

Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências

Towards a Sociology of Absences and a Sociology of Emergence

Vers une sociologie des absences et une sociologie des émergences

Boaventura de Sousa Santos



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/1285>

DOI: 10.4000/rccs.1285

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 Outubro 2002

Paginação: 237-280

ISSN: 0254-1106

Refêrencia eletrónica

Boaventura de Sousa Santos, « Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 63 | 2002, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/1285> ; DOI : 10.4000/rccs.1285



BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais

Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências *

Procede-se a uma crítica do modelo de racionalidade ocidental – o modelo de uma *razão indolente* – propondo-se os prolegómenos de um outro modelo, o de uma *razão cosmopolita*. Procura-se fundar três procedimentos sociológicos nesta razão cosmopolita: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução.

1. Introdução

O presente texto resulta de um projecto de investigação com o título “A reinvenção da emancipação social” por mim recentemente dirigido. Este projecto propunha-se estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidas pelos movimentos sociais e pelas ONGs, na sua luta contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países. O principal objectivo do projecto era determinar em que medida a globalização alternativa está a ser produzida a partir de baixo e quais são as suas possibilidades e limites. Escolhi seis países, cinco dos quais semiperiféricos, em diferentes continentes. A minha hipótese de trabalho era que os conflitos entre a globalização neoliberal hegemónica e a globalização contra-hegemónica são mais intensos nestes países. Para confirmar esta hipótese, seleccionei também um dos países mais pobres do mundo: Moçambique. Os seis países escolhidos, para além de Moçambique como país periférico, eram a África do Sul, o Brasil, a Colômbia, a Índia e Portugal. Nestes países, identificaram-se iniciativas, movimentos, experiências, em cinco áreas temáticas: democracia participativa; sistemas de produção alternativos; multiculturalismo, direitos colectivos e cidadania cultural; alternativas aos direitos de propriedade

* As minhas incursões pela teoria literária devem muito ao diálogo com Maria Irene Ramalho. Estou igualmente grato a Paula Meneses, minha assistente de investigação, pela eficiência do seu trabalho. Agradeço também a João Arriscado Nunes, Allen Hunter e César Rodríguez.

intelectual e biodiversidade capitalista; novo internacionalismo operário. Como parte do projecto, e com a intenção de identificar outros discursos ou narrativas sobre o mundo, realizaram-se extensas entrevistas com activistas ou dirigentes dos movimentos ou iniciativas sociais analisados.¹ O projecto levou a uma profunda reflexão epistemológica de que resultou o presente ensaio.

São os seguintes os factores e circunstâncias que mais contribuíram para essa reflexão. Em primeiro lugar, tratava-se de um projecto conduzido fora dos centros hegemónicos de produção da ciência social, com o objectivo de criar uma comunidade científica internacional independente desses centros. Em segundo lugar, o projecto implicava o cruzamento, não apenas de diferentes tradições teóricas e metodológicas das ciências sociais, mas também de diferentes culturas e formas de interacção entre a cultura e o conhecimento, bem como entre o conhecimento científico e o conhecimento não-científico. Em terceiro lugar, o projecto debruçava-se sobre lutas, iniciativas, movimentos alternativos, muitos dos quais locais, muitas vezes em lugares remotos do mundo e, assim, talvez fáceis de desacreditar como irrelevantes, ou demasiado frágeis ou localizados para oferecer uma alternativa credível ao capitalismo.

Os factores e circunstâncias acima descritos levaram-me a três conclusões. Em primeiro lugar, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza social está a ser desperdiçada. É deste desperdício que se nutrem as ideias que proclamam que não há alternativa, que a história chegou ao fim, e outras semelhantes. Em terceiro lugar, para combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade, de pouco serve recorrer à ciência social tal como a conhecemos. No fim de contas, essa ciência é responsável por esconder ou desacreditar as alternativas. Para combater o desperdício da experiência social, não basta propor um outro tipo de ciência social. Mais do que isso, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade. Sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante pelo menos durante duzentos anos, todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito.

Neste ensaio, procedo a uma crítica deste modelo de racionalidade a que, seguindo Leibniz, chamo *razão indolente* e proponho os prolegómenos

¹ O projecto pode ser consultado em www.ces.fe.uc.pt/emancipa.

de um outro modelo, que designo como *razão cosmopolita*.² Procuo fundar três procedimentos sociológicos nesta razão cosmopolita: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução.

Os pontos de partida são três. Em primeiro lugar, a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. Em segundo lugar, a compreensão do mundo e a forma como ela cria e legitima o poder social tem muito que ver com concepções do tempo e da temporalidade. Em terceiro lugar, a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o facto de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro. A contracção do presente, ocasionada por uma peculiar concepção da totalidade, transformou o presente num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro. Do mesmo modo, a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente. Quanto mais amplo o futuro, mais radiosas eram as expectativas confrontadas com as experiências do presente. Nos anos quarenta, Ernst Bloch (1995: 313) interrogava-se, perplexo: se vivemos apenas no presente, por que razão é ele tão fugaz? É a mesma perplexidade que está subjacente à minha reflexão neste ensaio.

Proponho uma racionalidade cosmopolita que, nesta fase de transição, terá de seguir a trajectória inversa: expandir o presente e contrair o futuro. Só assim será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje. Por outras palavras, só assim será possível evitar o gigantesco desperdício da experiência de que sofremos hoje em dia. Para expandir o presente, proponho uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências.

Dado que vivemos, como mostram Prigogine (1997) e Wallerstein (1999), numa situação de bifurcação, a imensa diversidade de experiências sociais revelada por estes processos não pode ser explicada adequadamente por uma teoria geral. Em vez de uma teoria geral, proponho uma teoria ou um processo de tradução, capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis.

A indolência da razão criticada neste ensaio ocorre em quatro formas diferentes: a razão impotente, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela

² A designação de Leibniz tem-me servido para situar o trabalho de reflexão teórica e epistemológica que tenho vindo a fazer nos últimos anos. O título do livro em que dou conta dessa reflexão é testemunho disso mesmo: *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Santos, 2000). No presente trabalho, proponho-me dar mais um passo nessa reflexão.

própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima;³ e a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente.⁴

A razão indolente subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemónico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos. A consolidação do Estado liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais e o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo, constituíram o contexto sócio-político em que a razão indolente se desenvolveu. As exceções parciais, o romantismo e o marxismo, não foram nem suficientemente fortes nem suficientemente diferentes para poderem ser uma alternativa à razão indolente. Por isso, a razão indolente criou o quadro para os grandes debates filosóficos e epistemológicos dos dois últimos séculos e, de facto, presidiu a eles. Por exemplo, a razão impotente e a razão arrogante formataram o debate entre determinismo e livre arbítrio e, mais tarde, o debate entre realismo e construtivismo e o debate entre estruturalismo e existencialismo. Não surpreende que estes debates tenham sido intelectualmente indolentes. Por sua vez, a razão metonímica apropriou-se de debates antigos, como o debate entre o holismo e o atomismo, e constituiu outros, como, por exemplo, o *Methodenstreit* entre as ciências nomotéticas e as ciências idiográficas, entre a explicação e a compreensão. Nos anos sessenta do século XX, presidiu ao debate sobre as duas culturas lançadas por C. P. Snow (1959, 1964). Neste debate, a razão metonímica ainda se considerava a si própria como uma totalidade, se bem que já não tão monolítica. O debate aprofundou-se nos anos oitenta e noventa com a epistemologia feminista, os estudos culturais e os estudos sociais da ciência. Ao analisarem a heterogeneidade das práticas e das narrativas da ciência, as novas epistemologias pulverizaram ainda mais essa totalidade e transformaram as duas culturas numa pluralidade pouco estável de culturas. Mas a razão metonímica continuou a presidir aos debates mesmo quando se introduziu neles o tema do multiculturalismo e a ciência

³ Uso o conceito de metonímia, uma figura do discurso aparentada com a sinédoque, para significar a parte pelo todo.

⁴ Uso o conceito de prolepse, uma técnica narrativa frequente, para significar o conhecimento do futuro no presente.

passou a ver-se como multicultural. Os outros saberes, não científicos nem filosóficos, e, sobretudo, os saberes não ocidentais, continuaram até hoje em grande medida fora do debate.

No que respeita à razão proléptica, a planificação da história por ela formulada dominou os debates sobre o idealismo e o materialismo dialécticos, sobre o historicismo e o pragmatismo. A partir da década de 80, foi contestada sobretudo com as teorias da complexidade e as teorias do caos. A razão proléptica, que assentava na ideia linear de progresso, viu-se então confrontada com as ideias de entropia e catástrofe, embora do confronto não tenha resultado até agora nenhuma alternativa.

O debate gerado pelas “duas culturas” e pelas várias terceiras culturas que emergiram dele – as ciências sociais (Lepenies, 1988) ou a popularização da ciência (Brockman, 1995)⁵ – não afectou o domínio da razão indolente sob qualquer das suas quatro formas: razão impotente (determinismo, realismo), razão arrogante (livre arbítrio, construtivismo), razão metonímica (a parte tomada pelo todo) e razão proléptica (o domínio do futuro sob a forma do planeamento da história e do domínio da natureza). Por isso não houve nenhuma reestruturação do conhecimento. Nem podia haver, em minha opinião, porque a indolência da razão manifesta-se, entre outras formas, no modo como resiste à mudança das rotinas, e como transforma interesses hegemónicos em conhecimentos verdadeiros. Da minha perspectiva, para haver mudanças profundas na estruturação dos conhecimentos é necessário começar por mudar a razão que preside tanto aos conhecimentos como à estruturação deles. Em suma, é preciso desafiar a razão indolente.

Neste trabalho, confronto-me com a razão indolente sob duas das suas formas, a razão metonímica e a razão proléptica.⁶ As duas outras formas são aparentemente mais antigas e têm suscitado muito mais debate (o debate sobre o determinismo ou livre arbítrio; o debate sobre realismo ou construtivismo). Em minha opinião, porém, as duas primeiras são verdadeiramente as formas fundacionais e é por isso que, não tendo elas sido questionadas, os debates referidos se têm revelado indecidíveis.

2. A crítica da razão metonímica

A razão metonímica é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem acção que não seja referida a um todo e

⁵ Sobre a necessidade de a nova configuração dos saberes ir “para além das duas culturas”, cf. Nunes, 1998/99.

⁶ Para uma primeira crítica da razão indolente, cf. a minha busca de um novo senso comum (Santos, 1995, 2000).

o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes que o compõem. Por isso, há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma das suas partes. Há, pois, uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade. As possíveis variações do movimento das partes não afectam o todo e são vistas como particularidades. A forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, porque combina, do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia. A simetria entre as partes é sempre uma relação horizontal que oculta uma relação vertical. Isto é assim porque, ao contrário do que é proclamado pela razão metonímica, o todo é menos e não mais do que o conjunto das partes. Na verdade, o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Ocidente/Oriente; e assim por diante.

Tudo isto é hoje por de mais conhecido, pelo que irei centrar-me nas consequências.⁷ São as seguintes as duas consequências principais. Em primeiro lugar, como não existe nada fora da totalidade que seja ou mereça ser inteligível, a razão metonímica afirma-se uma razão exaustiva, exclusiva e completa, muito embora seja apenas uma das lógicas de racionalidade que existem no mundo e seja apenas dominante nos estratos do mundo abrangidos pela modernidade ocidental. A razão metonímica não é capaz de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo. Em segundo lugar, para a razão metonímica nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade. O Norte não é inteligível fora da relação com o Sul, tal como o conhecimento tradicional não é inteligível sem a relação com o conhecimento científico ou a mulher sem o homem. Assim, não é admissível que qualquer das partes tenha vida

⁷ No Ocidente, a crítica tanto da razão metonímica como da razão proléptica tem uma longa tradição. Para me restringir à era moderna, ela pode fazer-se remontar ao romantismo e surge, de diferentes formas, em Kierkegaard, Nietzsche, na fenomenologia, no existencialismo e no pragmatismo. A indolência dos debates está em que eles, em geral, não põem em questão a descontextualização da razão como alguma coisa separada da realidade e acima dela. É por isso que, a meu ver, a crítica mais eloquente vem daqueles para quem as razões metonímica e proléptica não são simplesmente um artefacto intelectual ou um jogo, mas a ideologia subjacente a um brutal sistema de dominação, o sistema colonial. Gandhi (1929/1932, 1938, 1951, 1960, 1972) e Martí (1963) são as duas vozes mais salientes. No contexto colonial, a razão indolente subjaz àquilo a que Quijano, Dussel, Mignolo e Lander chamam a “colonialidade do poder”, uma forma de poder que não terminou com o fim do colonialismo, mas continuou a dominar nas sociedades pós-coloniais (Quijano, 2000; Lander, 2000; Mignolo, 2000; Dussel, 2001).

própria para além da que lhe é conferida pela relação dicotômica e muito menos que possa, além de parte, ser outra totalidade. Por isso, a compreensão do mundo que a razão metonímica promove não é apenas parcial, é internamente muito selectiva. A modernidade ocidental, dominada pela razão metonímica, não só tem uma compreensão limitada do mundo, como tem uma compreensão limitada de si própria.

Antes de me debruçar sobre os procedimentos que sustentam a compreensão e políciam os seus limites, é necessário explicar como uma racionalidade tão limitada veio a ter tamanha primazia nos últimos duzentos anos. A razão metonímica é, juntamente com a razão proléptica, a resposta do Ocidente, apostado na transformação capitalista do mundo, à sua marginalidade cultural e filosófica em relação ao Oriente. Como Karl Jaspers e outros mostraram, o Ocidente constituiu-se como parte trânsfuga de uma matriz fundadora – o Oriente (Jaspers, 1951, 1976; Marramao, 1995:160).⁸ Esta matriz fundadora é verdadeiramente totalizante porque abrange uma multiplicidade de mundos (terrenos e extraterrenos) e uma multiplicidade de tempos (passados, presentes, futuros, cíclicos, lineares, simultâneos). Como tal, não tem de reivindicar a totalidade, nem de subordinar a si as partes que a constituem. É uma matriz anti-dicotômica porque não tem de controlar nem policiar limites. Pelo contrário, o Ocidente, consciente da sua excentricidade relativamente a essa matriz, recupera dela apenas o que pode favorecer a expansão do capitalismo. Assim, a multiplicidade de mundos é reduzida ao mundo terreno e a multiplicidade de tempos é reduzida ao tempo linear.

Dois processos presidem a tal redução. A redução da multiplicidade dos mundos ao mundo terreno é realizada através do processo de secularização e de laicização, analisado por Weber (1958, 1963, 1968), Koselleck (1985) e Marramao (1995), entre muitos outros. A redução da multiplicidade dos tempos ao tempo linear é obtida pelos conceitos que vieram substituir a ideia sotérica que ligava a multiplicidade dos mundos, nomeadamente o conceito de progresso e o conceito de revolução em que veio a fundar-se a razão proléptica. Esta concepção truncada da totalidade oriental, precisamente porque truncada, tem de se afirmar autoritariamente como totalidade e impor homogeneidade às partes que a compõem. Foi com ela que

⁸ Jaspers considera o período entre 800 e 200 a.C. como um “período axial”, que lançou “os fundamentos que permitem à humanidade subsistir ainda hoje” (1951: 98). Neste período, a maioria dos “extraordinários acontecimentos” que deram forma à humanidade tal como a conhecemos ocorreu no Oriente – na China, Índia, Pérsia, Palestina. O Ocidente é representado pela Grécia e, como sabemos hoje, a antiguidade grega deve muito às suas raízes africanas e orientais (Bernal, 1987). Ver também Schluchter, 1979.

o Ocidente se apropriou produtivamente do mundo e transformou o Oriente num centro improdutivo e estagnado. E foi também com ela que Weber contrapôs à sedução improdutiva do Oriente o desencanto do mundo ocidental.

Como nota Giacomo Marramao (1995: 160), a supremacia do Ocidente, criada a partir das margens, nunca se transformou culturalmente numa centralidade alternativa ao Oriente. Por essa razão, a força da razão metonímica ocidental excedeu sempre a força do seu fundamento. É uma força minada por uma fraqueza que, no entanto, é, paradoxalmente, a razão da sua força no mundo. Esta dialéctica entre força e fraqueza vem a traduzir-se no desenvolvimento paralelo de duas pulsões contraditórias, o *Wille zur Macht*, de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt e ao nazismo/fascismo e o *Wille zur Ohnmacht*, de Rousseau a Kelsen e à democracia e ao primado do direito. Mas em qualquer destas pulsões está presente a totalidade que, por truncada, tem de ignorar o que não cabe nela e impor a sua primazia sobre as partes que, para não fugirem ao seu controlo, têm de ser homogeneizadas como partes. Porque é uma razão insegura dos seus fundamentos, a razão metonímica não se insere no mundo pela via da argumentação e da retórica. Não dá razões de si, impõe-se pela eficácia da sua imposição. E essa eficácia manifesta-se pela dupla via do pensamento produtivo e do pensamento legislativo. Em vez da razoabilidade dos argumentos e do consenso que eles tornam possível, a produtividade e a coerção legítima.

Fundada na razão metonímica, a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequada compreensão do mundo. Essa inadequação significou violência, destruição e silenciamento para todos quantos fora do Ocidente foram sujeitos à razão metonímica; e significou alienação, *malaise* e *uneasiness* no Ocidente. Esse desconforto foi bem sentido por Walter Benjamin ao mostrar o paradoxo que então passou a dominar – e domina hoje ainda mais – a vida no Ocidente: o facto de a riqueza dos acontecimentos se traduzir em pobreza da nossa experiência e não em riqueza.⁹ Este paradoxo veio coexistir com um outro: o facto de a vertigem das mudanças se transmutar frequentemente numa sensação de estagnação.

⁹ Benjamin pensava que a Primeira Guerra Mundial tinha privado o mundo das relações sociais através das quais as gerações anteriores transmitiam o seu saber às seguintes (1972: 214). Depois da guerra, segundo ele, emergira um mundo novo, dominado pelo desenvolvimento da tecnologia, um mundo em que mesmo a educação e o conhecimento tinham deixado de se traduzir em experiência. Tinha, assim, emergido uma nova pobreza, um défice de experiência no meio de uma transformação desenfreada, uma nova forma de barbárie (1972: 215). A conclusão do ensaio inicia-se, assim, com as seguintes palavras: “Tornámo-nos pobres. Fomos abandonando um pedaço da herança da humanidade após outro, tivemos muitas vezes de o depositar na casa de penhores por um centésimo do seu valor, para receber em troca as moedas sem préstimo da ‘actualidade’.” (1972: 219).

Começa hoje a ser evidente que a razão metonímica diminuiu ou subtraiu o mundo tanto quanto o expandiu ou adicionou de acordo com as suas próprias regras. Reside aqui a crise da ideia de progresso e, com ela, a crise da ideia de totalidade que a funda. A versão abreviada do mundo foi tornada possível por uma concepção do tempo presente que o reduz a um instante fugaz entre o que já não é o que ainda não é. Com isto, o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo. O olhar que vê uma pessoa cultivar a terra com uma enxada não consegue ver nela senão o camponês pré-moderno. A isso mesmo se refere Koselleck quando fala da não contemporaneidade do contemporâneo (1985), sem, no entanto, problematizar que nessa assimetria se esconde uma hierarquia, a superioridade de quem estabelece o tempo que determina a contemporaneidade. A contração do presente esconde, assim, a maior parte da riqueza inesgotável das experiências sociais no mundo. Benjamin identificou o problema mas não as suas causas. A pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar.

A crítica da razão metonímica é, pois, uma condição necessária para recuperar a experiência desperdiçada. O que está em causa é a ampliação do mundo através da ampliação do presente. Só através de um novo espaço-tempo será possível identificar e valorizar a riqueza inesgotável do mundo e do presente. Simplesmente, esse novo espaço-tempo pressupõe uma outra razão. Até agora, a aspiração da dilatação do presente tem sido formulada apenas pelos criadores literários. Um exemplo entre muitos é a parábola de Franz Kafka sobre a precariedade do homem moderno comprimido entre dois fortes adversários, o passado e o futuro.¹⁰

A dilatação do presente aqui proposta assenta em dois procedimentos que questionam a razão metonímica nos seus fundamentos. O primeiro consiste na proliferação das totalidades. Não se trata de ampliar a totalidade proposta pela razão metonímica, mas de fazê-la coexistir com outras

¹⁰ “Ele tem dois adversários. O primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo impede-o de seguir para diante. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro apoia-o na luta contra o segundo, porque quer empurrá-lo para a frente, e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, já que quer forçá-lo a retroceder. Mas isto só em teoria é assim. É que não são apenas os dois adversários que ali estão, também ele está ali, e quem é que verdadeiramente conhece as suas intenções? De todo o modo, o seu sonho é poder, num momento de desatenção – mas para isso é precisa uma noite tão escura como nunca houve nenhuma –, saltar para fora da linha de combate e, por causa da sua experiência de luta, ser promovido a juiz dos seus adversários que se batem um contra o outro.” (Kafka, 1983: 222).

totalidades. O segundo consiste em mostrar que qualquer totalidade é feita de heterogeneidade e que as partes que a compõem têm uma vida própria fora dela. Ou seja, a sua pertença a uma dada totalidade é sempre precária, quer porque as partes, além do estatuto de partes, têm sempre, pelo menos em latência, o estatuto de totalidade, quer porque as partes emigram de uma totalidade para outra. O que proponho é um procedimento renegado pela razão metonímica: pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem, como primeiro passo para os libertar dessas relações, e para revelar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemónicas. Pensar o Sul como se não houvesse Norte, pensar a mulher como se não houvesse o homem, pensar o escravo como se não houvesse senhor. O pressuposto deste procedimento é que a razão metonímica, ao arrastar estas entidades para dentro das dicotomias, não o fez com pleno êxito, já que fora destas ficaram componentes ou fragmentos não socializados pela ordem da totalidade. Esses componentes ou fragmentos têm vagueado fora dessa totalidade como meteoritos perdidos no espaço da ordem e insusceptíveis de serem percebidos e controlados por ela.

Na fase de transição em que nos encontramos, em que a razão metonímica, apesar de muito desacreditada, é ainda dominante, a ampliação do mundo e a dilatação do presente têm de começar por um procedimento que designo por *sociologia das ausências*. Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. Fá-lo centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica. O que é que existe no Sul que escapa à dicotomia Norte/Sul? O que é que existe na medicina tradicional que escapa à dicotomia medicina moderna/medicina tradicional? O que é que existe na mulher que é independente da sua relação com o homem? É possível ver o que é subalterno sem olhar à relação de subalteridade?

Não há uma maneira única ou unívoca de não existir, porque são vários as lógicas e os processos através dos quais a razão metonímica produz a não-existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível.

O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional. Distingo cinco lógicas ou modos de produção da não-existência.

A primeira lógica deriva da *monocultura do saber* e do *rigor do saber*. É o modo de produção de não-existência mais poderoso. Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente. A cumplicidade que une as “duas culturas” reside no facto de ambas se arrogarem ser, cada uma no seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura.

A segunda lógica assenta na *monocultura do tempo linear*, a ideia de que a história tem sentido e direcção únicos e conhecidos. Esse sentido e essa direcção têm sido formulados de diversas formas nos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização. Comum a todas estas formulações é a ideia de que o tempo é linear e que na frente do tempo seguem os países centrais do sistema mundial e, com eles, os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam. Esta lógica produz não-existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem. O encontro entre o camponês africano e o funcionário do Banco Mundial em trabalho de campo ilustra esta condição. Neste caso, a não-existência assume a forma da residualização que, por sua vez, tem, ao longo dos últimos duzentos anos, adoptado várias designações, a primeira das quais foi o primitivo, seguindo-se outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido.

A terceira lógica é a *lógica da classificação social*, que assenta na monocultura da naturalização das diferenças. Consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam hierarquias. A classificação racial e a classificação sexual são as mais salientes manifestações desta lógica. Ao contrário do que sucede com a relação capital/trabalho, a classificação social assenta em atributos que negam a intencionalidade da hierarquia social. A relação de dominação é a consequência e não a causa dessa hierarquia e pode ser mesmo considerada como uma obrigação de quem é classificado como superior (por exemplo, o “fardo do homem branco” em sua missão civilizadora). Embora as duas formas de classificação (raça e sexo) sejam

decisivas para que a relação capital/trabalho se estabilize e se difunda globalmente, a classificação racial foi a mais profundamente reconstruída pelo capitalismo, como têm mostrado, entre outros, Wallerstein e Balibar (1991) e, de uma maneira mais incisiva, Quijano (2000), Mignolo (2000) e Dussel (2001). De acordo com esta lógica, a não-existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural. Quem é inferior, porque é insuperavelmente inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior.

A quarta lógica da produção da inexistência é a *lógica da escala dominante*. Nos termos desta lógica, a escala adoptada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas. Na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob duas formas principais: o universal e o global. O universalismo é a escala das entidades ou realidades que vigoram independentemente de contextos específicos. Têm, por isso, precedência sobre todas as outras realidades que dependem de contextos que por essa razão são consideradas particulares ou vernáculas. A globalização é a escala que nos últimos vinte anos adquiriu uma importância sem precedentes nos mais diversos campos sociais. Trata-se da escala que privilegia as entidades ou realidades que alargam o seu âmbito a todo o globo e que, ao fazê-lo, adquirem a prerrogativa de designar entidades ou realidades rivais como locais.¹¹ No âmbito desta lógica, a não-existência é produzida sob a forma do particular e do local. As entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global.

Finalmente, a quinta lógica de não-existência é a *lógica produtivista* e assenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Nos termos desta lógica, o crescimento económico é um objectivo racional inquestionável e, como tal, é inquestionável o critério de produtividade que mais bem serve esse objectivo. Esse critério aplica-se tanto à natureza como ao trabalho humano. A natureza produtiva é a natureza maximamente fértil num dado ciclo de produção, enquanto o trabalho produtivo é o trabalho que maximiza a geração de lucros igualmente num dado ciclo de produção. Segundo esta lógica, a não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional.

São, assim, cinco as principais formas sociais de não-existência produzidas ou legitimadas pela razão metonímica: o ignorante, o residual, o infe-

¹¹ Sobre os modos de produção da globalização, ver Santos, 2001c, 56-57.

rior, o local e o improdutivo. Trata-se de formas sociais de inexistência porque as realidades que elas conformam estão apenas presentes como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes, sejam elas realidades científicas, avançadas, superiores, globais ou produtivas. São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir.

A produção social destas ausências resulta na subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência. A sociologia das ausências visa identificar o âmbito dessa subtração e dessa contração de modo a que as experiências produzidas como ausentes sejam libertadas dessas relações de produção e, por essa via, se tornem presentes. Tornar-se presentes significa serem consideradas alternativas às experiências hegemônicas, a sua credibilidade poder ser discutida e argumentada e as suas relações com as experiências hegemônicas poderem ser objecto de disputa política.¹² A sociologia das ausências visa, assim, criar uma carência e transformar a falta da experiência social em desperdício da experiência social. Com isso, cria as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo e, por essa razão, contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente. A ampliação do mundo ocorre não só porque aumenta o campo das experiências credíveis existentes, como também porque, com elas, aumentam as possibilidades de experimentação social no futuro. A dilatação do presente ocorre pela expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira.

Como proceder à sociologia das ausências? A sociologia das ausências parte de duas indagações. A primeira respeita às razões por que uma concepção tão estranha e tão excludente de totalidade obteve tão grande primazia nos últimos duzentos anos. A segunda indagação visa identificar os modos de confrontar e superar essa concepção de totalidade e a razão metonímica que a sustenta. A primeira indagação, mais convencional, tem sido abordada por várias vertentes da sociologia crítica, dos estudos sociais e

¹² A sociologia das ausências não pretende acabar com as categorias de ignorante, residual, inferior, local ou improdutivo. Pretende apenas que elas deixem de ser atribuídas em função de um só critério que não admite ser questionado por qualquer outro critério alternativo. Este monopólio não é resultado de um trabalho de razoabilidade argumentativa. É antes o resultado de uma imposição que se não justifica senão pela supremacia de quem tem poder para o fazer.

culturais da ciência, da crítica feminista, da desconstrução, dos estudos pós-coloniais, etc.¹³ Neste texto, concentro-me na segunda indagação, a menos percorrida até agora.

A superação das totalidades homogêneas e excludentes e da razão metonímica que as sustenta obtém-se pondo em questão cada uma das lógicas ou modos de produção de ausência acima referidos. Como a razão metonímica formou as ciências sociais convencionais, a sociologia das ausências é necessariamente transgressiva. Neste sentido, é ela própria uma alternativa epistemológica à partida descredibilizada. O inconformismo com esse descrédito e a luta pela credibilidade tornam possível que a sociologia das ausências não permaneça uma sociologia ausente.

A ecologia de saberes. A primeira lógica, a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, tem de ser questionada pela identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente em contextos e práticas sociais declarados não-existentes pela razão metonímica. Essa credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que o saber em causa tenha legitimidade para participar de debates epistemológicos com outros saberes, nomeadamente com o saber científico. A ideia central da sociologia das ausências neste domínio é que não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular (Santos, 1995: 25). Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. O que cada saber contribui para esse diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância. O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias.

Neste domínio, a sociologia das ausências visa substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia de saberes. Esta ecologia de saberes permite, não só superar a monocultura do saber científico, como a ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico. A ideia de alternativa pressupõe a ideia de normalidade e esta, a ideia de norma, pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade. Se tomarmos como exemplo a biomedicina e a medicina tradicional em África, não faz sentido considerar esta última, de longe prevalecente, como alternativa à primeira. O importante é identificar os contextos e as práticas em que cada uma opera e o

¹³ A esta primeira indagação dediquei vários trabalhos (cf. Santos, 1987; 1989; 2000).

modo como concebem saúde e doença e como superam a ignorância (sob a forma de doença não diagnosticada) em saber aplicado (sob a forma de cura).

A ecologia das temporalidades. A segunda lógica, a lógica da monocultura do tempo linear, deve ser confrontada com a ideia de que o tempo linear é uma entre muitas concepções do tempo e de que, se tomarmos o mundo como nossa unidade de análise, não é sequer a concepção mais praticada. O domínio do tempo linear não resulta da sua primazia enquanto concepção temporal, mas da primazia da modernidade ocidental que o adoptou como seu. Foi a concepção adoptada pela modernidade ocidental a partir da secularização da escatologia judaico-cristã, mas nunca eliminou, nem mesmo no Ocidente, outras concepções como o tempo circular, a doutrina do eterno retorno e outras concepções que não se deixam captar adequadamente nem pela imagem de linha nem pela imagem de círculo.

A necessidade de tomar em conta estas diferentes concepções de tempo deriva do facto, salientado por Koselleck (1985) e por Marramao (1995), de que as sociedades entendem o poder a partir das concepções de temporalidade que nelas circulam. As relações de dominação mais resistentes são as que assentam nas hierarquias entre temporalidades e essas continuam hoje a ser constitutivas do sistema mundial. São essas hierarquias que reduzem tanta experiência social à condição de resíduo. As experiências são consideradas residuais porque são contemporâneas de maneiras que a temporalidade dominante, o tempo linear, não é capaz de reconhecer.

Neste domínio, a sociologia das ausências visa libertar as práticas sociais do seu estatuto de resíduo, restituindo-lhes a sua temporalidade própria e, assim, a possibilidade de desenvolvimento autónomo. Uma vez libertada do tempo linear e entregue à sua temporalidade própria, a actividade do camponês africano ou asiático deixa de ser residual para ser contemporânea da actividade do agricultor *hi-tech* dos EUA ou do executivo do Banco Mundial. Do mesmo modo, a presença ou relevância dos antepassados em diferentes culturas deixa de ser uma manifestação anacrónica de primitivismo religioso ou de magia para se tornar uma outra forma de viver a contemporaneidade.

Ao libertar as realidades alternativas do estatuto de resíduo, a sociologia das ausências substitui a monocultura do tempo linear pela ecologia das temporalidades, a ideia de que as sociedades são constituídas por várias temporalidades e de que a desqualificação, supressão ou ininteligibilidade de muitas práticas resulta de se pautarem por temporalidades que extravasam do cânone temporal da modernidade ocidental capitalista. Uma vez recuperadas e conhecidas essas temporalidades, as práticas e as sociabilidades que

se pautam por elas tornam-se inteligíveis e objectos credíveis de argumentação e de disputa política. A dilatação do presente ocorre, neste caso, pela relativização do tempo linear e pela valorização das outras temporalidades que com ele se articulam ou com ele conflituam.

A ecologia dos reconhecimentos. A terceira lógica da produção de ausências é a lógica da classificação social. Embora em todas as lógicas de produção de ausência a desqualificação das práticas vá de par com a desqualificação dos agentes, é nesta lógica que a desqualificação incide prioritariamente sobre os agentes, e só derivadamente sobre a experiência social (práticas e saberes) de que eles são protagonistas. A colonialidade do poder capitalista moderno e ocidental, a que se referem Quijano (2000), Mignolo (2000) e Dussel (2001), consiste em identificar diferença com desigualdade, ao mesmo tempo que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente. A sociologia das ausências confronta-se com a colonialidade, procurando uma nova articulação entre o princípio da igualdade e o princípio da diferença e abrindo espaço para a possibilidade de diferenças iguais – uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos. Fá-lo submetendo a hierarquia à etnografia crítica (Santos, 2001b). Isto consiste na desconstrução tanto da diferença (em que medida a diferença é um produto da hierarquia?) como da hierarquia (em que medida a hierarquia é um produto da diferença?). As diferenças que subsistem quando desaparece a hierarquia tornam-se uma denúncia poderosa das diferenças que a hierarquia exige para não desaparecer.

A ecologia das trans-escalas. A quarta lógica, a lógica da escala global, é confrontada pela sociologia das ausências através da recuperação do que no local não é efeito da globalização hegemónica. Exige, por um lado, que o local seja conceptualmente desglobalizado a fim de identificar o que nele não foi integrado na globalização hegemónica. O que foi integrado é o que desigmo por globalismo localizado, ou seja, o impacto específico da globalização hegemónica no local (Santos, 1998b; 2000). Ao desglobalizar o local relativamente à globalização hegemónica, a sociologia das ausências explora também a possibilidade de uma globalização contra-hegemónica. Em suma, a desglobalização do local e a sua eventual reglobalização contra-hegemónica ampliam a diversidade das práticas sociais ao oferecer alternativas ao globalismo localizado. A sociologia das ausências exige neste domínio o exercício da imaginação cartográfica, quer para ver em cada escala de representação não só o que ela mostra mas também o que ela oculta, quer para lidar com mapas cognitivos que operam simultaneamente com diferentes escalas, nomeadamente para detectar as articulações locais/globais (Santos, 1995: 456-473; Santos, 2001a).

A ecologia de produtividade. Finalmente, no domínio da quinta lógica, a lógica produtivista, a sociologia das ausências consiste na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das organizações económicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogeridas, da economia solidária, etc., que a ortodoxia produtivista capitalista ocultou ou descredibilizou. Este é talvez o domínio mais controverso da sociologia das ausências, uma vez que põe directamente em questão o paradigma do desenvolvimento e do crescimento económico infinito e a lógica da primazia dos objectivos de acumulação sobre os objectivos de distribuição que sustentam o capitalismo global. É, no entanto, hoje evidente que este paradigma e esta lógica nunca dispensaram outras formas de produção e apenas as desqualificaram para as manter na relação de subalternidade. A sociologia das ausências visa reconstruir o que são essas formas para além da relação de subalternidade.

Em cada um dos cinco domínios, o objectivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemónicas. A ideia de multiplicidade e de relações não destrutivas entre os agentes que a compõem é dada pelo conceito de ecologia: ecologia de saberes, ecologia de temporalidades, ecologia de reconhecimentos e ecologia de produções e distribuições sociais. Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. Trata-se de uma versão ampla de realismo, que inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são activamente produzidas como não existentes.

Em conclusão, o exercício da sociologia das ausências é contra-factual e tem lugar através de uma confrontação com o senso comum científico tradicional. Para ser levado a cabo, exige imaginação sociológica. Distingo dois tipos de imaginação: a imaginação epistemológica e a imaginação democrática. A imaginação epistemológica permite diversificar os saberes, as perspectivas e as escalas de identificação, análise e avaliação das práticas. A imaginação democrática permite o reconhecimento de diferentes práticas e actores sociais. Tanto a imaginação epistemológica como a imaginação democrática têm uma dimensão desconstrutiva e uma dimensão reconstrutiva. A desconstrução assume cinco formas, correspondentes à crítica das cinco lógicas da razão metonímica, ou seja, despensar, desresidualizar, desracionalizar, deslocalizar e desproduzir. A reconstrução é constituída pelas cinco ecologias acima referidas.

3. A crítica da razão proléptica

A razão proléptica é a face da razão indolente quando concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear. Esta monocultura do tempo linear, ao mesmo tempo que contraiu o presente, como vimos atrás ao analisar a razão metonímica, dilatou enormemente o futuro. Porque a história tem o sentido e a direcção que lhe são conferidos pelo progresso, e o progresso não tem limites, o futuro é infinito. Mas porque o futuro está projectado numa direcção irreversível ele é, como bem identifica Benjamin, um tempo homogéneo e vazio (Benjamin, 1969: 261, 264). O futuro é, assim, infinitamente abundante e infinitamente igual, um futuro que, como salienta Marramao (1995: 126), só existe para se tornar passado. Um futuro assim concebido não tem de ser pensado, e é nisto que se fundamenta a indolência da razão proléptica.

Enquanto a crítica da razão metonímica tem por objectivo dilatar o presente, a crítica da razão proléptica tem por objectivo contrair o futuro. Contrair o futuro significa torná-lo escasso e, como tal, objecto de cuidado. O futuro não tem outro sentido nem outra direcção senão os que resultam desse cuidado. Contrair o futuro consiste em eliminar ou, pelo menos, atenuar a discrepância entre a concepção do futuro da sociedade e a concepção do futuro dos indivíduos. Ao contrário do futuro da sociedade, o futuro dos indivíduos está limitado pela duração da sua vida ou das vidas em que pode reincarnar, nas culturas que aceitam a metempsicose. Em qualquer dos casos, o carácter limitado do futuro e o facto de ele depender da gestão e cuidado dos indivíduos faz com que, em vez de estar condenado a ser passado, ele se transforme num factor de ampliação do presente. Ou seja, a contracção do futuro contribui para a dilatação do presente.

Enquanto a dilatação do presente é obtida através da sociologia das ausências, a contracção do futuro é obtida através da *sociologia das emergências*. A sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das actividades de cuidado.

O conceito que preside à sociologia das emergências é o conceito de Ainda-Não (*Noch Nicht*) proposto por Ernst Bloch (1995). Bloch insurge-se contra o facto de a filosofia ocidental ter sido dominada pelos conceitos de Tudo (*Alles*) e Nada (*Nichts*), nos quais tudo parece estar contido como latência, mas donde nada novo pode surgir. Daí que a filosofia ocidental seja um pensamento estático. Para Bloch, o possível é o mais incerto, o mais ignorado conceito da filosofia ocidental (1995: 241). E, no entanto, só o possível permite revelar a totalidade inesgotável do mundo. Bloch introduz,

assim, dois novos conceitos, o Não (*Nicht*) e o Ainda-Não (*Noch Nicht*). O Não é a falta de algo e a expressão da vontade de superar essa falta. É por isso que o Não se distingue do Nada (1995: 306). Dizer não é dizer sim a algo diferente. O Ainda-Não é a categoria mais complexa, porque exprime o que existe apenas como tendência, um movimento latente no processo de se manifestar. O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. É uma possibilidade e uma capacidade concretas que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas. De facto, elas redeterminam activamente tudo aquilo em que tocam e por isso questionam as determinações que existem num dado momento. Subjectivamente, o Ainda-Não é a consciência antecipatória, uma consciência que, apesar de ser tão importante na vida das pessoas, foi, por exemplo, totalmente negligenciada por Freud (Bloch, 1995: 286-315). Objectivamente, o Ainda-Não é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade). Esta possibilidade tem uma componente de escuridão que reside na origem dessa possibilidade no momento vivido, que nunca é inteiramente visível para si próprio, e tem também uma componente de incerteza que resulta de uma dupla carência: o conhecimento apenas parcial das condições que podem concretizar a possibilidade; o facto de essas condições só existirem parcialmente. Para Bloch (1995: 241), é fundamental distinguir entre estas duas carências, dado que são autónomas: é possível ter um conhecimento pouco parcial de condições só muito parcialmente existentes e vice-versa.

O Ainda-Não inscreve no presente uma possibilidade incerta, mas nunca neutra; pode ser a possibilidade da utopia ou da salvação (*Heil*) ou a possibilidade do desastre ou perdição (*Unheil*). Esta incerteza faz com que toda a mudança tenha um elemento de acaso, de perigo. É esta incerteza que, em meu entender, ao mesmo tempo que dilata o presente, contrai o futuro, tornando-o escasso e objecto de cuidado. Em cada momento, há um horizonte limitado de possibilidades e por isso é importante não desperdiçar a oportunidade única de uma transformação específica que o presente oferece: *carpe diem*. Fiel ao marxismo que, aliás, interpretou de modo muito criativo, Bloch entende que a sucessão dos horizontes conduz ou tende a conduzir para um estado final. Penso, contudo, que não concordar com Bloch a este respeito não é coisa de monta. A ênfase de Bloch está na crítica da concepção mecânica da matéria, por um lado, e na afirmação da nossa capacidade para pensar e agir produtivamente sobre o mundo, por outro. Das três categorias modais da existência – a realidade, a necessidade, a possibilidade (Bloch, 1995: 244, 245) –, a razão indolente centrou-se nas duas primeiras e descurou totalmente a terceira. Para Bloch, Hegel é o grande

responsável pelo descurar filosófico do possível. Para Hegel, o possível ou não existe ou não é diferente do que existe porque está contido no real e, por isso, em qualquer dos casos, não merece ser pensado. A realidade e a necessidade não precisam da possibilidade para dar conta do presente ou do futuro. A ciência moderna foi o veículo privilegiado desta concepção e, por isso, Bloch convida-nos a centrarmo-nos na categoria modal mais negligenciada pela ciência moderna, a possibilidade. Ser humano é ter muito diante de si (Bloch, 1995: 246).

A possibilidade é o movimento do mundo. Os momentos dessa possibilidade são a *carência* (manifestação de algo que falta), a *tendência* (processo e sentido), e a *latência* (o que está na frente desse processo). A carência é o domínio do Não, a tendência é o domínio do Ainda-Não e a latência é domínio do Nada e do Tudo, dado que esta latência tanto pode redundar em frustração como em esperança.

A sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Enquanto a sociologia das ausências amplia o presente, juntando ao real existente o que dele foi subtraído pela razão metonímica, a sociologia das emergências amplia o presente, juntando ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta. Neste último caso, a ampliação do presente implica a contração do futuro, na medida em que o Ainda-Não, longe de ser um futuro vazio e infinito, é um futuro concreto, sempre incerto e sempre em perigo. Como diz Bloch, junto de cada esperança está um caixão à espera (1995: 311). Cuidar do futuro é imperativo porque é impossível blindar a esperança contra a frustração, o advento contra o niilismo, a redenção contra o desastre, em suma, porque é impossível a esperança sem a eventualidade do caixão.

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências de futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível actuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica que visa um duplo objectivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; por outro, definir princípios de acção que promovam a realização dessas condições.

A sociologia das emergências actua tanto sobre as possibilidades (potencialidade) como sobre as capacidades (potência). O Ainda-Não tem sentido (enquanto possibilidade), mas não tem direcção, já que tanto pode terminar em esperança como em desastre. Por isso, a sociologia das emergências substitui a ideia de determinação pela ideia axiológica do cuidado. A axiologia do progresso é, assim, substituída pela axiologia do cuidado. Enquanto

na sociologia das ausências a axiologia do cuidado é exercida em relação às alternativas disponíveis, na sociologia das emergências é exercida em relação às alternativas possíveis. Esta dimensão ética faz com que nem a sociologia das ausências nem a sociologia das emergências sejam sociologias convencionais. Há, no entanto, uma outra razão para a sua não convencionalidade: a sua objectividade está dependente da qualidade da sua dimensão subjectiva. O elemento subjectivo da sociologia das ausências é a consciência cosmopolita e o inconformismo ante o desperdício da experiência. O elemento subjectivo da sociologia das emergências é a consciência antecipatória e o inconformismo ante uma carência cuja satisfação está no horizonte de possibilidades. Como diz Bloch, os conceitos fundamentais não são acessíveis sem uma teoria das emoções (1995: 306). O Não, o Nada e o Tudo iluminam emoções básicas como fome ou carência, desespero ou aniquilação, confiança ou resgate. De uma forma ou de outra, estas emoções estão presentes no inconformismo que move tanto a sociologia das ausências, como a sociologia das emergências.

Enquanto a sociologia das ausências se move no campo das experiências sociais, a sociologia das emergências move-se no campo das expectativas sociais. A discrepância entre experiências e expectativas é constitutiva da modernidade ocidental. Através do conceito de progresso, a razão proléptica polarizou esta discrepância de tal modo que fez desaparecer toda a relação efectiva entre as experiências e as expectativas: por mais miseráveis que possam ser as experiências presentes, isso não impede a ilusão de expectativas radiosas. A sociologia das emergências mantém esta discrepância, mas pensa-a independentemente da ideia do progresso, vendo-a antes como concreta e moderada. Enquanto a razão proléptica ampliou enormemente as expectativas e com isso reduziu o campo das experiências e, portanto, contraiu o presente, a sociologia das emergências busca uma relação mais equilibrada entre experiência e expectativa, o que, nas actuais circunstâncias, implica dilatar o presente e encurtar o futuro. Não se trata de minimizar as expectativas, trata-se antes de radicalizar as expectativas assentes em possibilidades e capacidades reais, aqui e agora. Nisto consistem as utopias reais cujo estudo Wallerstein (1998) designa por utopística.

As expectativas modernas eram grandiosas em abstracto, falsamente infinitas e universais. Justificaram, assim, e continuam a justificar, a morte a destruição e o desastre em nome de uma redenção vindoura. Contra este niilismo, que é tão vazio como o triunfalismo das forças hegemónicas, a sociologia das emergências propõe uma nova semântica das expectativas. As expectativas legitimadas pela sociologia das emergências são contextuais porque medidas por possibilidades e capacidades concretas e radi-

cais, e porque, no âmbito dessas possibilidades e capacidades, reivindicam uma realização forte que as defenda da frustração. São essas expectativas que apontam para os novos caminhos da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais.

Como veremos adiante, ao dilatarem o presente e contraírem o futuro, a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, cada uma à sua maneira, contribuem para desacelerar o presente, dando-lhe um conteúdo mais denso e substantivo do que o instante fugaz entre o passado e o futuro a que a razão proléptica o condenou. Em vez de estado final, propõem uma vigilância ética constante sobre o desenrolar das possibilidades, servida por emoções básicas como o espanto negativo que suscita a ansiedade e o espanto positivo que alimenta a esperança.

A amplificação simbólica operada pela sociologia das emergências visa analisar numa dada prática, experiência ou forma de saber o que nela existe apenas como tendência ou possibilidade futura. Ela age tanto sobre as possibilidades como sobre as capacidades. Identifica sinais, pistas ou traços de possibilidades futuros em tudo o que existe. Também aqui se trata de investigar uma ausência, mas enquanto na sociologia das ausências o que é activamente produzido como não existente está disponível aqui e agora, ainda que silenciado, marginalizado ou desqualificado, na sociologia das emergências a ausência é de uma possibilidade futura ainda por identificar e uma capacidade ainda não plenamente formada para a levar a cabo. Para combater a negligência a que têm sido votadas as dimensões da sociedade enquanto sinais ou pistas, a sociologia das emergências dá a estas uma atenção “excessiva”. É nesse excesso de atenção que reside a amplificação simbólica. Trata-se de uma investigação prospectiva que opera através de dois procedimentos: tornar menos parcial o nosso conhecimento das condições do possível; tornar menos parciais as condições do possível. O primeiro procedimento visa conhecer melhor o que nas realidades investigadas faz delas pistas ou sinais; o segundo visa fortalecer essas pistas ou sinais. Tal como o conhecimento que subjaz à sociologia das ausências, trata-se de um conhecimento argumentativo que, em vez de demonstrar, convence, que, em vez de se querer racional, se quer razoável. É um conhecimento que avança na medida em que identifica credivelmente saberes emergentes, ou práticas emergentes.

4. O campo da sociologia das ausências e da sociologia das emergências

Enquanto a sociologia das ausências expande o domínio das experiências sociais já disponíveis, a sociologia das emergências expande o domínio das experiências sociais possíveis. As duas sociologias estão estreitamente asso-

ciadas, visto que quanto mais experiências estiverem hoje disponíveis no mundo mais experiências são possíveis no futuro. Quanto mais ampla for a realidade credível, mais vasto é o campo dos sinais ou pistas credíveis e dos futuros possíveis e concretos. Quanto maior for a multiplicidade e diversidade das experiências disponíveis e possíveis (conhecimentos e agentes), maior será a expansão do presente e a contracção do futuro. Na sociologia das ausências, essa multiplicação e diversificação ocorre pela via da ecologia dos saberes, dos tempos, das diferenças, das escalas e das produções, ao passo que a sociologia das emergências as revela por via da amplificação simbólica das pistas ou sinais. Os campos sociais mais importantes onde a multiplicidade e diversidade mais provavelmente se revelarão são os seguintes.

Experiências de conhecimentos. Trata-se de conflitos e diálogos possíveis entre diferentes formas de conhecimento. As experiências mais ricas neste domínio ocorrem na biodiversidade (entre a biotecnologia e os conhecimentos indígenas ou tradicionais), na medicina (entre medicina moderna e medicina tradicional), na justiça (entre jurisdições indígenas ou autoridades tradicionais e jurisdições modernas, nacionais), na agricultura (entre a agricultura industrial e a agricultura camponesa ou sustentável), nos estudos de impacto ambiental e tecnológico (entre o conhecimento técnico e os conhecimentos leigos, entre peritos e cidadãos comuns).¹⁴

Experiências de desenvolvimento, trabalho e produção. Trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre formas e modos de produção diferentes. Nas margens ou nos subterrâneos das formas e modos dominantes – o modo de produção capitalista e o modelo de desenvolvimento como crescimento infinito – existem, como disponíveis ou como possíveis, formas e modos de economia solidária, alternativa, do desenvolvimento alternativo às alternativas ao desenvolvimento: formas de produção eco-feministas ou gandhianas (*swadeshi*); organizações económicas populares (cooperativas, mutualidades, empresas autogeridas, associações de micro-crédito);¹⁵ formas de redistribuição social assentes na cidadania e não na produtividade;¹⁶ expe-

¹⁴ A literatura sobre todos estes tópicos é imensa. Veja-se, por exemplo, Brush e Stablinsky, 1996; Balick *et al.*, 1996; Shiva, 1997; Visvanathan, 1997. Brush, 1999; Escobar, 1999; Posey, 1999. No projecto “A reinvenção da emancipação social”, acima mencionado, podem ler-se vários estudos de caso sobre conflitos e diálogos possíveis entre saberes em todas estas áreas (ver os temas do multiculturalismo e cidadania cultural e biodiversidade, conhecimentos rivais e direitos de propriedade intelectual). Estes estudos podem ler-se também em Santos 2002c and 2002d.

¹⁵ Sobre as organizações económicas populares e os sistemas alternativos de produção, vejam-se os estudos de caso incluídos no projecto de investigação “A reinvenção da emancipação social”. Estes estudos podem ler-se também em Santos, 2002b.

¹⁶ Sobre o rendimento mínimo garantido, ver, nomeadamente, van Parijs (1992) and Purdy (1994).

riências de comércio justo contrapostas ao comércio livre;¹⁷ lutas pelos parâmetros de trabalho (*labor standards*);¹⁸ o movimento anti-*sweatshop*¹⁹ e o novo internacionalismo operário.²⁰

Experiências de reconhecimento. Trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre sistemas de classificação social. Nas margens ou nos subterrâneos dos sistemas dominantes – natureza capitalista, racismo, sexismo e xenofobia – existem como disponíveis ou possíveis experiências de natureza anticapitalista – ecologia anticapitalista, multiculturalismo progressista, constitucionalismo multicultural, discriminação positiva sob a forma de direitos colectivos e cidadania pós-nacional e cultural.²¹

Experiências de democracia. Trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre o modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal) e a democracia participativa.²² Exemplos salientes são o orçamento participativo da cidade de Porto Alegre, hoje também em vigor, sob diferentes formas, em muitas outras cidades brasileiras e latino-americanas;²³ os *panchayats* eleitos em Kerala ou Bengala Ocidental, na Índia, e as formas de planeamento participativo e descentralizado a que têm dado azo;²⁴ formas de deliberação comunitária nas comunidades indígenas, ou rurais em geral, sobretudo na América Latina e na África;²⁵ a participação cidadã nas decisões sobre impactos científicos ou tecnológicos.²⁶

Experiências de comunicação e de informação. Trata-se de diálogos e conflitos possíveis, derivados da revolução das tecnologias de comunicação e de informação, entre os fluxos globais de informação e os meios de comunicação social globais, por um lado, e, por outro, as redes de comunicação independente transnacionais e os *media* independentes alternativos.²⁷

¹⁷ Cf., nomeadamente, Blowfield, 1999; Renard, 1999; Simpson e Rapone, 2000.

¹⁸ Cf. Compa e Diamond, 1996; Trubek *et al.*, 2000.

¹⁹ Cf., nomeadamente, Ross, 1997; Schoenberger, 2000; Bonacich e Appelbaum, 2000.

²⁰ Cf. o tema do novo internacionalismo operário no projecto de investigação “A reinvenção da emancipação social”. Estes estudos podem ler-se também em Santos, 2002e.

²¹ Sobre a política de reconhecimento, cf. a nota 7.

²² No projecto “A reinvenção da emancipação social” pode ler-se um conjunto de estudos de caso sobre a democracia participativa. Estes estudos podem ler-se também em Santos, 2002a.

²³ Cf. Fedozzi, 1997; Santos, 1998; Abers, 1998; Baiocchi, 2001; Baierle, 2001.

²⁴ Cf. Heller, 2000; Desai, 2001.

²⁵ Cf. Stavenhagen, 1996; Mamdani, 1996; van Cott, 1996, 2000; Gentili, 1998.

²⁶ See Gonçalves, 2000; Fischer, 2000; Jamison, 2001; Callon *et al.*, 2001.

²⁷ Cf. Ryan, 1991; Bagdikian, 1992; Hamelink, 1994; Herman e McChesney, 1997; McChesney *et al.*, 1998; McChesney, 1999; Shaw, 2001.

5. Das ausências e das emergências à teoria da tradução

A multiplicação e diversificação das experiências disponíveis e possíveis levantam dois problemas complexos: o problema da extrema fragmentação ou atomização do real e o problema, derivado do primeiro, da impossibilidade de conferir sentido à transformação social. Estes problemas foram resolvidos, como vimos, pela razão metonímica e pela razão proléptica através do conceito de totalidade e da concepção de que a história tem um sentido e uma direcção. Estas soluções, como também vimos, conduziram a um excessivo desperdício da experiência e estão, por isso, hoje desacreditadas. O descrédito das soluções não acarreta consigo descrédito dos problemas e por isso há que dar resposta a estes últimos. É certo que, para certas correntes, que designo por pós-modernismo celebratório (Santos, 1998b), são os problemas em si que estão desacreditados. Para estas correntes, a fragmentação e a atomização sociais não são um problema, são antes uma solução, e o próprio conceito de sociedade susceptível de fornecer o cimento capaz de dar coerência a essa fragmentação é de pouca utilidade. Por outro lado, segundo as mesmas correntes, a transformação social não tem nem sentido nem direcção, uma vez que ou ocorre caoticamente ou que o que se transforma não é a sociedade, mas o nosso discurso sobre ela.

Penso que estas posições estão mais vinculadas à razão metonímica e à razão proléptica do que imaginam, uma vez que partilham com elas a ideia de que fornecem respostas universais a questões universais. Do ponto de vista da razão cosmopolita que aqui proponho, a tarefa diante de nós não é tanto a de identificar novas totalidades, ou de adoptar outros sentidos para a transformação social, como de propor novas formas de pensar essas totalidades e de conceber esses sentidos.

Trata-se de uma tarefa que contém duas tarefas autónomas mas intrinsecamente ligadas. A primeira consiste em responder à seguinte questão. Se o mundo é uma totalidade inesgotável, como pretende Bloch e eu concordo, cabem nele muitas totalidades, todas necessariamente parciais, o que significa que todas as totalidades podem ser vistas como partes e todas as partes como totalidades. Isto significa que os termos de uma qualquer dicotomia têm uma vida (pelo menos) para além da vida dicotómica. Do ponto de vista desta concepção do mundo, faz pouco sentido tentar captar este por uma grande teoria, uma teoria geral, porque esta pressupõe sempre a monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes. A pergunta é, pois, qual é a alternativa à grande teoria?

A segunda tarefa consiste em responder à seguinte questão. Se o sentido e muito menos a direcção da transformação social não estão pré-definidos, se, por outras palavras, não sabemos ao certo se um mundo melhor é possível,

o que nos legitima e motiva a agir como se soubéssemos? E se estamos legitimados e motivados, como definir esse mundo melhor e como lutar por ele? Por outras palavras, qual é o sentido das lutas pela emancipação social?

Começo por responder à primeira pergunta. Em minha opinião, a alternativa à teoria geral é o trabalho da tradução. A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências. Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogénea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes. Por exemplo, ver o subalterno tanto dentro como fora da relação de subalternidade.

Como afirma Banuri, o que mais negativamente afectou o Sul a partir do início do colonialismo foi ter de concentrar as suas energias na adaptação e resistência às imposições do Norte.²⁸ Com a mesma preocupação, Serequeberham (1991: 22) identifica os dois desafios hoje propostos à filosofia africana. O primeiro, um desafio desconstrutivo, consiste em identificar os resíduos eurocêntricos herdados do colonialismo e presentes nos mais diversos sectores da vida colectiva, da educação à política, do direito às culturas. O segundo desafio, um desafio reconstrutivo, consiste em revitalizar as possibilidades histórico-culturais da herança africana interrompida pelo colonialismo e pelo neocolonialismo. O trabalho de tradução procura captar estes dois momentos: a relação hegemónica entre as experiências e o que nestas está para além dessa relação. É neste duplo movimento que as experiências sociais, reveladas pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências, se oferecem a relações de inteligibilidade recíproca que não redundem na canibalização de umas por outras.

O trabalho de tradução incide tanto sobre os saberes como sobre as práticas (e os seus agentes). A tradução entre saberes assume a forma de uma *hermenêutica diatópica*. Consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre

²⁸ Banuri argumenta que o desenvolvimento do “Sul” se processou de modo desfavorável, “não por causa de mau aconselhamento ou de uma intenção malévola dos conselheiros, e também não por não ser tida em consideração a sabedoria neo-clássica, mas sim porque o projecto forçou continuamente o povo indígena a afastar as suas energias da busca *positiva* de uma transformação social definida por si próprio para o objectivo *negativo* de resistir ao domínio cultural, político e económico do Ocidente” (sublinhados no original) (Banuri 1990: 66).

elas e as diferentes respostas que fornecem para elas. Tenho vindo a propor um exercício de hermenêutica diatópica a propósito da preocupação isomórfica com a dignidade humana entre o conceito ocidental de direitos humanos, o conceito islâmico de *umma* e o conceito hindu de *dharma* (Santos 1995: 340).²⁹ Dois outros exercícios de hermenêutica diatópica me parecem importantes. O primeiro incide sobre a preocupação com a vida produtiva nas concepções de desenvolvimento capitalistas e na concepção do *swadeshi* proposta por Gandhi.³⁰ As concepções de desenvolvimento capitalista têm sido reproduzidas pela ciência económica convencional e pela razão metonímica e a razão proléptica que lhe subjazem. Essas concepções assentam na ideia de crescimento infinito obtido através da sujeição progressiva das práticas e saberes à lógica mercantil. Por sua vez, o *swadeshi* assenta na ideia de sustentabilidade e de reciprocidade que Gandhi definiu em 1916 do seguinte modo:

Swadeshi é aquele espírito em nós que nos restringe ao uso e serviço do que nos cerca directamente, com exclusão do que está mais distante. Assim, no que toca à religião, para satisfazer os requisitos da definição eu devo limitar-me à minha religião ancestral. Se lhe encontrar imperfeições, devo servi-la expurgando-a dos seus defeitos. No domínio da política, eu devo fazer uso das instituições indígenas e servi-las resgatando-as dos seus defeitos patentes. No da economia, devo usar apenas coisas produzidas pelos meus vizinhos directos e servir essas indústrias tornando-as mais eficientes e completas naquilo em que possam revelar-se em falta. (Gandhi, 1941: 4-5)

O segundo exercício de hermenêutica diatópica que considero importante centra-se na preocupação com a sabedoria e com o possibilitar de visões do mundo. Tem lugar entre a filosofia ocidental e o conceito africano de sagacidade filosófica. Este é uma contribuição inovadora da filosofia africana proposta por Odera Oruka (1990, 1998), entre outros.³¹ Assenta numa reflexão crítica sobre o mundo protagonizada pelos que Odera Oruka designa por *sages*, sejam eles poetas, médicos tradicionais contadores de histórias, músicos ou autoridades tradicionais. Segundo Odera Oruka, a filosofia da sageza consiste nos pensamentos expressos por homens e mulheres de sabedoria numa comunidade determinada e é um modo de pensar e de explicar o mundo que oscila entre a *sabedoria popular* (máximas cor-

²⁹ Sobre o conceito de *umma*, cf., nomeadamente, Faruki, 1979; An-Na'im, 1995, 2000; Hassan, 1996; sobre o conceito hindu de *dharma*, cf. Gandhi, 1929/32; Zaehner, 1982.

³⁰ Cf. Gandhi, 1941, 1967. Sobre o *swadeshi*, cf. também, entre outros, Bipinchandra, 1954; Nandy, 1987; Krishna, 1994.

³¹ Sobre a filosofia da sageza, cf. também Oseghare, 1992; Presbey, 1997.

rentes na comunidade, aforismos e verdades gerais do senso comum) e a *sabedoria didáctica*, uma sabedoria explanada e um pensamento racional de determinados indivíduos dentro de uma comunidade. Enquanto a sabedoria popular é frequentemente conformista, a sabedoria didáctica é, por vezes, crítica relativamente ao quadro colectivo e à sabedoria popular. Os pensamentos podem exprimir-se através da escrita ou como ditos e argumentações associados a certos indivíduos. Na África tradicional, muito do que poderia considerar-se filosofia da sagesa não está escrito, por razões que devem presentemente ser óbvias para todos. Algumas destas pessoas talvez tenham sido influenciadas em parte pela inevitável cultura moral e tecnológica do ocidente, todavia, a sua aparência exterior e a sua forma cultural de estar permanecem basicamente as da África rural tradicional. Exceptuando um punhado deles, a maioria é “analfabeta” ou “semi-analfabeta”. (Oruka, 1990: 28).

A hermenêutica diatópica parte da ideia de que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas. Admitir a relatividade das culturas não implica adoptar sem mais o relativismo como atitude filosófica. Implica, sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia como ideia não reside em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam. A crítica do universalismo decorre da crítica da possibilidade da teoria geral. A hermenêutica diatópica pressupõe, pelo contrário, o que designo por universalismo negativo, a ideia da impossibilidade da completude cultural. No período de transição que atravessamos, ainda dominado pela razão metonímica e pela razão proléptica, a melhor formulação para o universalismo negativo talvez seja designá-lo como uma teoria geral residual: uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral.

A ideia e sensação da carência e da incompletude criam a motivação para o trabalho de tradução, a qual, para frutificar, tem de ser o cruzamento de motivações convergentes originadas em diferentes culturas. O sociólogo indiano Shiv Vishvanathan formulou de uma maneira incisiva a noção de carência e a motivação que eu aqui designo como motivação para o trabalho de tradução: “o meu problema é como ir buscar o melhor que tem a civilização indiana e, ao mesmo tempo, manter viva a minha imaginação moderna e democrática” (Vishvanathan, 2000: 12). Se, imaginariamente, um exercício de hermenêutica diatópica fosse conduzido entre Vishvanathan e um cientista europeu ou norte-americano é possível imaginar que a motivação para o diálogo, por parte deste último, fosse formulada assim: “como posso manter vivo em mim o melhor da cultura ocidental moderna e democrática

e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor da diversidade do mundo que ela designou autoritariamente como não-civilizado, ignorante, residual, inferior ou improdutivo?”.

O trabalho de tradução tanto pode ocorrer entre saberes hegemônicos e saberes não-hegemônicos como pode ocorrer entre diferentes saberes não-hegemônicos. A importância deste último trabalho de tradução reside em que só através da inteligibilidade recíproca e consequente possibilidade de agregação entre saberes não-hegemônicos é possível construir a contra-hegemonia.

O segundo tipo de trabalho de tradução tem lugar entre práticas sociais e seus agentes. É evidente que todas as práticas sociais envolvem conhecimentos e, nesse sentido, são também práticas de saber. Quando incide sobre as práticas, contudo, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objetivos de acção. Por outras palavras, neste caso, o trabalho de tradução incide sobre os saberes enquanto saberes aplicados, transformados em práticas e materialidades. O trabalho de tradução entre a biomedicina moderna e a medicina tradicional ilustra bem o modo como a tradução deve incidir simultaneamente sobre os saberes e sobre as práticas em que eles se traduzem. Os dois tipos de trabalho de tradução distinguem-se, no fundo, pela perspectiva que os informa. A especificidade do trabalho de tradução entre práticas e seus agentes torna-se mais evidente nas situações em que os saberes que informam diferentes práticas são menos distintos do que as práticas em si mesmas. É, sobretudo, o que acontece quando as práticas ocorrem no interior do mesmo universo cultural, como quando se tenta traduzir as formas de organização e os objetivos de acção de dois movimentos sociais, por exemplo, o movimento feminista e o movimento operário num país europeu ou norte-americano.

A importância do trabalho de tradução entre práticas decorre de uma dupla circunstância. Por um lado, a sociologia das ausências e a sociologia das emergências permitem aumentar enormemente o stock disponível e o stock possível de experiências sociais. Por outro lado, como não há um princípio único de transformação social, não é possível determinar em abstracto articulações e hierarquias entre as diferentes experiências sociais e as suas concepções de transformação social. Só através da inteligibilidade recíproca das práticas é possível avaliá-las e definir possíveis alianças entre elas. Tal como sucede com o trabalho de tradução de saberes, o trabalho de tradução das práticas é particularmente importante entre práticas não-hegemônicas, uma vez que a inteligibilidade entre elas é uma condição da sua articulação recíproca. Esta é, por sua vez, uma condição da conversão das práticas não-hegemônicas em práticas contra-hegemônicas. O potencial anti-

-sistémico ou contra-hegemónico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos, com as suas formas de organização e os seus objectivos. Para que essa articulação seja possível, é necessário que os movimentos sejam reciprocamente inteligíveis.

O trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito colectivo privilegiado em abstracto para conferir sentido e direcção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemónico. Para dar um exemplo recente, em Março de 2001, no México, o movimento indígena zapatista foi uma prática contra-hegemónica privilegiada e foi-o tanto mais quanto soube realizar trabalho de tradução entre os seus objectivos e práticas e os objectivos e práticas de outros movimentos sociais mexicanos, do movimento cívico e do movimento operário autónomo ao movimento feminista. Desse trabalho de tradução resultou, por exemplo, que o comandante zapatista escolhido para se dirigir ao Congresso mexicano tenha sido a comandante Esther. Os zapatistas pretenderam com essa escolha significar a articulação entre o movimento indígena e o movimento de libertação das mulheres e, por essa via, aprofundar o potencial contra-hegemónico de ambos.

O trabalho de tradução tornou-se, em tempos recentes, ainda mais importante, à medida que se foi configurando um novo movimento contra-hegemónico, ou anti-sistémico. Este movimento, erradamente designado como movimento anti-globalização, tem vindo a propor uma globalização alternativa à globalização neoliberal a partir de redes transnacionais de movimentos locais. Tendo chamado a atenção dos *media* em Novembro de 1999 em Seattle, adquiriu a sua primeira forma organizativa global no Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre em Janeiro de 2001.³² O movimento da globalização contra-hegemónica revela a cada vez maior visibilidade e diversidade das práticas sociais que, nos mais diversos cantos do globo, resistem à globalização neoliberal. Ele é uma constelação de movimentos muito diversificados. Trata-se, por um lado, de movimentos e organizações locais, não só muito diversos nas suas práticas e objectivos, como, além disso, ancorados em diferentes culturas. Trata-se, por outro, de organizações transnacionais, umas originárias do Sul, outras do Norte, igual-

³² Sobre a globalização contra-hegemónica existe uma bibliografia crescente. Cf., entre outros: Santos, 1995: 250-377; Keck e Sikkink, 1998; Evans, 1999; Brecher *et al.*, 2000, Cohen e Rai, 2000.

mente muito diversas entre si. A articulação e agregação entre estes diferentes movimentos e organizações e a criação de redes transfronteiriças exigem um gigantesco esforço de tradução. O que há de comum entre o orçamento participativo, hoje em prática em muitas cidades latino-americanas, e o planeamento democrático participativo dos *panchayats* em Kerala e Bengala Ocidental na Índia? O que podem aprender um com o outro? Em que tipos de actividades globais contra-hegemónicas podem cooperar? As mesmas perguntas podem fazer-se a respeito do movimento pacifista e do movimento anarquista, ou do movimento indígena e do movimento *gay*, do movimento zapatista, da organização ATTAC³³, do Movimento dos Sem Terra no Brasil e do movimento do rio Narmada, na Índia, e assim por diante. São estas as questões a que o trabalho de tradução pretende responder. Trata-se de um trabalho muito complexo, não só pelo número e diversidade de movimentos e organizações envolvidos, como, sobretudo, pelo facto de uns e outras estarem ancorados em culturas e saberes muito diversos. Ou seja, este é um campo onde o trabalho de tradução incide simultaneamente sobre os saberes e as culturas, por um lado, e sobre as práticas e os agentes, por outro. Além disso, esse trabalho tem de identificar o que os une e o que os separa. Os pontos em comum representam a possibilidade de uma agregação ou combinação a partir de baixo, a única alternativa possível a uma agregação a partir de cima imposta por uma grande teoria ou por um actor social privilegiado.

6. Condições e procedimentos da tradução

O trabalho de tradução é complementar da sociologia das ausências e da sociologia das emergências. Se estas últimas aumentam enormemente o número e diversidade das experiências disponíveis e possíveis, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade. A tradução não se reduz aos componentes técnicos que obviamente tem, uma vez que estes componentes e o modo como são aplicados ao longo do processo de tradução têm de ser objecto de deliberação democrática. A tradução é, simultaneamente, um trabalho intelectual e um trabalho político. E é também um trabalho emocional porque pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do carácter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou de uma dada prática. Por estas razões, é claro que as ciências sociais convencionais são de pouca utilidade para o trabalho de tradução. Para além disso, o fechamento disciplinar significou o fechamento da inte-

³³ Acrónimo de *Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens*.

ligibilidade da realidade investigada e esse fechamento foi responsável pela redução da realidade às realidades hegemónicas ou canónicas. Por exemplo, analisar ou avaliar o *swadeshi* a partir da economia convencional seria torná-lo ininteligível, portanto intraduzível, uma vez que se perderia em tal análise e avaliação as dimensões religiosa e política que o *swadeshi* tem e que estão bem patentes na citação de Gandhi acima feita. Tal como sucede com a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, o trabalho de tradução é um trabalho transgressivo que, como o poeta nos ensinou, vai fazendo seu caminho caminhando.

Já referi que o trabalho de tradução assenta num pressuposto sobre o qual deve ser criado consenso transcultural: a teoria geral da impossibilidade de uma teoria geral. Sem este universalismo negativo, a tradução é um trabalho colonial, por mais pós-colonial que se afirme. Uma vez garantido esse pressuposto, as condições e procedimentos do trabalho de tradução podem ser elucidados a partir das respostas às seguintes questões: o que traduzir? Entre quê? Quem traduz? Quando traduzir? Traduzir com que objectivos?

O que traduzir? O conceito fulcral na resposta a esta questão é o conceito de *zona de contacto*.³⁴ Zonas de contacto são campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem. As duas zonas de contacto constitutivas da modernidade ocidental são a zona epistemológica, onde se confrontaram a ciência moderna e o saber ordinário, e a zona colonial, onde se defrontaram o colonizador e o colonizado. São duas zonas caracterizadas pela extrema disparidade entre as realidades em contacto e pela extrema desigualdade das relações de poder entre elas.

É a partir destas duas zonas e por contraposição com elas que se devem construir as zonas de contacto reclamadas pela razão cosmopolita. A zona de contacto cosmopolita parte do princípio de que cabe a cada saber ou prática decidir o que é posto em contacto com quem. As zonas de contacto

³⁴ O conceito de zona de contacto foi usado por diferentes autores em sentidos diferentes. Por exemplo, Mary Louise Pratt define as zonas de contacto como “espaços sociais em que culturas distintas se encontram, chocam entre si e se envolvem umas com as outras, muitas vezes em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas – tais como o colonialismo, a escravatura ou as suas sequelas que sobrevivem hoje pelo mundo fora” (1992: 4). Nesta formulação, as zonas de contacto parecem implicar encontros entre totalidades culturais. Não tem que ser este o caso. A zona de contacto pode envolver diferenças culturais seleccionadas e parciais, as diferenças que, num espaço-tempo determinado, se encontram em concorrência para dar sentido a uma determinada linha de acção. Além disso, como argumento neste trabalho, as trocas desiguais vão hoje muito além do colonialismo e das suas sequelas, embora o colonialismo continue a desempenhar um papel muito mais importante do que está disposto a admitir.

são sempre selectivas, porque os saberes e as práticas excedem o que de uns e outras é posto em contacto. O que é posto em contacto não é necessariamente o que é mais relevante ou central. Pelo contrário, as zonas de contacto são zonas de fronteira, terras-de-ninguém onde as periferias ou margens dos saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir. Só o aprofundamento do trabalho de tradução permite ir trazendo para a zona de contacto os aspectos que cada saber ou cada prática consideram mais centrais ou relevantes.

Nas zonas de contacto multiculturais, cabe a cada prática cultural decidir os aspectos que devem ser seleccionados para confronto multicultural. Em cada cultura há aspectos considerados demasiado centrais para poderem ser postos em risco pelo confronto que a zona de contacto pode representar ou aspectos que se considera serem inerentemente intraduzíveis noutra cultura. Estas decisões fazem parte da própria dinâmica do trabalho de tradução e estão sujeitas a revisão à medida que o trabalho avança. Se o trabalho de tradução avançar, é de esperar que mais e mais aspectos sejam trazidos à zona de contacto, o que, por sua vez, contribuirá para novos avanços da tradução. Em muitos países da América Latina, sobretudo naqueles em que está consagrado o constitucionalismo multicultural, os povos indígenas têm vindo a travar uma luta no sentido de controlarem a decisão sobre o que dos seus saberes e das suas práticas deve ser objecto do trabalho de tradução para saberes e práticas da “sociedad mayor”.

A questão do que é traduzível não se limita ao critério de selectividade que cada prática ou saber decide adoptar na zona de contacto. Para além da selectividade activa, há o que poderíamos designar a selectividade passiva. Esta consiste naquilo que numa dada cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima durante longos períodos. Trata-se de ausências profundas, de vazios sem possibilidade de preenchimento, vazios que dão forma à identidade imperscrutável dos saberes e práticas em questão. No caso de ausências de longa duração, é provável que nem a sociologia das ausências as possa tornar presentes. Os silêncios que produzem são demasiado insondáveis para serem objecto de trabalho de tradução.

O problema de o que traduzir suscita ainda uma outra questão, que é sobretudo importante em zonas de contacto entre universos culturais. As culturas só são monolíticas quando vistas de fora ou de longe. Quando vistas de dentro ou de perto é fácil ver que são constituídas por várias e por vezes conflituais versões da mesma cultura. No exemplo que referi de um possível diálogo multicultural sobre concepções de dignidade humana, é fácil ver que na cultura ocidental não existe apenas uma concepção de direi-

tos humanos. Poderemos distinguir pelo menos duas: uma, de origem liberal, que privilegia os direitos cívicos e políticos em relação aos direitos económicos e sociais, e outra, de origem marxista ou socialista, que privilegia os direitos sociais e económicos como condição necessária para todos os demais. Do mesmo modo, no Islão, é possível distinguir várias concepções de *umma*, umas mais inclusivas, reconduzíveis ao período em que o profeta viveu em Meca, e outras, menos inclusivas, desenvolvidas a partir da construção do Estado islâmico em Medina. E, semelhantemente, são muitas as concepções de *dharma* no hinduísmo.

As versões mais inclusivas, aquelas que contêm um círculo mais amplo de reciprocidade, são as que geram as zonas de contacto mais promissoras, as mais adequadas para aprofundar o trabalho de tradução e a hermenêutica diatópica.

Entre quê traduzir? A selecção dos saberes e práticas entre os quais se realiza o trabalho de tradução é sempre resultado de uma convergência ou conjugação de sensações de experiências de carência, de inconformismo, e da motivação para as superar de uma forma específica. Pode surgir como reacção a uma zona de contacto colonial ou imperial. Por exemplo, a biodiversidade é hoje uma zona de contacto imperial entre o conhecimento biotecnológico e o conhecimento dos xamanes, médicos tradicionais ou curandeiros em comunidades indígenas ou rurais da América Latina, África, Ásia e mesmo da Europa. Os movimentos indígenas e os movimentos sociais transnacionais seus aliados têm vindo a contestar essa zona de contacto e os poderes que a constituem e a lutar pela construção de outras zonas de contacto não imperiais onde as relações entre os diferentes saberes e práticas seja mais horizontal. Esta luta deu à tradução entre saberes biomédicos e saberes médicos tradicionais uma acuidade que não tinha antes. Para dar um exemplo de um campo social totalmente distinto, o movimento operário, confrontado com uma crise sem precedentes, tem vindo a abrir-se a zonas de contacto com outros movimentos sociais, nomeadamente com movimentos cívicos, feministas, ecológicos e de imigrantes. Nessa zona de contacto, tem vindo a ser realizado um trabalho de tradução entre as práticas, reivindicações e aspirações operárias e os objectivos de cidadania, de protecção do meio ambiente e de anti-discriminação contra mulheres, minorias étnicas ou imigrantes. Tais traduções têm vindo a transformar lentamente o movimento operário e os outros movimentos sociais ao mesmo tempo que têm tornado possíveis constelações de lutas que há uns anos seriam impensáveis.

Quando traduzir? Também aqui a zona de contacto cosmopolita tem de ser o resultado de uma conjugação de tempos, ritmos e oportunidades. Sem

tal conjugação, a zona de contacto torna-se imperial e o trabalho de tradução torna-se uma forma de canibalização. Nas duas últimas décadas, a modernidade ocidental descobriu as possibilidades e as virtudes do multiculturalismo. Habituada à rotina da sua hegemonia, pressupôs que, estando a cultura ocidental disposta a dialogar com as culturas que antes oprimira, estas últimas estariam *naturalmente* prontas e disponíveis para esse diálogo e, de facto, ansiosas por ele. Este pressuposto tem redundado em novas formas de imperialismo cultural, mesmo quando assume a forma de multiculturalismo (é o que designo por multiculturalismo reaccionário).

No domínio das zonas de contacto multiculturais, há ainda a considerar as diferentes temporalidades que nelas intervêm. Como afirmei acima, um dos procedimentos da sociologia das ausências consiste em contrapor à lógica da monocultura do tempo linear uma constelação pluralista de tempos e durações de modo a libertar as práticas e os saberes que nunca se pautaram pelo tempo linear do seu estatuto residual. O objectivo é, tanto quanto possível, converter em contemporaneidade a simultaneidade que a zona de contacto proporciona. Isto não significa que a contemporaneidade anule a história. Esta consideração é importante, sobretudo nas zonas de contacto entre saberes e práticas em que as relações de poder, por serem extremamente desiguais, conduziram à produção maciça de ausências. É que, nestas situações, uma vez tornados presentes um dado saber ou uma dada prática antes ausentes, há o perigo de se pensar que a história desse saber ou dessa prática começam com a sua presença na zona de contacto. Este perigo tem estado presente em muitos diálogos multiculturais, sobretudo naqueles em que têm intervindo os povos indígenas depois das políticas de reconhecimento que se desenvolveram um pouco por toda a parte a partir da década de oitenta. A zona de contacto tem de ser vigiada para que a simultaneidade do contacto não signifique o colapso da história.

Quem traduz? Os saberes e as práticas só existem na medida em que são usados ou exercidos por grupos sociais. Por isso, o trabalho de tradução é sempre realizado entre representantes desses grupos sociais. O trabalho de tradução, como trabalho argumentativo, exige capacidade intelectual. Os intelectuais cosmopolitas terão de ter um perfil semelhante ao do sábio filosófico identificado por Odera Oruka na busca da sagacidade africana. Trata-se de intelectuais fortemente enraizados nas práticas e saberes que representam, tendo de uns e de outras uma compreensão profunda e crítica. Esta dimensão crítica, que Oruka designa por “sabedoria didáctica”, funda a carência, o sentimento de incompletude e a motivação para encontrar noutros saberes ou noutras práticas as respostas que não se encontram dentro dos limites de um dado saber ou de uma dada prática. Os tradutores de

culturas devem ser intelectuais cosmopolitas. Podem encontrar-se tanto entre os dirigentes de movimentos sociais como entre os activistas das bases. No futuro próximo, a decisão sobre quem traduzirá, provavelmente, tornar-se-á uma das mais decisivas deliberações democráticas na construção da globalização contra-hegemónica.

Como traduzir? O trabalho de tradução é, basicamente, um trabalho argumentativo, assente na emoção cosmopolita de partilhar o mundo com quem não partilha o nosso saber ou a nossa experiência. As dificuldades do trabalho de tradução são múltiplas. A primeira dificuldade diz respeito às premissas da argumentação. Toda a argumentação assenta em postulados, axiomas, regras, ideias, que não são objecto de argumentação porque são aceites como evidentes por todos os que participam no círculo argumentativo. Designam-se, em geral, por *topoi* ou lugares comuns e constituem o consenso básico que torna possível o dissenso argumentativo.³⁵ O trabalho de tradução não dispõe à partida de *topoi*, porque os *topoi* que estão disponíveis são os que são próprios de um dado saber ou de uma dada cultura e, como tal, não são aceites como evidentes por outro saber ou outra cultura. Por outras palavras, os *topoi* que cada saber ou prática traz para a zona de contacto deixam de ser premissas da argumentação e transformam-se em argumentos. À medida que o trabalho de tradução avança, vai construindo os *topoi* que são adequados à zona de contacto e à situação de tradução. É um trabalho exigente, sem seguros contra riscos e sempre à beira de colapsar. A capacidade de construir *topoi* é uma das marcas mais distintivas da qualidade do intelectual ou sage cosmopolita.

A segunda dificuldade diz respeito à língua em que a argumentação é conduzida. É pouco vulgar que os saberes e as práticas em presença nas zonas de contacto tenham uma língua comum ou dominem do mesmo modo a língua comum. Acresce que, quando a zona de contacto cosmopolita é multicultural, uma das línguas em presença é frequentemente a que dominou a zona de contacto imperial ou colonial. A substituição desta por uma zona de contacto cosmopolita pode, assim, ser boicotada pelo uso da língua anteriormente dominante. Não se trata apenas de os diferentes participantes no discurso argumentativo poderem ter um domínio desigual dessa língua. Trata-se outrossim do facto de a língua em questão ser responsável pela própria impronunciabilidade de algumas aspirações centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos na zona colonial.

A terceira dificuldade reside nos silêncios. Não se trata do impronunciável, mas dos diferentes ritmos com que os diferentes saberes e práticas

³⁵ Sobre os *topoi* e a retórica em geral, cf. Santos, 1995: 7-55.

sociais articulam as palavras com os silêncios e da diferente eloquência (ou significado) que é atribuída ao silêncio por parte das diferentes culturas. A gestão do silêncio e a tradução do silêncio é uma das tarefas mais exigentes do trabalho de tradução.

Conclusão: para quê traduzir?

Esta última pergunta compreende todas as outras. Faz sentido, por conseguinte, responder-lhe na forma de conclusão da argumentação expendida neste trabalho. Muito sucintamente, essa argumentação consiste em que a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, juntamente com o trabalho de tradução, permitem-nos desenvolver uma alternativa à razão indolente, na forma daquilo a que chamo razão cosmopolita. Esta alternativa baseia-se na ideia base de que a justiça social global não é possível sem uma justiça cognitiva global.

O trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza. A resposta à pergunta “para quê traduzir?” responde à segunda questão que deixei acima formulada: se não sabemos que um mundo melhor é possível, o que nos legitima ou motiva a agir como se soubéssemos? A necessidade da tradução reside em que os problemas que o paradigma da modernidade ocidental procurou solucionar continuam por resolver e a sua resolução parece mesmo cada vez mais urgente. Não dispomos, no entanto, das soluções que esse paradigma propôs, e é essa, aliás, a razão da crise profunda em que ele se encontra. Por outras palavras, na fase de transição em que nos encontramos, confrontamo-nos com problemas modernos para os quais não temos soluções modernas.

O trabalho de tradução feito com base na sociologia das ausências e na sociologia das emergências é um trabalho de imaginação epistemológica e de imaginação democrática, com o objectivo de construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projecto moderno. Não há nenhuma garantia de que um mundo melhor seja possível e muito menos de que todos os que não desistiram de lutar por ele o concebam do mesmo modo. A oscilação entre banalidade e horror, que tanto angustiou Adorno e Horkheimer, transformou-se hoje na banalidade do horror. A possibilidade do desastre começa hoje a ser evidente .

A situação de bifurcação de que falam Prigogine e Wallerstein é a situação estrutural em que ocorre o trabalho de tradução. O objectivo do tra-

balho de tradução é criar constelações de saberes e de práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis ao que hoje se designa por globalização neoliberal e que não é mais do que um novo passo do capitalismo global, no sentido de sujeitar a totalidade inesgotável do mundo à lógica mercantil. Sabemos que nunca conseguirá atingir integralmente esse objectivo e essa é talvez a única certeza que retiramos do colapso do projecto da modernidade. Isso, no entanto, nada nos diz sobre se um mundo melhor é possível e que perfil terá. Daí que a razão cosmopolita prefira imaginar o mundo melhor a partir do presente. Por isso propõe a dilatação do presente e a contracção do futuro. Aumentando o campo das experiências, é possível avaliar melhor as alternativas que são hoje possíveis e disponíveis. Esta diversificação das experiências visa recriar a tensão entre experiências e expectativas, mas de tal modo que umas e outras aconteçam no presente. O novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não amanhã seria possível viver num mundo muito melhor. Afinal, como se interroga Bloch, se só vivemos o presente, não se compreende que seja tão passageiro.

As expectativas são as possibilidades de reinventar a nossa experiência, confrontando as experiências hegemónicas, que nos são impostas, com a imensa variedade das experiências cuja ausência é produzida activamente pela razão metonímica ou cuja emergência é reprimida pela razão proléptica. A possibilidade de um futuro melhor não está, assim, num futuro distante, mas na reinvenção do presente, ampliado pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências e tornado coerente pelo trabalho de tradução.

O trabalho de tradução permite criar sentidos e direcções precários, mas concretos, de curto alcance, mas radicais nos seus objectivos, incertos, mas partilhados. O objectivo da tradução entre saberes é criar justiça cognitiva a partir da imaginação epistemológica. O objectivo da tradução entre práticas e seus agentes é criar as condições para uma justiça social global a partir da imaginação democrática.

O trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas de grupos sociais concretos num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício de experiência. O trabalho de tradução, assente na sociologia das ausências e na sociologia das emergências, apenas permite revelar ou denunciar a dimensão desse desperdício. O tipo de transformação social que a partir dele pode construir-se exige que as constelações de sentido criadas pelo trabalho de tradução se transformem em práticas transformadoras.

Referências Bibliográficas

- Abers, Rebecca (1998), «From Clientelism to Cooperation: Local Government, Participatory Policy, and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil», *Politics and Society*, 26(4), 511-537.
- An-Na'im, Abdullahi (2000), «Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global», *Human Rights Quarterly*, 22(4), 906-941.
- An-Na'im, Abdullahi (org.) (1995), *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?*. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Bagdikian, Ben H. (1992), *The Media Monopoly*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Baierle, Sérgio Gregório (2001), «OP ao Termidor?». Comunicação ao seminário *O Orçamento Participativo visto pelos seus investigadores (31/05-2/06/2001)*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre.
- Baiocchi, Gianpaolo (2001), «From Militance to Citizenship: The Workers' Party, Civil Society, and the Politics of Participatory Governance in Porto Alegre, Brazil.» Diss. U of Wisconsin-Madison.
- Balick, Michael J. et al. (1996), *Medicinal Resources of the Tropical Forest*. New York: Columbia UP.
- Banuri, T. (1990), «Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World.», in F. A. Marglin; S. A. Marglin (orgs.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 29-72.
- Benjamin, Walter (1969), «Thesis on the Philosophy of History», *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Benjamin, Walter (1972), «Erfahrung und Armut», *Gesammelte Schriften* (II.1). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213-219.
- Bernal, Martin (1987), *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Bipinchandra, Pal (1954), *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Calcutta: Yugayatri Prakashak.
- Bloch, Ernst (1995), *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blowfield, Mick (1999), «Ethical Trade: A Review of Developments and Issues», *Third World Quarterly*, 20(4), 753-770.
- Bonacich, Edna; Appelbaum, Richard P. (2000), *Behind the Label: Inequality in the Los Angeles Apparel Industry*. Berkeley: University of California Press.
- Brecher, Jeremy et al. (2000), *Globalization from Below: The Power of Solidarity*. Cambridge, Mass.: South End Press.
- Brockman, John (1995), *The Third Culture*. New York: Simon & Schuster.
- Brush, Stephen (1999), «Bioprospecting the Public Domain», *Cultural Anthropology*, 14, 535-555.

- Brush, Stephen B.; Stablinsky, Doreen (orgs.) (1996), *Valuing Local Knowledge: Indigenous Peoples and Intellectual Property Rights*. Washington D.C.: Island Press.
- Callon, Michel *et al.* (2001), *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil.
- Cohen, Robin; M. Rai, Shirin (2000), *Global Social Movements*. London: Athlone Press.
- Compa, Lance; Diamond, Stephen (1996), *Human Rights, Labor Rights and International Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Desai, Manali (2001), «Party Formation, Political Power, and the Capacity for Reform: Comparing Left Parties in Kerala and West Bengal, India», *Social Forces*, 80(1), 37-60.
- Dussel, Enrique (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Escobar, Arturo (1999), «After Nature: Steps to an Anti-Essentialist Political Ecology», *Current Anthropology*, 40(1), 1-30
- Evans, Peter (1999), «Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization». Disponível em <http://sociology.berkeley.edu/faculty/evans/#currentprojects>.
- Faruki, Kemal A. (1979), *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi: Ma'aref.
- Fedozi, Luciano (1997), *Orçamento participativo. Reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. Porto Alegre: Tomo Editorial.
- Fischer, Frank (2000), *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*. Durham, NC: Duke UP.
- Gandhi, Mahatma (1929/1932), *The Story of My Experiments with Truth* (vol. 1 e 2). Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, Mahatma (1938), *Hind Swaraj*. Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, Mahatma (1941), *The Economics of Khadi*. Ahmedabad: Navajiva.
- Gandhi, Mahatma (1951), *Selected writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
- Gandhi, Mahatma (1960), *Discourses on the Gita*. Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, Mahatma (1967), *The Gospel of Swadeshi*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Gandhi, Mahatma (1972), *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan.
- Gentili, A-M. (1998), *O leão e o caçador: Uma história da África sub-sabariana dos séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Gonçalves, Maria Eduarda (org.) (2000), *Cultura científica e participação pública*. Oeiras: Celta.
- Hamelink, C. J. (1994), *The Politics of World Communication*. London: Sage.
- Hassan, Riffat (1996), «Religious Human Rights and The Qur'an», in John Witte Jr.; Johan D. van der Vyver (orgs.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 361-386.
- Heller, P. (2000), «Degrees of Democracy: Some Comparative Lessons from India.» *World Politics*, 52(4), 484-519.

- Herman, Edward S.; W. McChesney, Robert (1997), *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism*. London: Cassell.
- Jamison, Andrew (2001), *The Making of Green Knowledge: Environmental Politics and Cultural Transformation*. Cambridge: Cambridge UP.
- Jaspers, Karl (1951), *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale UP.
- Jaspers, Karl (1976), *The Origin and Goal of History*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Kafka, Franz (1983), «Er», in F. Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*. Org. Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer, 216-222.
- Keck, Margaret E.; Sikkink Kathryn (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell UP.
- Koselleck, Reinhart (1985), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Krishna, Daya (1994), *Swadeshi View of Globalisation*. New Delhi: Swadeshi Jagaran Manch.
- Lander, E. (org.) (2000), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Lepénies, Wolf (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge UP.
- Mamdani, M. (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton UP.
- Martí, José (1963), *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Marramao, Giacomo (1995), *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- McChesney, Robert Waterman (1999), *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. Urbana: University of Illinois Press.
- McChesney, Robert W. Haterman et al. (orgs.) (1998), *Capitalism and the Information Age: The Political Economy of the Global Communication Revolution*. New York: Monthly Review Press.
- Mignolo, Walter D. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.
- Nandy, A. (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias*. Delhi: Oxford UP.
- Nunes, João Arriscado (1998/99), «Para além das ‘duas culturas’: Tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-59.
- Oruka, H. Odera (1990), «Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology», in Odera Oruka (org.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, 27-40.

- Oruka, H. Odera (1998), «Grundlegende Fragen der afrikanischen ‘Sage-Philosophy’», in F. Wimmer (org.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, 35-53.
- Oseghare, Antony S. (1992), «Sagacity and African Philosophy», *International Philosophical Quarterly*, 32 (1), 95-104.
- Posey, Darrell Addison (org.) (1999), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London: Intermediate Technology.
- Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Presbey, Gail M. (1997), «Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy», *Quest: Philosophical Discussions*, 11(1/2), 53-65.
- Prigogine, I. (1997), *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press.
- Purdy, David (1994), «The Second Marriage of Justice and Efficiency», *New Left Review*, 208, 30-48.
- Quijano, A. (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
- Renard, Marie (1999), «The Interstices of Globalization: The Example of Fair Coffee», *Sociologia Ruralis*, 39(4), 484-500.
- Ross, Andrew (org.) (1997), *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*. London: Verso.
- Ryan, Charlotte (1991), *Prime Time Activism: Media Strategies for Grassroots Organizing*. Boston, MA: South End Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (1987), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998a), «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics and Society*, 26(4), 461-510.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998b), «Oppositional Postmodernism and Globalizations», *Law and Social Inquiry* 23(1), 121-139.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001a), «Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of ‘Ceremonial Adequacy’ neither Regulate nor Emancipate», *The European Journal of Social Theory*, 4(3), 251-279.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001b), «Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory Culture and Society*, 18(2-3).

- Santos, Boaventura de Sousa (2001c), «Os processos da globalização», in B. S. Santos (org.), *Globalização. Fatalidade ou utopia?*. Porto: Afrontamento, 31-106.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002a), *Democratizar a democracia: Os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Record.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002b), *Produzir para viver: Os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Record.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002c), *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Record.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002d), *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Record.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002e), *Trabalhar o mundo: Os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro: Record.
- Schluchter, Wolfgang (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr.
- Schoenberger, Karl (2000), *Levi's Children. Coming to Terms with Human Rights in the Global Marketplace*. New York: Grove Press.
- Serequeberhan, Tsenay (1991), «Introduction», in T. Serequeberhan (org.), *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon, xvii-xxii.
- Shaw, Randy (2001), *The Activist's Handbook: A Primer*. Berkeley: University of California Press.
- Shiva, Vandana (1997), *Biopiracy*. Boston: South End Press.
- Simpson, Charles; Rapone, Anita (2000), «Community Development from the Ground Up: Social-Justice Coffee», *Human Ecology Review*, 7(1), 46-57.
- Snow, C. P. (1959), *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge UP.
- Snow, C. P. (1964), *The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge UP.
- Stavenhagen, Rodolfo (1996), *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. London: Macmillan.
- Trubek, David *et al.* (2000), «Transnationalism in the Regulation of Labor Relations: International Regimes and Transnational Advocacy Networks», *Law and Social Inquiry*, 25, 11-87.
- Van Cott, Donna L. (1996), *Defiant again: Indigenous Peoples and Latin American Security*. Washington, DC: Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
- Van Cott, Donna L. (2000), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Van Parijs, Philippe (1992), *Arguing for Basic Income*. London: Verso.
- Visvanathan, Shiv (1997), *A Carnival of Science: Essays on Science, Technology and Development*. Oxford; Oxford UP.

- Visvanathan, Shiv (2000), «Environmental Values, Policy, and Conflict in India». Comunicação ao seminário «*Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States*». Disponível em: <<http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf>> (consultado em 24/9/01).
- Wallerstein, Immanuel (1998), *Utopistics, or Historical Choices for the Twenty-first Century*. New York: New Press.
- Wallerstein, Immanuel (1999), *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wallerstein, Immanuel; Balibar, Etienne (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.
- Weber, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
- Weber, Max (1963), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, Max (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.
- Zaehner, R.C. (1982), *Hinduism*. Oxford: Oxford UP.