobre vitalidade da resistência. Esta dominância da resistência acabou por lhe conferir um “excesso de diagnóstico”: as necessidades da resistência puderam ser invocadas para diagnosticar a impossibilidade da alternativa. Mesmo quando factualmente errada, tal invocação foi sempre credível.

O carisma revolucionário e o sistema reformista

O segundo vector do “problema difícil” consiste no modo especificamente cubano como se desenrolou a tensão entre revolução e reforma. Em qualquer processo revolucionário, o primeiro acto dos revolucionários depois do êxito da revolução é evitar que haja mais revoluções. Com esse acto começa o reformismo dentro da revolução. Reside aqui a grande cumplicidade – tão invisível quanto decisiva – entre

revolução e reformismo. No melhor dos casos, essa complementaridade é conseguida por uma dualidade – sempre mais aparente que real – entre o carisma do líder, que mantém viva a permanência da revolução, e o sistema político revolucionário, que vai assegurando a reprodução do reformismo. O líder carismático vê o sistema como um confinamento que lhe limita o impulso revolucionário e, nessa base, pressiona-o à mudança, enquanto o sistema vê o líder como um fermento de caos que torna provisórias todas as verdades burocráticas. Esta dualidade criativa foi durante alguns anos uma das características da Revolução Cubana.

Com o tempo, porém, a complementaridade virtuosa tende a transformar-se em bloqueio recíproco. Para o líder carismático, o sistema, que começa por ser uma limitação que lhe é exterior, passa com o tempo a ser a sua segunda natureza e, com isso, passa a ser difícil distinguir entre as limitações criadas pelo sistema e as limitações do próprio líder. O sistema, por sua vez, sabe que o êxito do reformismo acabará por corroer o carisma do líder e autolimita-se para que tal não ocorra. A complementaridade transformase num jogo de auto-limitações recíprocas. O risco é que, em vez de desenvolvimentos complementares, ocorram estagnações paralelas.

A relação entre carisma e sistema tende a ser insustável ao longo do tempo e isso é particularmente assim em momentos de transição.¹ O carisma, em si mesmo, não admite transições. Nenhum líder carismático tem um sucessor carismático. A transição só pode ocorrer na medida em que o sistema toma o lugar do carisma. Mas, para que tal suceda, é preciso que o sistema seja suficientemente reformista para lidar com fontes de caos muito diferentes das que emergiam do líder. A situação é dilemática sempre e quando a força do líder carismático tenha objectivamente bloqueado o potencial reformista do sistema.

Este vector do “problema difícil” pode resumir-se assim: o futuro socialista de Cuba depende da força reformista do sistema revolucionário; no entanto, tal força é uma incógnita para um sistema que sempre fez defender a sua força da força do líder carismático. Este vector da dificuldade do problema explica o discurso de Fidel na Universidade de Havana em 17 de Novembro de 2005.²

As duas vertentes do “problema difícil” – desequilíbrio entre resistência e alternativa e entre carisma e sistema – estão intimamente relacionadas. A prevalência da resistência sobre a alternativa foi simultaneamente o produto e o produtor da prevalência do carisma sobre o sistema.

Que fazer?

A discussão precedente mostra que Cuba é um “problema difícil” para aquela esquerda que, sem abandonar o horizonte do pós-capitalismo ou socialismo, evoluiu muito nos últimos cinquenta anos. Das linhas principais dessa evolução o povo cubano poderá retirar a solução do problema apesar da dificuldade deste. Ou seja, a revolução cubana, que tanto contribuiu para a renovação da esquerda sobretudo na primeira década, poderá agora beneficiar da renovação da esquerda que ocorreu desde então. E, ao fazê-lo, voltará dialecticamente a assumir um papel activo na renovação da esquerda. Resolver o problema difícil implica, assim, concretizar com êxito o seguinte movimento dialéctico: renovar Cuba renovando a esquerda; renovar a esquerda renovando Cuba.

Principais caminhos de renovação da esquerda socialista nos últimos cinquenta anos

1 - Nos últimos cinquenta anos agravou-se uma disjunção entre teoria de esquerda e prática de esquerda, com consequências muito específicas para o marxismo. É que enquanto a teoria de esquerda

crítica (de que o marxismo é herdeiro) foi desenvolvida a partir de meados do século XIX em cinco países do Norte global (Alemanha, Inglaterra, Itália, França e EUA), e tendo em vista particularmente as realidades das sociedades dos países capitalistas desenvolvidos, a verdade é que as práticas de esquerda mais criativas ocorreram no Sul global e foram protagonizadas por classes ou grupos sociais “invisíveis”, ou semi-invisíveis, para a teoria crítica e até mesmo para o marxismo, tais como povos colonizados, povos indígenas, camponeses, mulheres, afrodescendentes, etc.³ Criou-se assim uma disjunção entre teoria e prática que domina a nossa condição teórico-política de hoje: uma teoria semi-cega correndo paralela a uma prática semi-invisível.⁴ Uma teoria semi-cega não sabe comandar e uma prática semiinvisível não sabe valorizar-se.

À medida que a teoria foi perdendo na prática o seu papel de vanguarda – já que muito do que ia ocorrendo lhe escapava completamente⁵ – paulatinamente foi abandonando o estatuto de teoria de vanguarda e ganhando um estatuto completamente novo e inconcebível na tradição nortecêntrica da esquerda: o estatuto de uma teoria de retaguarda. De acordo com o sentido que lhe atribuo, a teoria da retaguarda significa duas coisas. Por um lado, é uma teoria que não dá orientação com base em princípios gerais, ou seja, leis gerais por que supostamente se rege a totalidade histórica, mas antes com base numa análise constante, crítica e aberta das práticas de transformação social. Deste modo, a teoria de retaguarda deixa-se surpreender pelas práticas de transformação progressistas, acompanha-as, analisa-as, procura enriquecer-se com elas, e busca nelas os critérios de aprofundamento e de generalização das lutas sociais mais progressistas. Por outro lado, uma teoria de retaguarda observa nessas práticas transformadoras tanto os processos e actores colectivos mais avançados, como os mais atrasados, mais tímidos e porventura prestes a desistir. Como diria o Sub-Comandante Marcos, trata-se de uma teoria que acompanha aqueles que vão mais devagar, uma teoria que concebe os avanços e os recuos, os da frente e os de trás, como parte de um processo dialéctico novo que não pressupõe a ideia de totalidade, antes postula a ideia de diferentes processos de totalização, sempre inacabados e sempre em concorrência. De acordo com a lição de Gramsci, é este o caminho para criar uma contra-hegemonia socialista ou, como no caso cubano, para manter e reforçar uma hegemonia socialista.

Apenas para me limitar a um exemplo, os grandes invisíveis ou esquecidos da teoria crítica moderna, os povos indígenas da América Latina — ou, quando muito, visíveis enquanto camponeses — têm sido um dos grandes protagonistas das lutas progressistas das últimas décadas no continente. Da perspectiva da teoria convencional da vanguarda, toda esta inovação política e social teria interesse marginal, quando não irrelevante, perdendo-se assim a oportunidade de aprender com as suas lutas, com as suas concepções de economia e de bem-estar (o suma kawsay dos Quechuas ou suma qamaña dos Aymaras, o bom viver), hoje consignadas nas Constituições do Equador e da Bolívia, com as suas concepções de formas múltiplas de governo e de democracia – democracia representativa, participativa e comunitária, como está estabelecido na nova Constituição da Bolívia. A incapacidade de aprender com os novos agentes de transformação acaba por redundar na irrelevância da própria teoria.

2 - O fim da teoria de vanguarda marca o fim de toda a organização política que assentava nela, nomeadamente o partido de vanguarda. Hoje, os partidos moldados pela ideia da teoria da vanguarda não são nem de vanguarda, nem de retaguarda (como a defini acima). São, de facto, partidos burocráticos que, estando na oposição, resistem vigorosamente ao status quo, não tendo contudo alternativa;

e, estando no poder, resistem vigorosamente a propostas de alternativas. Em substituição do partido de vanguarda há que criar um ou mais partidos de retaguarda que acompanhem o fermento de activismo social que se gera quando os resultados da participação popular democrática são transparentes, mesmo para os que ainda não participam e assim são seduzidos a participar.

3 - A outra grande inovação dos últimos cinquenta anos foi o modo como a esquerda e o movimento popular se apropriaram das concepções hegemónicas (liberais, capitalistas) de democracia e as transformaram em concepções contra-hegemónicas, participativas, deliberativas, comunitárias, radicais. Podemos resumir esta inovação afirmando que a esquerda decidiu finalmente levar a democracia a sério (o que a burguesia nunca fez, como bem notou Marx). Levar a democracia a sério significa não só levá-la muito para além dos limites da democracia liberal, mas também criar um conceito de democracia de tipo novo: a democracia como todo o processo de transformação de relações de poder desigual em relações de autoridade partilhada. Mesmo quando não anda associada à fraude, ao papel decisivo do dinheiro nas campanhas eleitorais ou à manipulação da opinião pública através do controlo dos meios de comunicação social, a democracia liberal é de baixa intensidade uma vez que se limita a criar uma ilha de relações democráticas num arquipélago de despotismos (económicos, sociais, raciais, sexuais, religiosos) que controlam efectivamente a vida dos cidadãos e das comunidades. A democracia tem de existir, muito para além do sistema político, no sistema económico, nas relações familiares, raciais, sexuais, regionais, religiosas, de vizinhança, comunitárias. Socialismo é democracia sem fim.

Daqui decorre que a igualdade tem muitas dimensões e só pode ser plenamente realizada se a par da igualdade se lutar pelo reconhecimento das diferenças, ou seja, pela transformação das diferenças desiguais (que criam hierarquias sociais) em diferenças iguais (que celebram a diversidade social como forma de eliminar as hierarquias).

4 - Nas sociedades capitalistas são muitos os sistemas de relações desiguais de poder (opressão, dominação e exploração, racismo, sexismo, homofobia, xenofobia). Democratizar significa transformar relações desiguais de poder em relações de autoridade partilhada. As relações desiguais de poder actuam sempre em rede e, por isso, raramente um cidadão, classe ou grupo é vítima de uma delas apenas. Do mesmo modo, a luta contra elas tem de ser em rede, assente em amplas alianças onde não é possível identificar um sujeito histórico privilegiado, homogéneo, definido a priori em termos de classe social. Daí a necessidade do pluralismo político e organizativo no marco dos limites constitucionais sufragados democraticamente pelo povo soberano. Na sociedade cubana as relações desiguais de poder são diferentes das que existem nas sociedades capitalistas mas existem (mesmo que sejam menos intensas), são igualmente múltiplas e igualmente actuam em rede. A luta contra elas, feitas as devidas adaptações, tem igualmente que pautar-se pelo pluralismo social, político e organizativo.

5 - As novas concepções de democracia e de diversidade social cultural e política enquanto pilares da construção de um socialismo viável e auto-sustentado exigem que se repense radicalmente a centralidade monolítica do Estado, bem como a suposta homogeneidade da sociedade civil.⁶

Possíveis pontos de partida para uma discussão sem outro objectivo que não o de contribuir para um futuro socialista viável em Cuba:

1 - Cuba é talvez o único país do mundo onde os condicionamentos externos não são um álibi para a

incompetência ou corrupção dos líderes. São um facto cruel e decisivo. Isto não implica que não haja capacidade de manobra, aliás, possivelmente ampliada em função da crise do neoliberalismo e das mudanças geo-estratégicas previsíveis no curto prazo. Este capital não pode ser desperdiçado através da recusa de analisar alternativas, ainda que disfarçadas por falsos heroísmos ou protagonismos da resistência. A partir de agora, não pode correr-se o risco de a resistência dominar a alternativa. Se tal suceder, nem sequer haverá resistência.

2 - O regime cubano levou ao limite a tensão possível entre legitimação ideológica e condições materiais de vida. Daqui em diante, as mudanças que contam são as que mudam as condições materiais de vida da esmagadora maioria da população. A partir daqui, a democracia de ratificação, a continuar a existir, só ratifica o ideológico na medida em que este tenha tradução material. Caso contrário, a ratificação não significa consentimento. Significa resignação.

3 - A temporalidade de largo prazo da mudança civilizacional estará por algum tempo subordinada à temporalidade imediata das soluções urgentes.

4 - Uma sociedade é capitalista não porque todas as relações económicas e sociais sejam capitalistas, mas porque estas determinam o funcionamento de todas as outras relações económicas e sociais existentes na sociedade. Inversamente uma sociedade socialista não é socialista porque todas as relações sociais e económicas sejam socialistas, mas porque estas determinam o funcionamento de todas as outras relações existentes na sociedade. Neste momento em Cuba há uma situação *sui generis*: por um lado, um socialismo formalmente monolítico que não encoraja a emergência de relações não capitalistas de tipo novo, nem pode determinar criativamente as relações capitalistas, ainda que por vezes conviva com elas confortavelmente e até ao limite da corrupção oportunamente denunciada por Fidel; por outro, um capitalismo que, por ser selvagem e clandestino ou semiclandestino, é difícil de controlar. Nesta situação, não é propício o terreno para o desenvolvimento de outras relações económicas e sociais de tipo cooperativo e comunitário, de que há muito a esperar. Neste domínio, o povo cubano deverá ler e discutir com muita atenção os sistemas económicos consignados na constituição da Venezuela e nas Constituições do Equador e da Bolívia, recentemente aprovadas, bem como as respectivas experiências de transformação. Não se trata de copiar soluções, mas antes de apreciar os caminhos da criatividade da esquerda latino-americana nas últimas décadas. A importância desta aprendizagem está implícita no reconhecimento de erros passado, manifestado de forma contundente por Fidel no discurso da Universidade de Havana, já mencionado: “Uma conclusão a que cheguei ao cabo de muito anos: entre os muitos erros que todos cometemos, o mais importante foi acreditar que alguém sabia de socialismo, ou que alguém sabia como se constrói o socialismo”.

5 - Do ponto de vista dos cidadãos, a diferença entre um socialismo ineficaz e um capitalismo injusto pode ser menor do que parece. Uma relação de dominação (assente num poder político desigual) pode ter no quotidiano das pessoas consequências estranhamente semelhantes às de uma relação de exploração (assente na extracção da mais valia).

Um vasto e excitante campo de experimentação social e política a partir do qual Cuba pode voltar a contribuir para a renovação da esquerda mundial:

1 - *Democratizar a democracia.* Contra os teóricos liberais – para quem a democracia é a condição de tudo o resto – tenho vindo a defender que há condições para que a democracia seja praticada genuinamente. Atrevo-me a dizer que Cuba poderá ser a

excepção à regra que defendo: acho que em Cuba a democracia radical, contra-hegemónica, não liberal, é a condição de tudo o resto. E por que razão? A crise da democracia liberal é hoje mais evidente do que nunca. É cada vez mais evidente que a democracia liberal não garante as condições da sua sobrevivência perante os múltiplos “fascismos sociais”, que é como designo a conversão das desigualdades económicas em desigualdades políticas não directamente produzidas pelo sistema político do Estado capitalista, mas com a sua cumplicidade. Por exemplo, quando se privatiza a água, a empresa proprietária passa a ter direito veto sobre a vida das pessoas (quem não paga a conta, fica sem água). Trata-se aqui de muito mais do que um poder económico ou de mercado. Apesar de evidente, esta crise sente dificuldade de abrir um espaço para a emergência de novos conceitos de política e democracia. Esta dificuldade tem duas causas. Por um lado, o domínio das relações capitalistas, cuja reprodução exige hoje a coexistência entre a democracia de baixa intensidade e os fascismos sociais. Por outro lado, a hegemonia da democracia liberal no imaginário social, muitas vezes através de recurso a supostas tradições ou memórias históricas que a legitimam. Em Cuba não está presente nenhuma destas duas dificuldades. Nem dominam as relações capitalistas, nem há uma tradição liberal minimamente credível. Assim, será possível assumir a democracia radical como ponto de partida, sem ser necessário arrostar com tudo o que está já superado na experiência dominante da democracia nos últimos cinquenta anos.

2 - *Da vanguarda à retaguarda.* Para que tal ocorra, para que o democrático não se reduza a mero inventário de logros e argumentações retóricas, antes se realize sistemicamente, deverá ser dado um passo importante: a conversão do partido de vanguarda em partido de retaguarda. Um partido menos de direcção e mais de facilitação; um partido que promove a discussão de perguntas fortes, para que no quotidiano das práticas sociais os cidadãos e as comunidades estejam mais bem capacitados para distinguir entre respostas fortes e respostas fracas. Um partido que aceita com naturalidade a existência de outras formas de organizações de interesses, com as quais procura ter uma relação de hegemonia e não uma relação de controlo. Esta transformação é a mais complexa de todas e só pode ser realizada no âmbito da experimentação seguinte.

3 - *Constitucionalismo transformador.* As transições em que há transformações importantes nas relações de poder passam, em geral, por processos constituintes. Nos últimos vinte anos, vários países da África e da América Latina viveram processos constituintes. Esta história mais recente permite-nos distinguir dois tipos de constitucionalismo: o constitucionalismo moderno propriamente dito e o constitucionalismo transformador. O constitucionalismo moderno, que prevaleceu sem oposição até há pouco tempo, foi um constitucionalismo construído de cima para baixo, pelas elites políticas do momento, com o objectivo de construir Estados institucionalmente monolíticos e sociedades homogéneas, o que sempre envolveu a sobreposição de uma classe, uma cultura, uma raça, uma etnia, uma região em detrimento de outras. Ao contrário, o constitucionalismo transformador parte da iniciativa das classes populares, como uma forma de luta de classes, uma luta dos excluídos e seus aliados, visando criar novos critérios de inclusão social que ponham fim à opressão classista, racial, étnica cultural, etc.

Uma tal democratização social e política implica a reinvenção ou refundação do Estado moderno. Tal reinvenção ou refundação não pode deixar de ser experimental, e esse carácter aplica-se à própria Constituição. Ou seja, se possível, a nova Constituição transformadora deveria ter um horizonte limitado de validade, por exemplo, cinco anos, ao fim dos quais o processo constituinte deve ser reaberto

para corrigir erros e introduzir aprendizagens. O limite da validade da nova Constituição tem a vantagem política – preciosa em períodos de transição – de não criar nem ganhadores nem perdedores definitivos. Cuba tem as condições ideais neste momento para renovar o seu experimentalismo constitucional.

4 - *Estado experimental*. Por caminhos distintos, tanto a crise terminal por que passa o neoliberalismo como a experiência recente dos estados mais progressistas da América Latina revelam que estamos a caminho de uma nova centralidade do Estado, uma centralidade mais aberta à diversidade social (reconhecimento da interculturalidade, pluriethnicidade, e mesmo plurinacionalidade, como no caso do Equador e da Bolívia), económica (reconhecimento de diferentes tipos de propriedade, seja estatal, comunitária ou comunal, cooperativa ou individual) e política (reconhecimento de diferentes tipos de democracia, seja representativa ou liberal, participativa, deliberativa, referendária, comunitária). De uma centralidade assente na homogeneidade social a uma centralidade assente na heterogeneidade social. Trata-se de uma centralidade regulada pelo princípio da complexidade. A nova centralidade opera de formas distintas em áreas onde a eficácia das soluções está demonstrada (em Cuba, a educação e a saúde, por exemplo, apesar da degradação actual da qualidade e equidade do sistema), em áreas onde, pelo contrário, a ineficácia está demonstrada (em Cuba, o crescimento das desigualdades, os transportes ou a agricultura, por exemplo) e em áreas novas, que são as mais numerosas em processos de transição (em Cuba, por exemplo, criar uma nova institucionalidade política e reconstruir a hegemonia socialista com base numa democracia de alta intensidade, que promova simultaneamente a redução da desigualdade social e a expansão da diversidade social, cultural e política). Para as duas últimas áreas (áreas de ineficácia demonstrada e áreas novas) não há receitas infalíveis ou soluções definitivas. Nestas áreas, o princípio da centralidade complexa sugere que se siga o princípio da experimentação democraticamente controlada. O princípio da experimentação deve percorrer toda a sociedade e para isso é necessário que o próprio Estado se transforme num Estado experimental. Numa fase de grandes mutações no papel do Estado na regulação social, é inevitável que a materialidade institucional do Estado, rígida como é, seja sujeita a grandes vibrações que a tornam campo fértil de efeitos perversos. Acresce que essa materialidade institucional está inscrita num tempo-espaço nacional estatal que está a sofrer o impacto cruzado de espaços-tempo locais e globais.

Como o que caracteriza as épocas de transição é coexistirem nela soluções do velho paradigma com soluções do novo paradigma, e de estas últimas serem por vezes tão contraditórias entre si quanto o são com as soluções do velho paradigma, penso que se deve fazer da experimentação um princípio de criação institucional, sempre e quando as soluções adoptadas no passado se tenham revelado ineficazes. Sendo imprudente tomar nesta fase opções institucionais irreversíveis, deve transformar-se o Estado num campo de experimentação institucional, permitindo que diferentes soluções institucionais coexistam e compitam durante algum tempo, com carácter de experiências-piloto, sujeitas à monitorização permanente de colectivos de cidadãos, com vista a proceder à avaliação comparada dos desempenhos. A prestação de bens públicos, sobretudo na área social,⁷ pode assim ter lugar sob várias formas, e a opção entre elas, a ter lugar, só deve ocorrer depois de as alternativas serem escrutinadas na sua eficácia e qualidade democrática por parte dos cidadãos.

Esta nova forma de um possível Estado democrático transicional deve assentar em três princípios

de experimentação política. O primeiro é que a experimentação social, económica e política exige a presença complementar de várias formas de exercício democrático (representativo, participativo, comunitário, etc.). Nenhuma delas, por si só, poderá garantir que a nova institucionalidade seja eficazmente avaliada. Trata-se de um princípio difícil de respeitar, sobretudo em virtude de a presença complementar de vários tipos de prática democrática ser, ela própria, nova e experimental. Oportuno recordar aqui a afirmação de Hegel: “quem tem medo do erro, tem medo da verdade”.

O segundo princípio é que o Estado só é genuinamente experimental na medida em que às diferentes soluções institucionais são dadas iguais condições para se desenvolverem segundo a sua lógica própria. Ou seja, o Estado experimental é democrático na medida em que confere igualdade de oportunidades às diferentes propostas de institucionalidade democrática. Só assim a luta democrática se converte verdadeiramente em luta por alternativas democráticas. Só assim é possível lutar democraticamente contra o dogmatismo de uma solução que se apresenta como a única eficaz ou democrática. Esta experimentação institucional que ocorre no interior do campo democrático não pode deixar de causar alguma instabilidade e incoerência na acção estatal, e pela fragmentação estatal que dela eventualmente resulte podem sub-repticiamente gerar-se novas exclusões.

Nestas circunstâncias, o Estado experimental deve não só garantir a igualdade de oportunidades aos diferentes projectos de institucionalidade democrática, mas deve também – e é este o terceiro princípio de experimentação política – garantir padrões mínimos de inclusão, que tornem possível a cidadania activa necessária a monitorar, acompanhar e avaliar o desempenho dos projectos alternativos. De acordo com a nova centralidade complexa, o Estado combina a regulação directa dos processos sociais com a meta-regulação, ou seja, a regulação de formas estatais de regulação social, cuja autonomia deve ser respeitada, desde que respeitem os princípios de inclusão e participação consagrados na constituição.

5 - *Outra produção é possível*. Esta é uma das áreas mais importantes de experimentação social e Cuba pode assumir neste domínio uma liderança estratégica na busca de soluções alternativas, quer aos modelos de desenvolvimento capitalista, quer aos modelos de desenvolvimento socialista do século XX. No início do século XXI, a tarefa de pensar alternativas económicas e sociais por elas lutar é particularmente urgente por duas razões relacionadas entre si. Em primeiro lugar, vivemos numa época em que a ideia de que não há alternativas ao capitalismo obteve um nível de aceitação que provavelmente não tem precedentes na história do capitalismo mundial. Em segundo lugar, a alternativa sistémica ao capitalismo, representada pelas economias socialistas centralizadas, revelou-se inviável. O autoritarismo político e a inviabilidade económica dos sistemas económicos centralizados foram dramaticamente expostos pelo colapso destes sistemas nos finais dos anos 1980 e princípios dos 1990.

Paradoxalmente, nos últimos trinta anos, o capitalismo revelou, como nunca antes, a sua pulsão auto-destrutiva, do crescimento absurdo da concentração da riqueza e da exclusão social, à crise ambiental, da crise financeira à crise energética, da guerra infinita pelo controlo do acesso aos recursos naturais à crise alimentar. Por outro lado, o colapso dos sistemas de socialismo de Estado abriram espaço político para a emergência de múltiplas formas de economia popular, da economia solidária às cooperativas populares, das empresas recuperadas aos assentamentos da reforma agrária, do comércio justo às formas de integração regional segundo princípios de reciprocidade e de solidariedade (como a

ALBA). As organizações económicas populares são extremamente diversas e se algumas implicam rupturas radicais (ainda que locais) com o capitalismo, outras encontram formas de coexistência com o capitalismo. A fragilidade geral de todas estas alternativas reside no facto de ocorrerem em sociedades capitalistas onde as relações de produção e de reprodução capitalistas determinam a lógica geral do desenvolvimento social, económico e político. Por esta razão, o potencial emancipatório e socialista das organizações económicas populares acaba sendo bloqueado. A situação privilegiada de Cuba no domínio da experimentação económica está no facto de poder definir, a partir de princípios, lógicas e objectivos não-capitalistas, as regras de jogo em que podem funcionar as organizações económicas capitalistas.

Para realizar todo o fermento de transformação progressista contido no momento político que vive, Cuba vai necessitar da solidariedade de todos os homens e mulheres, de todas as organizações e movimentos de esquerda (no sentido que lhe atribuí neste texto) do mundo e muito particularmente do mundo latino americano. É este o momento de o mundo de esquerda retribuir a Cuba o muito que deve a Cuba para ser o que é.

Coimbra, 20 de Janeiro de 2009.

- 1 Aurelio Alonso distingue dois processos de transição em curso: um deles diz respeito ao sentido da dinâmica de transformações no seio de “uma grande transição iniciada há quase meio século”; o outro diz respeito ao peso da subjectividade: a questão relativa à marca que ficará de Fidel no imaginário dos cubanos que lhe sobreviveram (“Continuidad y Transición: Cuba en el 2007” in *Le Monde diplomatique*, edición colombiana, abril de 2007, Bogotá).
- 2 Nas palavras lapidares de Fidel: “Este país pode destruir-se a si próprio; esta Revolução pode destruir-se, mas ninguém mais a pode destruir; nós, sim, nós podemos destruí-la, e seria culpa nossa”. Comentando o discurso de Fidel, pergunta-se Aurelio Alonso: “Que admira que a preocupação primeira de Fidel gire à volta da reversibilidade do nosso próprio processo?” A resposta que dá Alonso é acutilante: “Fidel estima que a Revolução não pode ser destruída a partir do exterior, mas que pode destruir-se a si própria, apontando a corrupção como o mal que pode provocar a sua destruição. Entendo que esta avaliação esta correcta, mas acho que Fidel não disse tudo. Pergunto-me, de resto, se o derrube do sistema soviético foi essencialmente uma consequência da corrupção, mesmo fazendo a corrupção parte da estrutura dos desvios. Em meu entender, a burocracia e a falta de democracia, a par da corrupção, podem fazer reverter o socialismo. Não falo de sistemas eleitorais, de confrontos pluripartidários, de lutas de campanha, de alternâncias no poder. Falo de democracia, da que não temos sido capazes de criar à face da terra, se bem que todos pensemos saber o que ela é. (“Una mirada rápida al debate sobre el futuro de Cuba” *La Jiribilla*, 17 de Maio 2006).
- 3 Aliás, a criatividade teórica inicial da revolução cubana reside neste facto. Os drásticos condicionamentos externos a que a revolução foi sujeita acabaram por confiscar parte dessa criatividade. Por essa razão, Cuba foi forçada a acolher-se a uma concepção de marxismo subsidiária da realidade do bloco soviético, uma realidade pouco semelhante à cubana. No Congresso Internacional sobre “A Obra de Karl Marx e os Desafios do século XXI”, realizada em Havana a 3 de Maio de 2006, Ricardo Alarcón de Quesada afirmou “A conversão da experiência soviética num paradigma para aqueles que, em outros lugares, travavam as suas próprias batalhas antipitalistas, e o imperativo de a defender contra poderosos e inflamados inimigos, resultou na subordinação de uma grande parte do movimento revolucionário às políticas e interesses da USSR”. (in *Nature Society, and Thought*, vol 19 [2006] p.20). Neste contexto, é particularmente notável e será sempre motivo de orgulho para o povo cubano a decisão soberana de Cuba de ajudar Angola na sua luta pela independência. O impulso internacionalista sobrepôs-se aos interesses geo-estratégicos da União Soviética.
- 4 No caso do marxismo, houve muita criatividade para adaptar a teoria a realidades não europeias que não haviam sido sistematicamente analisadas por Marx. Recorde-se apenas, no que à América Latina diz respeito, o nome de Mariéguet. No entanto, durante muito tempo as ortodoxias políticas não permitiram transformar essa criatividade em acção política. Com efeito, os autores mais criativos foram perseguidos (como foi o caso de Mariéguet, acusado de populismo e romantismo, uma acusação gravíssima nos anos trinta) Hoje, a situação é muito diferente, como demonstra o facto de outro grande renovador do pensamento marxista na América Latina, Álvaro García Linera, ser Vice-presidente de Bolívia.
- 5 Ou seja, a supremacia da inteligência e da audácia política sobre a disciplina, que foi a marca da vanguarda, acabou sendo convertida no seu contrário: a supremacia da disciplina sobre a inteligência e a audácia como meio de ocultar ou controlar a novidade dos processos de transformação social não previstos pela teoria.
- 6 Para uma apreciação muito lúcida da sociedade civil em Cuba, veja-se a entrevista de Aurelio Alonso na revista *Enfoques*, (nº 23, Dezembro, 2008: “Sociedad Civil en Cuba: un problema de geometría?”. Entrevista con el sociólogo cubano Aurelio Alonso).
- 7 Por exemplo, transportes públicos estatais ao lado de transportes cooperativos ou de pequenos empresários; produção agrícola em empresas estatais, ao lado de empresas cooperativas, comunitárias ou de pequenos empresários capitalistas.

Os desafios das ciências sociais hoje¹

Boaventura de Sousa Santos*

Os problemas sobre a refundação do Estado e a democracia estão relacionados à problemáticas teóricas e epistemológicas muito fortes, e para dar conta deles é necessário refletir sobre nossos conhecimentos. Provavelmente as teorias que temos e os conceitos que utilizamos não são os mais adequados e eficazes para enfrentar os desafios e para buscar soluções para o futuro.

Os problemas teóricos que enfrentamos são os seguintes: cada vez fica mais claro que as teorias, os conceitos, as categorias que usamos nas ciências sociais foram elaborados e desenvolvidos entre meados do século XIX e meados do século XX em 4 ou 5 países: França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália. As teorias sociais, as categorias e os conceitos que utilizamos foram feitos baseadas nas experiências desses países. Todos os que estudamos nesses países nos demos conta, quando regressamos aos nossos países, que as categorias não se adéquam bem à nossa realidade. O conceito de família nuclear, o de burocracia, de Estado de bem estar não se dão da mesma maneira na nossa realidade. Por isso talvez poderíamos pensar que necessitamos de outros conceitos. Eu mesmo, quando terminei meu doutorado nos EUA e cheguei a Portugal, no sul da Europa percebi que precisava inventar novos conceitos para compreender a minha sociedade. Os que eu havia aprendido nos EUA não se adaptavam bem e, por outro lado, me impediam de inventar outros conceitos mais apropriados para a realidade do meu país e me obrigavam às vezes a sustentar debates estéreis, inúteis. Vocês tiveram aqui um debate que para mim é o mais inútil de todos: saber se houve transição do feudalismo ao capitalismo na América Latina, pois este debate se produziu por uma aplicação mecânica da realidade europeia à América Latina.

Discutir isto nos leva a discutir outras coisas talvez mais importantes para nossos países. É verdade que houve muitos teóricos latino-americanos que se deram conta desta inadequação, desta discrepância entre o marco teórico e a realidade dos nossos países, mas não tiveram sucesso no seu tempo e não tiveram a influência que deveriam ter tido, mesmo se hoje os consideramos como clássicos. Então a primeira coisa a estabelecer é que as ciências sociais portam a inadequação dos conceitos. A segunda é que as ciências sociais são monoculturais, isto é, por trás dos conceitos está a cultura ocidental e é problemático aplicar estes conceitos a realidades não ocidentais.

Em terceiro lugar, as ciências sociais nunca abordaram de uma maneira efetiva a questão do colonialismo. Deixaram-na para uma outra disciplina, a antropologia, que estuda as sociedades coloniais. Só mais tarde, depois das independências, a antropologia criticou ao colonialismo, não um tema da ciência política, nem da sociologia, nem da antropologia.

Em quarto lugar, creio que a sociedade capitalista moderna cria uma discrepância enorme entre experiências atuais e expectativas de futuro. Isto é, é a primeira vez na história que as experiências correntes da atualidade não coincidem com as experiências do futuro. Uma pessoa nasce pobre, mas pode morrer rica, uma pessoa nasce iletrada, mas pode morrer sendo pai e mãe de um médico; esta é a idéia de progresso, a idéia de que há possibilidade de que as expectativas superem as experiências e é isto o que chama a atenção entre a regulação e a emancipação.

A regulação da modernidade está baseada em

três princípios: o princípio do Estado, o princípio do mercado e o princípio da comunidade. A emancipação é um processo de racionalidade crescente da sociedade que também tem três dimensões: a racionalidade cognitiva instrumental da ciência, a racionalidade da prática moral do direito e a racionalidade estética expressiva da arte e da literatura. Estes pilares são também formas de conhecimento, há um conhecimento de regulação e há um conhecimento e emancipação.

Não existe na realidade ignorância em geral, nem conhecimento em geral. Vamos ver aqui que todo conhecimento é uma trajetória do ponto A (ponto de ignorância) até um ponto B (que é um ponto de saber). A gente não sabe que coisa vai chegar a saber, mas é como uma autoregulação; o ponto A de ignorância se chama desordem, se chama caos, caos das coisas, caos da sociedade, e o ponto B de saber se chama ordem. Por isso produzimos a lei das ciências sociais e a lei das ciências naturais. Com as leis colocamos ordem nas coisas na natureza e na sociedade. Mas isto não funciona assim, nem no conhecimento de emancipação, dado que o ponto A seria a ignorância do colonizado e o colonialismo é não reconhecer ao outro como igual, é não admitir que o outro é igual a nós, e o ponto B de saber se chama solidariedade, que é exatamente o reconhecimento o outro.

De alguma maneira, a modernidade ocidental tinha essa dupla possibilidade de um conhecimento de regulação e de conhecimento de emancipação, mas ocorreu que a modernidade simplesmente se transformou em capitalismo. Este conhecimento de regulação passou a dominar totalmente e ao dominar totalmente edificou, transformou, absorveu o conhecimento de emancipação, de forma que o conhecimento passou a ser a ignorância, a solidariedade passou a caos solidário entre cidadãos, o perigo da solidariedade entre cidadãos; a emancipação passou de ignorância no colonialismo a ser ordem e o é de uma boa maneira.

Isto é o que temos hoje: o conhecimento da emancipação está completamente absorvido pelo conhecimento de regulação e por isso fica difícil pensar a emancipação. Por isso é necessário pensar em outros mecanismos e reinventar a emancipação social talvez nos obrigue a repensar toda a questão do conhecimento.

Esta transformação se deve a outro fator: a separação total da busca da verdade da busca do bem para a sociedade, a separação total entre ciência e ética. Esta separação tem uma consequência muito específica com a neutralidade (mais adiante veremos o que significa isto).

Mas, além disso, se deu outro fator: uma separação total entre razão e emoção, sentimento, paixão, afetividade. Porque vocês que participam nos movimentos sociais, sabem que nós, para entrar em um movimento, precisamos de razões. Mas somente entramos quando há emoção em participar, que não se reduz totalmente às razões; está relacionado com a solidariedade. Mas o conhecimento de emancipação foi colonizado pelo conhecimento de regulação, a emoção desapareceu e a ciência passou a ser totalmente racional.

Acho que o nosso problema para reinventar a emancipação social hoje, para reinventar outra forma de articulação na nossa atividade e na nossa autoridade, é que precisamos de outro tipo de conhecimento, de outro tipo de racionalidade. Por isso nossos problemas não são talvez somente teóricos, são epistemológicos, tendem a ver um tipo

de conhecimento, utilizando os critérios de validade e de métodos para chegar a esse conhecimento. De modo que precisamos saber como faremos para entender que estes problemas teóricos vêm de problemas epistemológicos, do tipo de racionalidade. Acho que esta é uma racionalidade que domina as ciências sociais, é uma racionalidade que tende a tomar a parte produtora e torná-la parte da realidade, de transformá-la totalmente. Realidades e práticas se tornam inexistentes porque não são vistas por essa realidade.

Eu lhes mostrarei como é uma racionalidade que, ao tomar a parte pelo todo, é uma racionalidade preguiçosa, indolente. Um dos meus livros se chama *A crítica da razão indolente*. Nesse livro eu tento demonstrar que a razão indolente desperdiça a experiência; o que não é conhecido por essa racionalidade é desperdiçado e por isto ela produz o que eu chamo de ausências. Estas ausências são as coisas que nós não enxergamos, que são invisíveis – práticas, conhecimentos, idéias – porque nossos olhos, nossos conceitos, nossas teorias não os permitem ver. Uma ausência é uma maneira totalmente desqualificada de algo existir que não pode competir com o que existe, porque é algo totalmente desqualificado como sistema.

As ausências se produzem através de cinco monoculturas.

A primeira monocultura é o amor ou cultura do saber e do rigor. É a idéia de que só é válido o conhecimento científico e que todos os outros conhecimentos não são válidos, não existem. Este não é um verdadeiro conhecimento e por isso aqui se produz uma ausência. Nesta maneira de produzir ausência – dizer que alguém ou um grupo é ignorante -, a primeira maneira de produzir ausências é o ignorante.

A segunda monocultura é a das classificações sociais; se classifica aos grupos sociais de acordo com razões lógicas que se chamam naturais. Delas resulta a oligarquia, isto é que a oligarquia é a causa da inferioridade de alguns grupos. Assim foi criada a inferioridade das mulheres, a inferioridade dos índios, dos camponeses. Isto é, que a segunda maneira de criar ausências é chamar inferior a algo, crer que algo é inferior.

A terceira monocultura é a má cultura do tempo linear, é a idéia de que o tempo vai para frente, que tem sentido, que tem direção. É a idéia de que os países desenvolvidos vão para frente, que em todas as instituições, em todas as formas de vida, os países desenvolvidos são por definição mais desenvolvidos e mais avançados que os países não desenvolvidos. Isto tem uma consequência tenaz em que os países menos desenvolvidos não podem ser em nenhum aspecto mais desenvolvidos que os desenvolvidos, justamente por esta concepção do tempo. Esta é a terceira maneira de criar uma ausência e chamar atrasado residual a algo que não pode competir com o que é avançado.

A quarta monocultura da escala dominante tem duas escalas neste modelo de racionalidade ocidental: a universal e a global. A universal é toda entidade, independentemente do contexto, e global é toda entidade que tem valor em todo o globo. A democracia, por exemplo, é global, tem um sentido transnacional. Então aqui se produz outra maneira de ausência: chamar a algo particular ou local, o que o desqualifica do sistema.

A quinta monocultura é a produtividade capitalista; é a idéia de que algo tem que ser medido como produtivo dentro de um ciclo de produção dado e isto se aplica ao homem e à natureza. Isto é, a natureza

é produtiva se produz bastante milho não em um conjunto de ciclos de produção, mas em um único ciclo. Este é um conceito que se deu no século XIX, quando se criou a indústria e a química de adubos e fertilizantes para a agricultura. Antes disso os camponeses sabiam que a produtividade de uma terra não se mede por um ciclo de produção, mas que há vários ciclos e que a terra tem que descansar tal como nós que temos que descansar. Isto muda e toda a produtividade se mede em um ciclo de produção; desse modo se criam ausência, maneiras desqualificadas de existir que tornam improdutivo ao preguiçoso e ao estéril.

Estas são as monoculturas do ignorante, do residual inferior, do particular, do improdutivo estéril. São as formas de produzir ausência em nossas sociedades com as ciências sociais que manejamos. Neste sentido temos que saber de onde vem esta racionalidade, que é hoje tão hegemônica, mas que tem realmente este limite, este tomar a parte pelo todo.

É preciso que se volte a tentar demonstrar que o pensamento ocidental, além da racionalidade preguiçosa, é um pensamento abismal. Chama-se assim porque é um pensamento que divide a realidade em dois domínios, cada um de um lado da linha, de tal forma que do outro lado da linha o funda o primeiro que divise ao segundo. O pensamento ocidental é abismal porque é um pensamento que faz distinções viáveis muito fortes, mas por trás das distinções visíveis s – há distinções invisíveis e estas são as que fundam tudo. Por exemplo, quase uma autocrítica sobre o que eu disse antes – que a modernidade ocidental se caracteriza por esta dicotomia entre regulação e emancipação – que é uma característica universal da modernidade ocidental.

Todos os conflitos políticos da modernidade são conflitos com regulação e emancipação, mas se aquela faz outra distinção no sentido de que a regulação e a emancipação social têm lugar nas sociedades metropolitanas e não nas sociedades coloniais, aqui coloca uma linha abismal porque cria um abismo entre este lado e aquele. Por definição, nas sociedades coloniais não funcionavam nem regulação, nem emancipação; as colônias não podiam ter emancipação.

Todas as teorias da modernidade criaram a idéia de que na modernidade existe a regulação e a emancipação, mas a idéia de que isto só se aplica nas sociedades metropolitanas e não nas sociedades coloniais, é uma idéia invisível porque nas sociedades coloniais se aplica outra distinção: apropriação e violência. Do outro lado da linha, a dicotomia é apropriação /violência e não regulação/emancipação; no entanto, este pensamento é manejado de tal maneira que aquela parte não se vê, não entra na teoria. Em todas as teorias – e vocês podem ler todos os autores, todos os detalhes – isto não se vê, talvez por isso não existe. Como traçaram esta linha abismal? Através dos dois grandes instrumentos da modernidade: o conhecimento moderno e o direito moderno.

O conhecimento moderno consiste em dar à ciência o monopólio da distinção entre verdade e falsidade. Então a ciência, que todos sabemos que é um conceito de verdade, é um conceito limitado que se aplica a alguma realidade, em certas circunstâncias, usando certos métodos. Por exemplo, eu não posso ter nunca um conceito verdadeiro, científico de felicidade, porque não existe a possibilidade de determinar a felicidade; no entanto, a ciência vai disputar com os outros grandes candidatos – que são a filosofia e a teologia – para definir a verdade sobre a felicidade. A filosofia tem a sua verdade na razão e a teologia tem sua verdade na fé, mas a ciência entra em disputa com elas e as grandes disputas desde o século XII são entre ciência, filosofia e biologia.

Mas deste lado da linha estão todos os conheci-

mentos populares, camponeses, indígenas e urbanos dos movimentos, aos que se considera mais além da verdade e da falsidade. Não contam como um conhecimento, mas como opiniões, crenças, idolatrias, magia, mitologia de um conhecimento. Por isso todo grande debate que vamos ter deste lado a linha entre ciência, mitologia e filosofia, é a distinção visível, mas há outra invisível entre estes e todos os demais conhecimentos que estão mais além da verdade e da falsidade, que são visíveis, não são reconhecidos.

O direito faz a mesma coisa: deste lado está o direito moderno, o direito oficial, que define tudo o que é legal e tudo o que se considera legal e, do outro lado, o direito indígena, o direito camponês, o comunitário, que não são direitos oficiais, não são reconhecidos pelo Estado, por tanto não contam; estão mais além das grandes distinções entre o legal e o ilegal. Podemos dizer que o direito moderno preside a ciência moderna porque é o que vai traçar a linha abismal para tudo. Essa linha abismal é a linha que vai dividir o Novo Mundo do Velho Mundo, como no Tratado de Tordesilhas, que é provavelmente a primeira formulação deste processo. A meados do século XVI se cria uma linha de amizade entre os Estados europeus, para que se entendam e possam articular-se em paz, pois então havia muitas guerras na Europa, desse lado da linha.

De modo que o Novo Mundo já não tem regras, as de direito internacional funcionam desse lado, enquanto que vocês estão aqui. É fascinante ver como funciona esta linha cartográfica do Equador; os que faziam o globo terrestre tinham que ter muita precisão em definir esta linha abismal, pois os marinheiros e os navios tinham que ter muito cuidado ao cruzá-la. Deste lado não há regulação/emancipação, não há lei, realmente. Por que? Por que as pessoas deste lado estão em um estado de natureza. Vocês sabem, as teorias do contrato social; se afirma que a modernidade surge porque as pessoas entram em um contrato social, para passar o estado de natureza ao estado da sociedade civil. De forma que nesse mesmo momento se está criando um imenso estado da natureza e milhões de habitantes das colônias que não terão nenhuma possibilidade de chegar à sociedade civil; estão totalmente isolados da população moderna.

A modernidade não se caracteriza pela saída do estado de natureza; é a coexistência da sociedade civil de um lado e do estado de natureza deste outro, e nisso vai consistir sempre. Por isso é que a civilidade vai coexistir com a incivilidade na formação da humanidade; por isso é que a nível de conhecimento os indígenas resultam tão incompreensíveis para os humanistas dos séculos XV e XVI. Em toda a literatura humanista há sempre muito cuidado para definir o que é humano; por isso os indígenas não são maus, mas não são humanos. Como dizia o Papa Paulo III em 1527, tudo que agita sobre os meus dedos tem alfa e isso tem, digamos, a intervenção dentro deste pensamento abismal. Meu argumento é que até hoje coexistem civilidade com incivilidade, humanidade com sobre-humanidade. Este pensamento abismal sobreviveu no final da Colônia e existe até hoje. O pensamento ocidental hegemônico continua sendo abismal, segue fazendo distinções abismais e fundadas em distinções invisíveis onde não há possibilidade e aplicar os conceitos.

Todos vocês ouviram falar de Guantánamo. Guantánamo é, de alguma forma, o outro lado da linha. Ali se encontram espaços da sociedade que são impensáveis na democracia, no direito romano. São espaços de brutal destruição da via mais além da ilegalidade. Não há normas para o árbitro total; é a apropriação da violência. Na ilegalidade se colocam normas, mas não há normas do árbitro total, ou seja, a lógica é a apropriação da violência.

De forma que esta divisão, em minha opinião, continua sendo verdadeira e se aplica a todo mo-

mento. Não digo que estas linhas divisíveis se mantiveram sempre fixas; em cada momento histórico sofremos mudanças, mas mudanças superficiais, e em um momento houve turbulências muito fortes nestas linhas abismais que dividem este lado da linha, onde existe a civilização, e o outro lado da linha, onde funcionam as formas de barbárie. A primeira mudança foi com a descolonização, sobretudo o processo que teve lugar a meados do século XIX aqui e a meados do século XX na África.

Alguém pensou que a descolonização era uma luta dos que estavam deste lado da linha contra os que estavam do outro lado da linha, e que se rebelaram porque queriam regulação e emancipação. Recusaram uma apropriação violenta e acreditaram que entravam em um processo e regulação e emancipação. Pensou-se que a regulação e emancipação estavam expandindo deste lado e de alguma maneira provavelmente do outro lado estava diminuindo e provavelmente seria eliminado. A apropriação da violência não se deu assim, os estudos da teoria da dependência, dos estudos coloniais em sistemas mundiais demonstraram que realmente continuava vigente a linha abismal e por isso o homem desapareceu.

O que acontece hoje é que há uma turbulência no terreno. Assim, torna-se difícil para nós pensar a regulação e emancipação. Nós estamos em um momento em que, de alguma maneira, deste lado da linha (o lado da regulação e emancipação) as apropriações da violência estão por se expandir. Isto se chama regresso do colonial. É uma dimensão, não do Novo Mundo, mas das sociedades metropolitanas. O colonial está emergindo nas sociedades metropolitanas de três formas: o terrorista, imigrante sem papéis e o refugiado – este último é novo. Neste modelo das sociedades modernas capitalistas coloniais, o colonial nunca pôde aparecer, se tornar presente fisicamente em Lisboa, Madri, Paris ou Londres; isto era impossível. E agora desaparece e aparece, é uma grande violência, uma presença forte, e por isso é preciso reagir contra ela e a reação é uma reação de apropriação da violência. Se vocês olham as leis de emigração na Europa hoje ou as leis antiterroristas, não são de regulação/emancipação, mas de apropriação da violência, o que desfigura totalmente a legalidade que existia desse lado da linha.

Mas as pessoas não se dão conta de que isto está acontecendo. Um dos debates mais fascinantes atualmente nos EUA é saber até que ponto a tortura é constitucional e os detalhes são enormes: até que ponto se pode ferir, se pode destruir a vida e a integridade, mas de uma forma constitucional. É a lógica colonial da apropriação da violência que contaminou a lógica e regulação/emancipação. Essa é toda a história.

Vocês devem esperar que existam ainda outros caminhos. Isto é, se deve fazer uma resistência de pensamento; temos que pensar em como resistir. Isto, em minha opinião, é outra epistemologia, outro conhecimento. Por isto eu afirmo que não há justiça global sem justiça cognitiva e reconhecimento. Por isto sugerimos que temos que passar do pensamento abismal ao pensamento pausalizado.

O pensamento pausalizado que eu lhes proponho é o que eu chamo a ecologia dos saberes. Vou lhes dar rapidamente algumas idéias do que é o pensamento pós abismal, o pensamento ecológico. É ecológico na forma em que tenta a coexistência de diferentes conhecimentos; é a idéia de que conhecimentos heterogêneos podem coexistir. O saber ecológico é o oposto à monocultura e tem as seguintes características: a primeira é radicar com presença. Em outra conferência eu manifestava a idéia de que este conhecimento exige a “co-presença” dos dois lados da linha. Esta presença significa uma igualdade entre simultaneidade e contemporaneidade. O que é simultâneo é contemporâneo; a monocultura

lineal destruiu essa idéia e por isso o camponês, o indígena atual é contemporâneo e ão simultâneo do executivo do Banco Mundial.

A “co-presença” é importante para superar a Hegel, que está na história deste lado da linha. E assim na Grécia, o bárbaro quinto antes da nossa era não é romano, é o grego dos primeiros anos da nossa era, ou o civilizado dos princípios do século XVI. Para superá-lo era necessária esta conversação. A idéia da ecologia de saberes pressupõe a inesgotável diversidade epistemológica do mundo, há muitos conhecimentos no mundo e não é possível a matéria completa de todos os conhecimentos, temos que viver por completo.

A terceira idéia é muito forte: a ecologia de saberes é também a relação entre conhecimento e ignorância. Na ecologia de saberes a ignorância pode não ser um ponto de partida e sim ser o ponto de chegada, porque quando aprendemos um conhecimento podemos esquecer outro conhecimento, podemos produzir ignorância desse conhecimento. Por isso temos que ver sempre qual é o jogo de troca que estamos fazendo entre conhecimentos que aprendemos e conhecimentos que perdemos. É preciso tentar uma forma de ir conhecendo sem perder o que tínhamos, os próprios.

Por exemplo, minha assistente, que é indígena, quando o professor de direito lhe falava sobre a propriedade individual, títulos individuais, compras de terras, ela disse: “Na minha comunidade isto não é possível, nós não podemos comprar ou vender terra porque a terra não nós pertence, nós pertencemos à terra.” O professor lhe respondeu: “Olhe, eu estou ensinando o Código Civil e não me interessam outras coisas.” Ela chegou ao meu escritório chorando: estava sendo produzida como ignorante e a ignorância estava sendo produzida nela. Ao aprender o Código Civil tinha que esquecer seus próprios conhecimentos; esta é outra relação entre conhecimento e ignorância.

Em quarto lugar, entender a ecologia de saberes não significa desconhecer a ciência. A ciência é um conhecimento muito importante, que produz coisas maravilhosas, mas temos que fazer uso contrahegemônico da ciência. A ciência é útil para certos objetivos, mas não para outros; a ciência tem que ser utilizada dentro da ecologia de saberes como um saber entre outros, mais valiosos para algumas coisas, menos para outras. É muito valioso para ir à lua, mas não é tão valioso para defender a diversidade. A ecologia de saberes não aceita hierarquias abstratas entre saberes porque as hierarquias são concretas, são argumentadas, são pragmáticas em função dos objetivos que pretendemos. Isto, para mim, nos obriga a olhar essa ciência com mais cuidado, de uma maneira mais sóbria.

Há vários livros publicados sobre a pluralidade interna da ciência: a epistemologia feminista, a epistemologia poscolonial que mostraram que a ciência pode ser feita de varias maneiras, que há vários tipos de fazer ciência. Há uma pluralidade interna, mas, além disso, há uma pluralidade externa. Há ciência e há outros conhecimentos, que tem que se articular exatamente uns com os outros. É importante ver aqui quer as hierarquias abstratas podem ser um erro tremendo e um perigo. Vou lhes dar um exemplo da Ásia: os campos e arroz de Bali, na Indonésia, tinham durante séculos um sistema de irrigação que era administrado pelos sacerdotes da deusa hindu da água. Este sistema estava organizado em sequências de água nos campos de arroz. Quando chegou a revolução verde, com a que entrou milho chinês e alguma organização capitalista de agricultura na Ásia, os engenheiros da reforma agrária disseram imediatamente: “temos que anular isto, estes são sacerdotes, este é um sistema religioso, não é científico, tem que se destruir”. No ano seguinte a produção de arroz se reduziu em 50% e no ano seguinte em outros 50% e no ano seguinte outros 50%. A irri-

gação científica não estava funcionando e o governo da Indonésia, muito preocupado, fez o que era mais racional: mandou que voltassem os sacerdotes e a produção de arroz voltou aos níveis habituais. Trinta anos depois, dois jovens dos EUA especialistas em modelação computadorizada foram estudar a sequência de irrigação nesses campos e chegaram à conclusão de que as sequências dos sacerdotes eram mais eficazes do que qualquer sistema científico que pudéssemos encontrar. Quer dizer que a incompatibilidade entre o sistema ancestral e o sistema científico de irrigação é um produto da má ciência e trinta anos depois se viu que esse sistema de irrigação sacerdotal era em termos de utilização da água. Aqui se demonstra que é importante passar de hierarquias abstratas a hierarquias concretas.

Entre os saberes há muitos problemas de incomensurabilidade, porque os conceitos são distintos, as categorias são distintas entre uns e outros. Por exemplo, o conceito de natureza de nossas ciências ocidentais e o conceito da Pachamama são distintos, incomunicáveis talvez, porque o conceito de Pachamama é parte de uma harmonia cósmica em que estão o homem, a sociedade e a comunidade. Temos então que fazer uma tradução entre culturas que não é só lingüística, temos que criar sistemas de tradução intercultural para imitar a distribuição de conhecimentos que se fez da monocultura do saber, a que eu chamo “epistemicídio”. O epistemicídio é matar o saber e matar o conhecimento, é matar aos grupos sociais que usam esse conhecimento; isso aconteceu com os indígenas, nós sabemos disso. Então, como podemos fazer essa tradução intercultural?

Vou lhes dar um exemplo que vem da África. Como vocês vêem, estes problemas são mais globais do que nos podemos imaginar. Há um problema para saber se existe ou não uma filosofia africana; se diz que não, que só existe uma filosofia universal. Outros dizem que há uma filosofia africana, mas é incomensurável, é uma filosofia que não se pode nunca colocar em contato com a filosofia européia porque vem da cultura da África. O fato de que a filosofia seja mais desenvolvida na Europa é algo transicional. E, finalmente, há filósofos na África que dizem que ainda que sejam filosofias distintas, vamos tentar um dialogo entre elas.

Vocês sabem que na filosofia ocidental um dos conceitos mais importantes é a afirmação de Descartes: *cogito, ergo sum*, penso, logo existo. Um filósofo de Gana afirmava: “Eu não posso traduzir isto na minha língua aka porque pensar na minha língua é medir algo concreto, então não posso pensar em abstrato. Por outro lado, o *sum, existo, sou*, tampouco existe na minha língua porque ser é sempre ser aqui ou ali. Eu sou na minha comunidade, nesta comunidade ou naquela comunidade, e não há absolutamente nada abstrato neste conceito de ser. Mas isto não é absolutamente uma condição de inferioridade da minha filosofia. Vou demonstrar que há muitas coisas na filosofia aka que eu não posso traduzir à filosofia ocidental”. E este filósofo começa com uma análise de concepções da natureza que tem muito que ver com a idéia de Pachamama, mas na sua versão africana. A questão é que alguns destes conceitos não podem ser traduzidos para línguas ocidentais. Então a filosofia ocidental está limitada e esta é a perfeita possibilidade de uma tradução intercultural: pensar que todas as culturas, todas as filosofias, são incompletas.

Em sexto lugar, a ecologia os saberes não é somente do domínio do *homo sapiens*, do homem, é também do domínio do mito. O que eu quero dizer com isto? É do domínio da razão, mas também da ilusão, da idéia, da paixão, do entusiasmo, por uma causa de transformação social que não se pode traduzir a frio e pura racionalidade. Por que eu me envolvo na luta pelos direitos humanos? Porque vejo que há violações aos direitos humanos, porque meu

estômago sente algo que eu não posso racionalizar. Então é preciso criar este conhecimento, esta relação complexa entre razão e ilusão.

E aqui entra a ultima característica da ecologia de saberes, que é uma distinção entre objetividade e neutralidade. Nós queremos ser objetivos, mas não queremos ser neutros. O que quer dizer isto? Objetividade é usar todas as metodologias das ciências sociais que nos permitam analisar, com distancia critica, todas as perspectivas possíveis e uma certa realidade social. E as metodologias das ciências sociais podem ser úteis, são muito úteis para criar objetividade, para limitar o dogmatismo, para limitar um encerro ideológico, para manter uma distancia crítica, mas sem neutralidade, sempre perguntando de que lado estamos. Uma coisa é estar do lado dos opressores e outra é estar do lado dos oprimidos. Por isso, para a ecologia de saberes é fundamental saber de que lado estamos. Ser objetivo não significa ser menos neutro e isso para mim, é o mais importante da ecologia de saberes.

Esta ecologia é quase um programa de pesquisa que nos obriga a uma grande autoreflexão, a uma grande humildade. Os conhecimentos são completos se existem muitos outros conhecimentos alem dos que manejamos nós, os cientistas sociais, os filósofos, os sociólogos. Há então um sentimento de incompletude muito grande e isto nos obriga a uma autoreflexão muito profunda. Estamos em uma situação um pouco distinta, mas algo semelhante à de Santo Agostinho quando escreveu o seguinte no final de As confissões: “Eu me transformei em um problema para mim mesmo.” Claro que Santo Agostinho se referia à vida um pouco boêmia que teve antes de sua vida de santo, digamos assim. Nós somos atualmente um problema para nós, não para confessar pecados passados, mas para olhar o futuro. Sobre tudo para pensar que todos nossos instrumentos estão sujeitos à perversidade e que os problemas do passado podem voltar.

A tradução intercultural, se não tivermos cuidado, poder ser uma maneira sutil de colonizar, é preciso ser autocríticos sobre isto; de outro modo, realmente não podemos avançar. É preciso avançar com as garantias de que os erros do passado não devem ser cometidos novamente e isto nos dá, por um lado, uma vigilância epistemológica grande e, ao mesmo tempo, uma energia para continuar lutando por outra forma de conhecimento que consiga realmente que a justiça social global seja fundada na justiça cognitiva global.

1 Conferencia realizada em La Paz, em 29 de março de 2007. Publicada no livro *Pensar el Estado y la sociedad: desafios actuales* (La Paz: CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna).

* *Doutor em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale e Diretor do Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Portugal).*

Novidades Editoriais Clacso



La comunicación mediatizada: Hegemonías, Alternatividades, Soberanías

Susana Sel (Org.)

Este livro analisa o papel dos meios de comunicação nos espaços de poder político, econômico e social, que constituem um campo de disputa dos sentidos culturais e ideológicos no contexto das mudanças que nas últimas décadas produziu o processo de concentração do capital. Os estudos incluídos examinam estas situações, que tem gerado resistência e diversas práticas de intervenção política no domínio das comunicações. São abordados temas como o papel do estado perante os meios de comunicação e a análise de projetos realizados em alguns países da América Latina onde se destacam experiências de criação de mídias de comunicação alternativa e popular. Projetos que colocam em um lugar central o direito à informação e a comunicação e requerem novos marcos legislativos em relação a uma mídia pública.



Otro desarrollo urbano: Ciudad incluyente, justicia social y gestión democrática

Héctor Poggiese, Tamara Tania Cohen Egler (Orgs.)

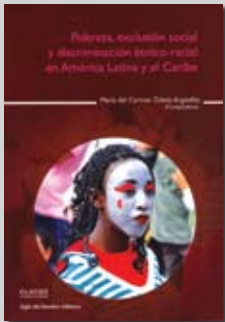
Esta coletânea de artigos produzida pelo Grupo de Trabalho Desenvolvimento Urbano do CLACSO tem como objetivo central a análise da urbanização na América Latina sobre as suas principais dimensões: a estruturação do espaço urbano; as resistências sociais e a diversidade da experiência urbana e da gestão democrática da cidade. Um estudo que aborda o desafio atual de reconhecer as diferentes racionalidades que tensionam o cenário urbano, chegando a leituras potencialmente antagônicas do espaço herdado. Esse reconhecimento requer a identificação dos interesses e valores culturais subjacentes a estas leituras e do mapeamento dos atores que, sendo responsáveis pela elaboração de projetos de desenvolvimento urbano atuam em arenas políticas onde são definidos os investimentos públicos e legislação urbana.



La liberalización económica en Paraguay y su efecto sobre las mujeres

Verónica Serafini Geoghegan

Este trabalho se propõe explorar os possíveis efeitos da liberalização econômica sobre o rendimento das mulheres no Paraguai com o objetivo de contribuir para o debate de gênero neste país a partir de um enfoque econômico. A Liberalização econômica, num contexto de grandes desigualdades econômicas e sociais, parece ter aumentado o abismo entre pobres e não pobres. O desemprego, a pobreza e a migração para as cidades foram algumas das consequências do padrão de integração econômica adotada pelo Paraguai. A partir da análise das principais características deste processo, com particular ênfase na abordagem do desempenho econômico a partir de uma perspectiva de gênero, o presente trabalho pretende apresentar propostas para a agenda pública em matéria de direitos econômicos, sociais e de gênero.



Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe

María del Carmen Zabala Argüelles (Org.)

O aumento da pobreza e da exclusão social no mundo é um fenômeno persistente e em expansão. De fato, a relação entre pobreza, exclusão social e discriminação étnico - racial são estreitas. O estudo justifica-se não só pela relevância social, ética e humana do tema, mas também pela necessidade de se avançar em propostas concretas, com vista a atingir níveis mais elevados de bem-estar humano e integração social.

A importância deste livro reside precisamente em ratificar, a partir de diferentes contextos e perspectivas, a existência de diversas formas de exclusão e discriminação étnico-racial na América Latina e Caribe e os mais elevados níveis de pobreza entre os povos indígenas e afro-descendentes. As manifestações deste fenômeno incluem as esferas do trabalho, educação, econômica, social, política, cultural, entre muitos outros. Tudo isto, juntamente com a recorrência das interconexões com outras dimensões, como gênero, classe e migrações, evidencia não só da complexidade da análise deste problema, mas também, aquilo que é essencial, a necessidade de propor medidas abrangentes e sistemáticas para a sua solução. Por isso, convidamos a sua leitura, com a intenção de que a mesma contribua para a continuidade e necessário aprofundamento neste tema.

Programa de Comunicação Audiovisual

O Programa de Comunicação Audiovisual se propõe a fazer uso das especificidades da linguagem e dos meios audiovisuais com o intuito de ampliar o alcance das pesquisas, estudos e debates realizados no âmbito dos diferentes programas do CLACSO. O Programa estimula a difusão e circulação de documentários sociais e políticos de caráter independente, relevantes na aproximação aos processos e acontecimentos sociais. Entre suas principais atividades se encontra a realização audiovisual integral, a transmissão ao vivo de atividades acadêmicas, a conformação de uma Rede Áudio-visual das Ciências Sociais com sua expressão pública em uma Videoteca Virtual e na organização do Concurso Latino-americano de Documentários “Outras Miradas”, cuja segunda edição se anunciará proximamente.

www.clacso.org.ar/difusion/secciones/audiovisual

Biblioteca virtual

Com o objetivo de promover e facilitar o acesso aos resultados das pesquisas dos Centros Membros via Internet, o CLACSO oferece livre acesso à sua Biblioteca Virtual de Ciências Sociais, que recebe por mês mais de 300.000 consultas de textos. Os serviços incluem acesso à Sala de Leitura com 9.000 textos completos de livros, artigos, palestras e documentos de trabalhos publicados pela rede CLACSO e outras instituições; bases de dados sobre a produção acadêmica dos Centros Membros e registros bibliográficos de suas publicações e pesquisas e também de seus pesquisadores, com e-mail disponível para contato; e links que dão acesso a outras bibliotecas virtuais com mais de 100.000 textos completos de Ciências Sociais.

www.biblioteca.clacso.edu.ar