

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Poderá o direito ser emancipatório?¹

Depois de definido o pano de fundo histórico-político da pergunta que adopta como título, o texto começa por analisar a situação presente, debruçando-se, em seguida, sobre as condições que tornam viável uma resposta prudentemente afirmativa a essa pergunta e concluindo por uma especificação de algumas das áreas em que uma relação entre o direito e a emancipação social se afigura mais urgentemente necessária e possível.

1. Introdução

Vivemos num período avassalado pela questão da sua própria relatividade. O ritmo, a escala, a natureza e o alcance das transformações sociais são de tal ordem que os momentos de destruição e os momentos de criação se sucedem uns aos outros numa cadência frenética, sem deixar tempo nem espaço para momentos de estabilização e de consolidação. É precisamente por isso que caracterizo o período actual como sendo um período de transição.

A natureza da transição define-se pelo facto de as questões complexas por ela suscitadas não encontrarem um ambiente sócio-cultural conducente às respectivas respostas. De um lado, aqueles que lideram as sequências de destruição e criação social – normalmente pequenos grupos sociais dominantes – estão tão absorvidos no automatismo da sequência que a pergunta pelo que fazem será, na melhor das hipóteses, irrelevante e, no pior dos casos, ameaçadora e perigosa. Do outro lado, a esmagadora maioria da população que sofre as consequências da intensa destruição e da intensa criação social está demasiado ocupada ou atarefada com adaptar-se, resistir ou simplesmente subsistir, para sequer ser capaz de perguntar, quanto mais de responder a questões complexas acerca do que fazem e porquê. Ao contrário do que pretendem alguns autores (Beck, Giddens e Lash, 1994), este não é um tempo propício à auto-reflexão. É provável que esta seja exclusivo dos que gozam do privilégio de a delegar nos outros.

¹ O presente texto reproduz no essencial, com algumas adaptações, o capítulo nono da minha obra *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization, and Emancipation*. London: Butterworths LexisNexis, 2002.

Trata-se de um período complexo de analisar. Paradoxalmente, contudo, não será através de perguntas complexas, mas sim de perguntas simples, que encontraremos o significado dessa complexidade enquanto orientação para a acção. Uma pergunta simples e elementar é aquela que logra atingir, com a transparência técnica de uma funda, o magma mais profundo da nossa perplexidade individual e colectiva – que não é mais do que a nossa complexidade por explorar. Num período não muito diferente do nosso, Rousseau, no seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), formulou uma pergunta muito simples, que, em seu entender, resumia a complexidade da transição em curso, e deu-lhe resposta. A pergunta era esta: será que o progresso das ciências e das artes contribui para a pureza ou para a corrupção dos costumes? Ou, numa formulação ainda mais simples: haverá uma relação entre a ciência e a virtude? Após uma argumentação complexa, Rousseau acaba por responder de uma maneira igualmente simples: com um retumbante “não”. No presente artigo, procurarei responder a uma pergunta igualmente simples: poderá o direito ser emancipatório? Ou: será que existe uma relação entre o direito e a demanda por uma sociedade boa? Ao invés de Rousseau, porém, não creio ser capaz de responder com um simples não ou com um mero sim.

Na primeira secção do artigo fornecerei o pano de fundo histórico-político da questão a que me proponho dar resposta. Na segunda secção, analisarei a situação em que nos encontramos presentemente. Finalmente, na terceira e quarta secções, deter-me-ei nas condições em que se torna possível responder à pergunta formulada com um sim bastante relativado. Especificarei então algumas das áreas em que uma relação entre o direito e a emancipação social se afigura mais urgentemente necessária e possível.

2. A questão no seu contexto

Assim que o Estado liberal assumiu o monopólio da criação e da adjudicação do direito – e este ficou, assim, reduzido ao direito estatal –, a tensão entre a regulação social e a emancipação social passou a ser um objecto mais da regulação jurídica. Nos termos da distinção entre emancipação social legal e ilegal – desde então, uma categoria política e jurídica essencial –, só seriam permitidos os objectivos e práticas emancipatórios sancionados pelo Estado e, por conseguinte, conformes aos interesses dos grupos sociais que lhes estivessem, por assim dizer, por trás. Esta dialéctica regulada transformou-se gradualmente numa não-dialéctica regulada, em que a emancipação social deixou de ser o outro da regulação social para passar a ser o seu duplo. Por outras palavras, em vez de ser uma alternativa radical à regulação social tal como existe hoje, a emancipação social passou a ser o nome da regulação social no processo de auto-revisão ou de autotransformação.

Com o triunfo do liberalismo em 1848, a preocupação primeira do Estado liberal deixou de ser lutar contra o *Ancien Régime* para passar a ser opor-se às reivindicações emancipatórias das “classes perigosas”, as quais, apesar de derrotadas na Revolução de 1848, continuaram a pressionar o novo regime político com exigências crescentes de democracia (Wallerstein, 1999: 90). A partir de então, os combates pela emancipação social passaram a exprimir-se na linguagem do contrato social, como combates contra a exclusão do contrato social e pela inclusão nele. As estratégias diferiram, havendo, por um lado, os que procuraram combater dentro dos limites do Estado liberal – os demoliberais e, mais tarde, os demo-socialistas – e, por outro lado, aqueles para quem tais limites pareciam frustrar qualquer combate emancipatório digno desse nome e tinham, portanto, que ser eliminados – o que foi o caso de vários tipos de socialistas radicais.

Esta dualidade viria a caracterizar a política da esquerda ao longo dos últimos cento e cinquenta anos: de um lado, uma política emancipatória obtida por meios parlamentares legais através de um reformismo gradual; do outro, uma política emancipatória conduzida por meios extraparlamentares ilegais conducentes a rupturas revolucionárias. A primeira estratégia, que viria a ser dominante na Europa Ocidental e no Atlântico Norte, assumiu a forma do Estado de direito e traduziu-se num vasto programa de concessões liberais com vista a expandir tanto o alcance como a qualidade da inclusão do contrato social, sem com isso ameaçar a estrutura basilar do sistema político-económico vigente – quer dizer, do capitalismo e da democracia liberal. Esta estratégia teve como resultado o alargamento da cidadania política – sufrágio universal, direitos cívicos e políticos – e da cidadania social – Estado-providência, direitos sociais e económicos. A segunda estratégia, inspirada na Revolução Russa, e que viria a ser dominante na periferia do sistema-mundo, assumiu a forma de confrontação ilegal, violenta ou não, com o Estado liberal, com o Estado colonial ou pós-colonial e com a economia capitalista, conduzindo à criação de Estados socialistas de diferentes tipos. A Revolução Russa foi a primeira revolução moderna levada a efeito, não contra o direito, mas em nome do direito.

Ambas as estratégias apresentavam, internamente, uma grande diversidade. Já referi que a estratégia revolucionária, apesar de predominantemente presa a uma determinada teoria política, o marxismo, abrangia diferentes políticas portadoras de diferentes significados e objectivos, sendo a competição entre estas muitas vezes feroz e mesmo abertamente violenta. De igual modo, o campo legal-reformista dividia-se entre os que punham a liberdade acima da igualdade e eram a favor do mínimo de concessões possível (o demoliberalismo) e os que recusavam estabelecer uma hierar-

quia entre liberdade e igualdade e eram a favor do máximo de concessões possível (demo-socialismo). Ambas as modalidades de política legítima lutavam contra o conservadorismo, que mantinha uma oposição inflexível a quaisquer concessões aos excluídos do contrato social. Apesar de estribadas, todas elas, no quadro do Estado liberal, estas diferentes estratégias políticas acabaram por conduzir a diferentes políticas do direito, que, por sua vez, estiveram na origem de transformações do Estado liberal em diversas direcções – Estados-providência fortes na Europa, Estados-providência fracos na América do Norte e, em particular, nos E.U.A., etc.

Nos últimos vinte anos, este paradigma político entrou numa crise que teve impactos tanto sobre a estratégia reformista como sobre a estratégia revolucionária. A crise do reformismo, que, nos países centrais, assumiu a forma de crise do Estado-providência e, nos países periféricos e semiperiféricos, tomou a forma de crise do Estado desenvolvimentista – através de ajustamentos estruturais e de cortes drásticos nas já de si incipientes despesas sociais do Estado –, significou, em termos políticos, o ressurgimento do conservadorismo e o levantamento de uma maré ideológica contra a agenda da inclusão gradual e crescente no contrato social, a qual, embora de modos diversos, era comum ao demoliberalismo e ao demo-socialismo. Deste modo, parecia (e parece) bloqueada a via legal para a emancipação social. Apesar de estruturalmente limitada, essa via – uma promessa emancipatória regulada pelo Estado capitalista e, por conseguinte, conciliável com as necessidades incessantes e intrinsecamente polarizadoras de acumulação do capitalismo – foi, nos países centrais, a explicação, ao longo de muitas décadas, para a compatibilidade existente entre o capitalismo – sempre hostil à redistribuição social – e a democracia, fosse ela baseada em políticas de redistribuição demoliberais ou demo-socialistas. O colapso desta estratégia levou à desintegração da tensão, já muito atenuada, entre a regulação social e a emancipação social. Mas, uma vez que a tensão habitava o modelo político no seu todo, a desintegração da emancipação social acarretou consigo a desintegração da regulação social. Daí a dupla crise de regulação e de emancipação em que nos encontramos hoje, uma crise em que o conservadorismo floresce sob o nome enganador de neoliberalismo. O neoliberalismo não é uma versão nova do liberalismo, mas antes uma versão velha do conservadorismo. Mas o que é intrigante é o facto de o colapso das estratégias políticas que no passado asseguravam a compatibilidade entre o capitalismo e a democracia, longe de conduzir à incompatibilidade entre ambos, parece ter reforçado essa compatibilidade, alargando-a, inclusivamente, para além dos países centrais a que no passado ela se confinava no fundamental.

A via revolucionária para a emancipação social entrou, mais ou menos pela mesma altura, numa crise igualmente séria, à medida que foram ruindo os Estados-nação saídos do êxito das lutas contra o colonialismo e o capitalismo. É claro que, a exemplo do que sucedera com a estratégia reformista, a “qualidade” da emancipação social gerada pela estratégia revolucionária há muito já que havia sido posta em causa. Não obstante as diferenças cruciais entre uns e outros, tanto os Estados liberais como os Estados socialistas haviam projectado uma tensão – uma tensão promovida pelo próprio Estado e fortemente regulada – entre a emancipação social e a regulação social através da qual as exclusões estruturais (de tipo político, económico ou social) cristalizavam ou inclusivamente se cavavam ainda mais.

Este modo de pensar a transformação social – quer dizer, nos termos de uma tensão entre a regulação social e a emancipação social – é algo de moderno. Numa situação como a nossa, em que vivemos simultaneamente uma crise da regulação social e da emancipação social, podemos perguntar-nos se não devemos simplesmente abandonar essa formulação, já que ela não consegue captar em termos positivos nenhum aspecto da nossa experiência de vida. Se nem tudo está errado com as nossas experiências de vida, algo está errado com uma concepção que as veicula em termos incondicionalmente negativos. Da mesma maneira, se as duas grandes estratégias para a criação da moderna transformação social – o reformismo jurídico e a revolução – se encontram em crise – o direito abunda, mas, pelos vistos, não para fins de reforma social, enquanto a revolução pura e simplesmente desapareceu –, é legítimo perguntar se não devemos procurar novas concepções para que a transformação social faça sentido, se é que esta vai continuar a servir-nos como modo de descrever as grandes mudanças da nossa vivência individual e colectiva.

Como tenho vindo a afirmar, encontramos-nos num período de transição que pode ser descrito da seguinte maneira: vivemos num período em que enfrentamos problemas modernos para os quais não existem soluções modernas. Continuamos obcecados pelas ideias de uma ordem e de uma sociedade boas, quanto mais não seja devido à natureza da (des)ordem que reina nestas nossas sociedades em que são cada vez maiores a desigualdade e a exclusão – exactamente num momento da história em que pareceria que os avanços tecnológicos existem para que as nossas sociedades sejam de outro modo. O abandono completo da tensão entre a regulação social e a emancipação social, ou da própria ideia de transformação social – que é a proposta dos que tenho designado por pós-modernistas celebratórios –, parece ser, por conseguinte, uma proposta politicamente arriscada, não só porque coincide com a agenda conservadora, mas também porque não se perfila

no horizonte concepções novas com potencial para captar as aspirações políticas condensadas nos conceitos modernos. Reinventar a tensão entre regulação social e emancipação social afigura-se, por isso, uma proposta melhor, ou mais prudente, do que atirá-la simplesmente para o caixote do lixo da história.

O mesmo se aplica às estratégias políticas que, no passado, corporizaram a tensão entre a regulação social e a emancipação social: o direito e a revolução. Reinventar, neste caso, revela-se tarefa especialmente complexa, porquanto, se a revolução parece uma possibilidade definitivamente descartada, já o direito se acha mais difuso do que nunca, preenchendo mesmo os espaços sociais e políticos abertos pelo colapso da revolução. Para os conservadores, não há aqui nada a reinventar, exceptuando talvez modos cada vez mais subtis (e não tão subtis como isso) de dismantelar os mecanismos através dos quais liberais e demo-socialistas transformaram o direito em instrumento da mudança social. A tarefa científica e política que se nos coloca pela frente pode ser formulada da seguinte maneira: como reinventar o direito para lá do modelo liberal e demo-socialista e sem cair na agenda conservadora — e, mais ainda, como fazê-lo de modo a combater esta última de uma maneira mais eficaz.

3. O prisma ocidental e a plausibilidade da questão

Antes de tentar responder a esta questão, impõe-se que perguntemos se ela equaciona correctamente os problemas que se colocam a uma política progressista e a uma prática jurídica no início do novo milénio. Porque, se a resposta for negativa, a questão da reinvenção do direito terá que ser reformulada antes de prosseguirmos. A narrativa atrás esboçada é uma narrativa ocidental que começou com uma questão quintessencialmente ocidental: poderá o direito ser emancipatório? Esta questão, aparentemente abrangente, parte de um conjunto de pressupostos que são próprios da cultura e da política ocidentais. Pressupõe que existe uma entidade social chamada direito, susceptível de ser definida nos seus próprios termos e de funcionar de uma maneira autónoma. Parte também do princípio de que existe um conceito genérico de emancipação social, diferente e à parte daquilo que é a emancipação individual e de projectos emancipatórios particulares de grupos sociais diferentes, ocorridos em contextos históricos diferentes. Além disso, dá por adquirido que existem expectativas sociais que estão acima e para lá das actuais experiências sociais, e que o fosso entre as experiências e as expectativas pode e deve ser vencido.

Todos estes pressupostos se afiguram bastante problemáticos quando encarados a partir de fora das fronteiras da modernidade ocidental. Ao

cabo de quinhentos anos de expansão europeia e de uma geografia de zonas de contacto extremamente diversificada, onde houve lugar a uma miríade de formas de hibridação e de crioulização, continua a ser problemático, em muitas culturas e sociedades não-europeias, identificar o direito como um campo social distinto e, mais ainda, como um campo social autónomo e homogéneo. Em vez disso, para além do direito estatal – que tem algumas afinidades formais com o conceito liberal de direito do Ocidente – existe um vasto leque de estruturas normativas ancoradas em entidades e agenciamentos não estatais. Estas estruturas acham-se incrustadas em conjuntos de práticas sociais que, em rigor, não podem ser descritas como constituindo campos jurídicos, políticos, económicos ou religiosos, uma vez que parecem ser tudo isso ao mesmo tempo. Além disso, apesar de nestas sociedades as elites político-culturais entenderem o fosso entre as experiências sociais e as expectativas sociais como um problema a ser superado através da emancipação social, a verdade é que não há uma memória colectiva de luta ou de movimentos empreendidos em nome da “emancipação social”. As mais das vezes, a única memória colectiva que se aproxima desta ideia prende-se com as lutas anticoloniais. A ideia da boa ordem e da boa sociedade reveste muitas vezes formas religiosas, tendo mais a ver com o direito religioso do que com o direito secular, ou seja, mais com a revelação do que com a revolução.

Se a questão que coloco é, na formulação acima deixada, uma questão distintamente ocidental, o mesmo pode dizer-se a propósito da narrativa histórica do destino da tensão entre a regulação social e o papel nela desempenhado pelo direito. A recepção do direito romano no século XII assinala a primeira presença moderna do direito na tensão entre a regulação social e a emancipação social, o desenvolvimento de uma forma jurídica adequada aos interesses progressistas da classe mercantil emergente. Temos aqui, como é óbvio, uma narrativa ocidental. No século XII e, de facto, muito antes disso, havia já prósperos mercadores a percorrer as rotas comerciais que uniam a China e a Índia ao Mediterrâneo, e muitas outras ao longo da África Oriental e Ocidental e da África do Norte, mas a sua história jurídica nada tem a ver com a história das classes mercantis urbanas que na Europa medieval combatiam os senhores feudais com as armas intelectuais fornecidas pelo direito romano. Acresce que, a seguir a 1848, o mundo ficou muito maior do que o limitado espaço geográfico ocupado pelos estados liberais da Europa Ocidental. Havia estados antigos, que iam desde o Egipto e da Etiópia até à China e ao Japão, passando pela África Central e pela Pérsia. Havia colónias europeias na África e na Ásia, estando prestes a começar a segunda vaga colonialista. Havia, na América Latina, Estados pós-coloniais

servidos por constituições liberais mas com práticas políticas que, entre outras coisas, apoiavam a escravatura e intensificavam o genocídio dos povos nativos. Ao longo do século XIX e do século XX, estes Estados oscilaram entre períodos de governação minimamente democrática e períodos de ditadura, como foi efectivamente o caso de alguns Estados da Europa Ocidental como, por exemplo, Portugal, Espanha e Grécia. A compatibilidade entre democracia e capitalismo, tentada tanto pelo demoliberalismo como pelo demo-socialismo, foi de facto exclusivo de alguns países apenas – e, mesmo na Europa, teve que ceder: cedeu ao fascismo na Itália, ao nazismo na Alemanha, ao franquismo na Espanha, ao salazarismo em Portugal, etc. As formas inclusivas de cidadania político-social (os Estados-providência) têm sido mais a excepção do que a regra. Do mesmo modo, e a uma escala global, o direito, entendido como direito estatal, desempenhou um papel mínimo na gestão da tensão entre regulação e emancipação. Fosse como estratégia política de oposição ou como forma de um Estado não-liberal, a revolução desempenharia, ao longo de todo o século XX, um papel bem mais importante.

A peculiaridade histórica da minha pergunta – uma pergunta e uma indagação aparentemente tão exaustiva – já deve, neste momento, ter-se tornado clara. Porquê, então, prosseguir? E, a fazê-lo, como o devo fazer? Primeiro, o porquê. Penso que a história da minha pergunta é talvez mais ocidental do que o seu futuro. Nos últimos vinte anos, e cada qual a seu modo, a globalização hegemónica neoliberal e o desabamento do bloco socialista vieram interromper as histórias político-jurídicas tanto ocidentais como não-ocidentais, criando desse modo um vazio institucional hoje em vias de ser globalmente preenchido por uma versão específica da política ocidental – o conservadorismo. Quer o reformismo legal quer a revolução social se viram desacreditados, o mesmo sucedendo com outras formas político-legais exteriores à Europa Ocidental e à região do Atlântico Norte. Além disso, todas as tentativas de articular alternativas ao consenso hegemónico foram rápida e eficazmente suprimidas. Tal consenso é, de facto, composto por quatro consensos sectoriais relacionados entre si: o consenso económico neoliberal, o consenso do Estado fraco, o consenso democrático-liberal, e o consenso do Estado de direito e da reforma judicial.

Para poder desenvolver aqui a meu argumentação – ou seja, para responder à questão de porquê prosseguir com a presente pergunta sobre se o direito é emancipatório –, é importante ter em mente que a globalização jurídica neoliberal em curso está a substituir a tensão altamente politizada entre regulação e emancipação por uma concepção despolitizada da mudança social cujo único critério é o Estado de direito e a adjudicação judicial

a um sistema judicial honesto, independente, previsível e eficaz. O direito que vigora neste modelo não é o direito reformista, seja em versão demoliberal, seja em versão demo-socialista. O direito conservador neoliberal não faz mais do que fixar o quadro em que uma sociedade civil baseada no mercado funciona e floresce, cabendo ao poder judiciário garantir que o Estado de direito é amplamente aceite e aplicado com eficácia. Afinal, as necessidades jurídicas e judiciais do modelo de desenvolvimento assente no mercado são bastante simples: há que baixar os custos das transacções, definir com clareza e defender os direitos de propriedade, fazer aplicar as obrigações contratuais, e instituir um quadro jurídico minimalista.

Em resumo, a globalização hegemónica neoliberal atingiu um paradigma jurídico e político que tem um âmbito global. Inspirado numa visão altamente selectiva da tradição ocidental, este está em vias de ser imposto em todo o sistema-mundo. Isso quer dizer que a questão da relação entre o direito e a emancipação social, não obstante ser, historicamente, uma questão ocidental, pode agora vir a transformar-se numa questão global – uma questão, enfim, que encaixa bem na agenda política e científica quer dos países ocidentais, quer dos países não-ocidentais, quer ainda dos países centrais, semiperiféricos e periféricos.

É claro que, para tal acontecer, nos é necessário sair dos confins da globalização neoliberal. Enquanto o Estado de direito e a reforma judicial são, hoje em dia, tópicos de debate em todo o sistema-mundo, já toda e qualquer discussão acerca da emancipação social se vê suprimida pela globalização neoliberal, uma vez que, segundo esta, a ordem e a sociedade boas já estão connosco, carecendo apenas de consolidação. A questão do papel do direito na busca da emancipação social é, actualmente, uma questão contra-hegemónica que deve preocupar todos quantos, um pouco por todo o sistema-mundo, lutam contra a globalização hegemónica neoliberal. Com efeito, se é certo que esta propagou por todo o globo o mesmo sistema de dominação e de exclusão, não é menos verdade que criou as condições para que forças, organizações e movimentos contra-hegemónicos localizados nas mais diversas partes do mundo se apercebessem da existência de interesses comuns nas próprias diferenças e para além das diferenças que há a separá-los, e que convergissem em combates contra-hegemónicos consubstanciadores de projectos sociais emancipatórios distintos mas relacionados entre si.

Uma vez que a minha indagação tem por premissa exactamente a distinção entre, por um lado, uma globalização neoliberal hegemónica, ou globalização a partir de cima, e por outro lado uma globalização contra-hegemónica, ou globalização a partir de baixo, creio que a questão do potencial emanci-

patório do direito poderá ser correctamente tratada olhando para a dimensão jurídica dessas lutas globais de tipo contra-hegemónico. É essa a tarefa que levarei a cabo na última parte deste artigo. A questão é, portanto, plausível, e a resposta a ela pode revelar-se uma forma promissora de repensar o potencial emancipatório do direito sob as condições da globalização.

Resta ver, contudo, como se há-de responder à pergunta. Neste ponto, é também crucial para o meu argumento distinguir entre formas hegemónicas e contra-hegemónicas de globalização jurídica. Para formular a questão de maneira a ela não frustrar a possibilidade de uma globalização jurídica contra-hegemónica, impõe-se desocidentalizar a concepção de direito que conduzirá a nossa indagação. Isso implica o radical “des-pensar” do direito – quer dizer, o re-inventar do direito por forma a adequar-se às reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos seus movimentos, bem como das organizações que lutam por alternativas à globalização neoliberal.

Como mostrarei adiante, essa reinvenção do direito implica que se proceda a uma busca de concepções e de práticas subalternas, de que distingo três tipos: 1) concepções e práticas que, não obstante pertencerem à tradição ocidental e terem-se desenvolvido nos países do Ocidente, foram suprimidas ou marginalizadas pelas concepções liberais que se tornaram dominantes; 2) concepções que se desenvolveram fora do Ocidente, principalmente nas colónias e, mais tarde, nos Estados pós-coloniais; 3) concepções e práticas hoje em dias propostas por organizações e movimentos especialmente activos no esforço de propor formas de globalização contra-hegemónica. Num período, em suma, de transição paradigmática que nos afasta da modernidade dominante, a modernidade subalterna fornece-nos alguns dos instrumentos que nos hão-de permitir fazer a passagem rumo a um futuro progressista, que o mesmo é dizer, na direcção de uma ordem e de uma sociedade boas, que ainda estão para vir.

Para aquilatar cabalmente do potencial dessas práticas cosmopolitas subalternas e dos obstáculos que se deparam à sua consolidação, é necessário considerar sucintamente o contexto social, político e económico que a globalização neoliberal gera e em que as práticas subalternas têm que ser desenvolvidas. Essa é uma análise de que me ocuparei na secção que se segue.

4. A morte do contrato social e a ascensão do fascismo social

4.1. A exclusão social e a crise do moderno contrato social

O contrato social – com os seus critérios de inclusão e exclusão e os seus princípios metacontratuais – presidiu à organização da vida económica, política e cultural das sociedades modernas. Nestes últimos vinte anos, esse

paradigma social, político e cultural tem vindo a sofrer um período de grande turbulência que afecta não só os seus dispositivos operativos como também os pressupostos em que assenta. De facto, essa turbulência é tão intensa que gerou uma verdadeira crise do contrato social. Essa crise, por sua vez, constitui um dos traços mais característicos da transição paradigmática.

Conforme sustento noutro lugar (Santos, 1998a), o contrato social assenta em três pressupostos: um regime geral de valores, um sistema geral de medidas e um tempo-espço privilegiado. Ora, a crise do contrato social é detectável em cada um destes pressupostos. *O regime geral de valores* baseia-se na ideia de bem comum e de vontade geral, que são princípios segundo os quais se processa a agregação das sociabilidades individuais e das práticas sociais. Deste modo, torna-se possível chamar “sociedade” ao universo de interações autónomas e contratuais entre sujeitos livres e iguais.

Este regime parece ser hoje incapaz de resistir à crescente fragmentação da sociedade, dividida como está em muitos apartheids e polarizada segundo eixos económicos, sociais, políticos e culturais. A luta pelo bem comum parece estar a perder sentido, o mesmo sucedendo, conseqüentemente, à luta por definições alternativas de bem comum. A vontade geral parece ter-se tornado uma proposta absurda. Nestas circunstâncias, alguns autores falam mesmo do fim da sociedade. Vivemos num mundo pós-foucauldiano e, olhando para trás, damo-nos conta, de repente, de quão organizado era o mundo de Foucault. Segundo Foucault, coexistem nas sociedades modernas dois modos principais de poder social: por um lado, o poder disciplinar, dominante, centrado nas ciências, e, por outro lado, o poder jurídico, centrado no Estado e no direito, e a conhecer um processo de declínio. Presentemente, estes poderes coexistem com muitos outros, os quais se encontram eles próprios fragmentados e desorganizados. O poder disciplinar é, cada vez mais, um poder não-disciplinar, a ponto de as ciências estarem a perder a sua confiança epistemológica e verem-se obrigadas a partilhar o campo do conhecimento com saberes rivais – como sejam os saberes indígenas, no caso das lutas contemporâneas em torno da biodiversidade –, por sua vez capazes, eles também, de produzir tipos diferentes de poder e de resistência. Por outro lado, à medida que o Estado vai perdendo a centralidade como regulador da sociedade, o seu direito torna-se labiríntico. O direito estatal desorganiza-se, ao ser obrigado a coexistir com o direito não-oficial dos múltiplos legisladores não-estatais *de facto*, os quais, por força do poder político que detêm, transformam a facticidade em norma, competindo com o Estado pelo monopólio da violência e do direito. A proliferação aparentemente caótica de poderes dificulta a identificação dos inimigos, quando não mesmo a identificação das próprias vítimas.

Além disso, os valores da modernidade – liberdade, igualdade, autonomia, subjectividade, justiça, solidariedade – e as antinomias neles contidas mantêm-se, mas estão sujeitos a uma crescente sobrecarga simbólica, na medida em que significam coisas cada vez mais díspares para diferentes pessoas ou diferentes grupos sociais, com o resultado de que o excesso de significado gera trivialização e, conseqüentemente, naturalização.

A turbulência actual é especialmente notória no segundo pressuposto do contrato social, o *sistema comum de medidas*. O *sistema comum de medidas* baseia-se numa concepção de tempo e espaço como sendo entidades homogêneas, neutras e lineares que funcionam como menores denominadores comuns para a definição do que sejam diferenças relevantes. Partindo desta concepção, é possível, por um lado, separar o natural do social e, por outro lado, estabelecer um meio quantitativo de comparação entre interacções sociais gerais e interacções altamente diferenciadas. As diferenças qualitativas entre umas e outras ou são ignoradas ou reduzidas aos indicadores quantitativos que conseguem explicá-las de forma aproximada. O dinheiro e as mercadorias são as concretizações mais puras do sistema comum de medidas. Através deles, o trabalho, os salários, os riscos e os danos tornam-se facilmente mensuráveis e comparáveis.

Mas o sistema comum de medidas vai muito para além do dinheiro e das mercadorias. Devido às homogeneidades que gera, o sistema comum de medidas permite até estabelecer correspondências entre valores antinómicos. Entre a liberdade e a igualdade, por exemplo, é possível definir critérios de justiça social, de retribuição e de solidariedade. O pressuposto, aqui, consiste em fazer com que as medidas sejam comuns e funcionem por correspondência e por homogeneidade. É por isso que a solidariedade só é possível entre iguais, sendo a solidariedade entre trabalhadores a sua concretização mais perfeita.

Há muito que o tempo e o espaço neutros, lineares e homogêneos desapareceram das ciências, mas só agora é que o seu desaparecimento começou a fazer notar-se no quotidiano e nas relações sociais. É nítida a turbulência que hoje afecta as escalas em que estamos habituados a ver e a identificar os fenómenos, os conflitos e as relações. Dado que cada um deles é produto da escala em que os observamos, a turbulência das escalas produz estranheza, desfamiliarização, surpresa, perplexidade, e invisibilidade. Exemplo claro da turbulência das escalas, a meu ver, é o fenómeno da violência urbana no Brasil, de resto presente também noutras partes do mundo (Santos, 1998b). Quando um menino da rua vai à procura de abrigo para passar a noite e, em consequência disso, é morto por um polícia, ou quando alguém que é abordado na rua por um pedinte recusa dar-lhe esmola e em conse-

quência disso é morto pelo pedinte, o que aí temos é uma explosão imprevista da escala do conflito: um fenómeno aparentemente trivial sofre uma escalada repentina, passando a um outro nível e assumindo contornos de fenómeno dramático com consequências fatais. Esta mudança de escala dos fenómenos, abrupta e impreviável, verifica-se hoje em dia nos domínios mais diversos da prática social. Concordo com Prigogine (Prigogine e Stengers, 1979; Prigogine, 1980) quando este afirma que as nossas sociedades estão a viver um período de bifurcação, quer dizer, uma situação de instabilidade sistémica em que uma mudança menor pode, de uma maneira impreviável e caótica, dar origem a transformações qualitativas. A turbulência das escalas destrói sequências e meios de comparação, reduzindo assim as alternativas, criando impotência e promovendo a passividade.

A estabilidade das escalas parece confinada ao mercado e ao consumo – e mesmo aí, com radicais mutações de ritmo e de âmbito que impõem aos actos de comércio constantes mudanças de perspectiva. A hipervisibilidade e a grande velocidade que caracterizam as mercadorias, por norma já intensamente publicitadas, transformam a intersubjectividade exigida aos consumidores em interobjectualidade entre actos de consumo. Dizendo de outro modo, os consumidores transformam-se em apoios nómadas das mercadorias. Idêntica transformação constante da perspectiva está a ocorrer na informação e nas tecnologias de telecomunicações, onde, de facto, a turbulência da escala é simultaneamente acto gerador e condição da funcionalidade. Neste caso, a crescente interactividade das tecnologias dispensa cada vez mais a inventiva dos utentes, o que leva a que a interactividade vá subrepticamente dando lugar à passividade. O *zapping* é talvez um exemplo eloquente de passividade disfarçada de interactividade.

Por fim, o tempo-espaço do Estado nacional está a perder o seu primado devido à importância crescente dos tempo-espacos globais e locais, que com ele agora competem. Esta desestruturação do tempo-espaço do Estado nacional dá-se também relativamente aos ritmos, às durações e às temporalidades. O tempo-espaço do Estado nacional é feito de quadros temporais diferentes mas compatíveis e articulados entre si: o quadro temporal das eleições, o quadro temporal da negociação colectiva, o quadro temporal dos tribunais, o quadro temporal da burocracia da segurança social, o quadro temporal da memória histórica nacional, etc. É a coerência entre estas temporalidades que dá ao tempo-espaço do Estado nacional a sua configuração própria. Acontece que esta coerência se está a tornar cada vez mais problemática, uma vez que o impacto gerado pelo tempo-espaço global e local varia de um quadro temporal para outro. Assim, por exemplo, o quadro temporal dos tribunais tende a ser menos afectado pelo tempo-

-espaço global do que o quadro temporal da negociação colectiva. Por outro lado, nos E.U.A. – devido à recente “devolução” das funções de segurança social aos estados e às comunidades locais –, o tempo-espaço local está a afectar mais o quadro temporal com que o sistema de segurança social funciona do que o da política eleitoral, enquanto na Europa se está a dar o inverso – como se vê pelas novas iniciativas de democracia local levadas a cabo na Espanha, França ou Alemanha.

Além disso, quadros temporais ou ritmos totalmente incompatíveis com a temporalidade do Estado nacional no seu todo estão a tornar-se cada vez mais importantes. Dois deles merecem uma referência especial. O tempo-instante do ciber-espaço, por um lado, e, por outro, o tempo glacial da degradação ecológica, da questão indígena e da biodiversidade. Cada uma destas temporalidades colide frontalmente com a temporalidade política e burocrática do Estado. O tempo-instante dos mercados financeiros elimina à partida qualquer deliberação ou regulação da parte do Estado. O abrandamento desta temporalidade só se consegue ao nível da escala em que ocorre, a escala global, e, portanto, só através de acções de âmbito internacional.² Por outro lado, o tempo glacial é demasiado lento para poder ser compatível com qualquer um dos quadros temporais do Estado nacional e, em especial, com os dos tribunais e da política eleitoral. Na verdade, as recentes sobreposições entre o tempo do Estado e o tempo glacial não têm sido mais do que tentativas, da parte do tempo do Estado, de canibalizar e descaracterizar o tempo glacial. Basta ver o modo como a questão indígena tem sido tratada em muitos países ou a recente onda de leis nacionais sobre patentes e sobre o direito à propriedade intelectual com impacto na questão da diversidade.

Por ter sido, até agora, o tempo-espaço hegemónico, o tempo-espaço do Estado nacional configura, não apenas a acção do Estado, mas também as práticas sociais em geral, onde se reflecte a competição entre o tempo-instante e o tempo glacial. Assim, por exemplo, a volatilidade dos mercados financeiros e o aquecimento global deram origem a crises que produzem impacto sobre a política e a legitimidade do Estado exactamente devido à inadequação das respostas dadas por este. Tal como sucede no caso da turbulência das escalas, o tempo-instante e o tempo glacial convergem, de várias formas, de maneira a reduzir as alternativas, gerar impotência, e produzir passividade. O tempo-instante faz colapsar as sequências e

² Com vista ao objectivo específico de abrandar o tempo-instante dos mercados financeiros de maneira a dar tempo para as deliberações democráticas, é que os movimentos sociais da globalização contra-hegemónica têm vindo a propor a adopção da taxa Tobin.

redu-las a um presente infinito que trivializa as alternativas por via da sua multiplicação tecnolúdica, fundindo-as em variações do sempre igual. O tempo glacial, pelo contrário, cria uma tal distância entre as alternativas reais – desde modelos alternativos de desenvolvimento a alternativas ao desenvolvimento – que estas deixam de ser comensuráveis e susceptíveis de ser contrabalançadas e acabam por se perder em sistemas de referência incomensuráveis.³ A mesma confrontação entre tempo glacial e tempo do Estado nacional cria a necessidade urgente de uma alternativa global ao desenvolvimento capitalista do mesmo passo que torna impossível conceber essa alternativa, e muito menos adoptá-la.

É, no entanto, em relação aos dispositivos funcionais do contrato social que os sinais da crise deste paradigma são mais visíveis. Não obstante esse facto, à primeira vista a situação actual, longe de prefigurar uma crise do contratualismo social, caracteriza-se antes por uma consolidação inaudita deste. Nunca se falou tanto da contratualização das relações sociais, das relações laborais, das relações no âmbito da segurança social, e da parceria entre o Estado e as organizações sociais. Mas esta nova contratualização pouco tem a ver com a contratualização fundada na ideia moderna do contrato social. Em primeiro lugar, ao contrário do contrato social, os novos vínculos contratuais não possuem qualquer estabilidade, podendo ser quebrados em qualquer altura e por qualquer uma das partes. Não se trata de uma opção radical, mas sim de uma opção trivial. O “bloco histórico” outrora necessário para servir de base às condições e aos objectivos do contrato social vê-se, agora, posto de parte, substituído por uma profusão de contratos cujas condições e objectivos permanecem matéria privada. Em segundo lugar, a contratualização neoliberal não reconhece o conflito e a luta como elementos estruturais do pacto social. Pelo contrário, fá-los substituir pelo assentimento passivo a condições supostamente universais e incontornáveis. Veja-se o chamado consenso de Washington. Se é, de facto, de um contrato social que se trata, ele existe apenas entre os países centrais. Para todas as restantes sociedades nacionais, ele surge como um conjunto de condições inexoráveis, destinadas a uma aceitação acrítica sob pena de uma exclusão implacável. O que depois fica a servir de base aos contratos individuais do direito civil são, precisamente, estas condições globais insuperáveis e não contratualizadas.

Por todos estes motivos, a nova contratualização é um falso contrato, uma mera aparência de um compromisso constituído por condições tão

³ Sobre este tema em geral, e sobre as possibilidades de imaginar um desenvolvimento alternativo e alternativas ao desenvolvimento, ver Santos e Rodríguez, 2002.

custosas quanto inescapáveis, e impostas sem discussão à parte mais fraca. Sob a capa de um contrato, a nova contratualização prefigura o ressurgimento do *status*, isto é, dos princípios da ordem hierárquica pré-moderna, em que as condições das relações sociais estavam directamente ligadas à posição das partes na hierarquia social. Mas o retorno ao passado está fora de causa. Com efeito, o *status* é hoje em dia simples consequência da tremenda desigualdade de poder económico existente entre as partes – sejam elas Estados ou indivíduos – no contrato individual, bem como a faculdade que essa desigualdade atribui à parte mais forte – na ausência da regulação correctiva do Estado – de impor sem discussão as condições que lhe sejam mais favoráveis. O novo contratualismo reproduz-se, assim, através de termos contratuais profundamente injustos.

A crise da contratualização moderna consiste no predomínio estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão. Estes últimos continuam em vigor, assumindo mesmo formas avançadas que vão permitindo a reconciliação dos valores da modernidade, contudo confinam-se a grupos cada vez mais restritos, que impõem formas abismais de exclusão a grupos muito mais vastos. O predomínio dos processos de exclusão assume duas formas aparentemente contraditórias: o pós-contratualismo e o pré-contratualismo. O pós-contratualismo é o processo por meio do qual grupos e interesses sociais até aqui incluídos no contrato social se vêm excluídos deste sem qualquer perspectiva de regresso. Os direitos de cidadania, até agora considerados inalienáveis, são confiscados e, sem eles, os excluídos passam de cidadãos a servos. É esse o caso, por exemplo, dos excluídos dos sistemas de segurança social – hoje em vias de retracção – dos países centrais. Quanto ao pré-contratualismo, consiste em impedir o acesso à cidadania a grupos que anteriormente se consideravam candidatos à cidadania e tinham razoáveis expectativas de a ela aceder. É esse o caso, por exemplo, das classes populares da semiperiferia e da periferia.

As exclusões assim geradas pelo pós-contratualismo e pelo pré-contratualismo são indissociáveis, a ponto de aqueles que as sofrem, não obstante serem cidadãos do ponto de vista formal, se verem efectivamente excluídos da sociedade civil e atirados para um novo estado natural. Na sociedade pós-moderna e neste início de século, o estado natural traduz-se numa permanente angústia relativamente ao presente e ao futuro, na perda iminente do controlo sobre as expectativas, e no permanente caos no que se refere aos mais simples actos de sobrevivência e de convivialidade.

Seja pela via do pós-contratualismo ou do pré-contratualismo, o aprofundamento da lógica da exclusão cria novos estados naturais. É a precaridade da vida e a servidão geradas pela permanente angústia dos trabalhadores

no que toca à quantidade e continuidade do trabalho; pela angústia dos desempregados à procura de emprego, ou pela daqueles que nem sequer reúnem condições para procurar emprego; pela angústia dos trabalhadores por conta própria no que toca à continuidade do mercado – que eles mesmos têm que gerar diariamente, para garantirem a continuidade do rendimento; e, finalmente, pela angústia dos trabalhadores migrantes indocumentados, desprovidos de quaisquer direitos sociais. A estabilidade referida pelo consenso neoliberal é sempre a estabilidade das expectativas do mercado e dos investimentos, nunca a das expectativas do povo trabalhador. Com efeito, a estabilidade dos mercados e dos investimentos só é possível à custa da instabilidade das expectativas das pessoas.

Por todos estes motivos, cada vez mais o trabalho vai deixando de servir de suporte à cidadania, e vice-versa, ou seja, cada vez mais a cidadania vai deixando de servir de suporte ao trabalho. Ao perder o estatuto político que detinha enquanto produto e produtor de cidadania, o trabalho fica reduzido à dor da existência, quer quando o há – sob a forma de trabalho desgastante –, quer quando o não há – sob a forma de desemprego, e não menos desgastante. É por isso que o trabalho, apesar de dominar cada vez mais as vidas das pessoas, está a desaparecer das referências éticas que dão suporte à autonomia e à auto-estima dos sujeitos.

Em termos sociais, o efeito cumulativo do pré-contratualismo e do pós-contratualismo é o surgimento de uma subclasse de excluídos, que será menor ou maior consoante a posição central ou periférica de uma dada sociedade no contexto do sistema-mundo. Esta subclasse é constituída, quer por grupos sociais apanhados numa mobilidade social descendente – trabalhadores não qualificados, operários migrantes, minorias étnicas –, quer por grupos sociais para os quais a possibilidade de trabalho deixou de ser uma expectativa realista, se é que alguma vez o foi – por exemplo, os desempregados crónicos, os jovens que não conseguem entrar no mercado de trabalho, os deficientes, bem como um grande número de agricultores pobres da América Latina, África e Ásia.

Nos países centrais, esta classe de excluídos assume a forma de um Terceiro Mundo interior. É o chamado terço inferior da sociedade dos dois terços. Na Europa existem 18 milhões de desempregados e mais de 52 milhões de pessoas a viver abaixo da linha de pobreza; 10% da população possui incapacidade física ou mental, o que torna a sua integração social muito difícil. Nos Estados Unidos da América, a tese da subclasse tem vindo a ser utilizada por William Julius Wilson para caracterizar os afro-americanos dos guetos urbanos, afectados pelo declínio da indústria e pela desertificação económica dos centros das cidades (Wilson, 1987). Wilson define a

subclasse através de seis traços principais: residência em espaços socialmente isolados das outras classes; falta de um emprego de longo prazo; famílias monoparentais encabeçadas por mulheres; falta de qualificação ou de aprendizagem profissional; períodos prolongados de pobreza e de dependência da segurança social; e tendência para cair na actividade criminosa, como, por exemplo, crimes de rua. Esta classe conheceu uma expansão considerável até aos anos oitenta, e o que é trágico é que ela é, cada vez mais, constituída por gente nova. A percentagem de pobres com menos de 18 anos subiu de 15% em 1970 para 20% em 1987, sendo especialmente dramático o aumento do número de crianças em situação de pobreza. O carácter estrutural da exclusão – e, portanto, dos obstáculos à inclusão – a que esta classe é sujeita pode ser avaliado pelo facto de, não obstante os afro-americanos revelarem uma notável melhoria intergeracional no que respeita à instrução, tal conquista não se ter traduzido em empregos regulares e a tempo inteiro. Segundo Lash e Urry, são três os factores principais responsáveis por esta situação: o declínio dos empregos industriais no conjunto da economia; a fuga dos empregos sobejantes dos centros das cidades para os subúrbios; e a redistribuição dos empregos de acordo com diferentes tipos de áreas metropolitanas (Lash e Urry, 1996: 151). Na periferia e na semiperiferia, a classe dos excluídos ascende a mais de metade da população dos países, sendo as causas da exclusão ainda mais persistentes: tirando uma pequena elite com raízes cada vez mais débeis a prendê-la aos respectivos países, os únicos que são poupados à quebra das expectativas são aqueles não têm expectativas nenhuma.

O crescimento estrutural da exclusão social – seja por via pré-contratualista ou pós-contratualista – e o conseqüente alastramento do estado natural, que impede a demissão tanto individual como colectiva, sinalizam uma crise paradigmática e epocal a que alguns chamam desmodernização ou contramodernização. A situação encerra, por isso, muitos riscos. Foi esse fenómeno, efectivamente, que Beck designou como ascensão da “sociedade do risco” (Beck, 1999) ou “brasilização do mundo” (Beck, 2000). A questão está em saber se tal situação oferece a oportunidade de substituir o velho contrato social da modernidade por um outro, menos vulnerável à proliferação da lógica da exclusão.

4.2. A emergência do fascismo social

Consideremos primeiramente os riscos. Em verdade, penso que estes podem ser resumidos a um só: *a emergência do fascismo social*. Não quero dizer com isto um regresso ao fascismo das décadas de 1930 e 1940. Ao contrário daquele que o precedeu, o fascismo de hoje não é um regime político, mas

antes um regime social e civilizacional. Em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, ele trivializa a democracia a ponto de se tornar desnecessário, ou sequer vantajoso, sacrificá-la para promover o capitalismo. É um tipo de fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado. Este comporta-se, aqui, como mera testemunha complacente, se não mesmo como culpado activo. Estamos a entrar num período em que os Estados democráticos coexistem com sociedades fascizantes. Trata-se, por conseguinte, de uma forma inaudita de fascismo.

Existem, a meu ver, quatro formas principais de fascismo social. A primeira é o *fascismo do apartheid social*. Quero com isto significar a segregação social dos excluídos mediante a divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas. As zonas selvagens são as zonas do estado natural hobbesiano. As zonas civilizadas são as zonas do contrato social, encontrando-se sob a ameaça permanente das zonas selvagens. Para se defenderem, as zonas civilizadas transformam-se em castelos neofeudais, enclaves fortificados característicos das novas formas de segregação urbana – cidades privadas, condomínios fechados, comunidades muradas. A divisão em zonas selvagens e zonas civilizadas observável em cidades um pouco por todo o mundo – inclusivamente em “cidades globais” como Nova Iorque ou Londres, que, como mostra Saskia Sassen (1991), são os nódulos da economia global – está a tornar-se um critério geral de sociabilidade, um novo tempo-espço hegemónico que atravessa todas as relações sociais, económicas, políticas e culturais e que é, por isso mesmo, comum à acção estatal e não-estatal. No que ao Estado diz respeito, a divisão consubstancia-se num duplo padrão da acção estatal nas zonas selvagens e civilizadas. Nas zonas civilizadas, o Estado actua de forma democrática, comportando-se como um Estado protector, ainda que muitas vezes ineficaz e não fiável. Nas zonas selvagens, ele actua de uma forma fascizante, comportando-se como um Estado predador, sem a menor consideração, nem sequer na aparência, pelo Estado de direito.⁴

A segunda forma de fascismo social é o *fascismo para-estatal*. Tem a ver com a usurpação das prerrogativas estatais (como sejam a coerção e a regulação social) por parte de actores sociais bastante poderosos, os quais – frequentemente com a cumplicidade do próprio Estado – ora neutralizam, ora complementam o controlo social produzido pelo Estado. O fascismo para-estatal comporta duas dimensões: o fascismo contratual e o fascismo territorial.

⁴ Uma boa ilustração desta dinâmica é o estudo de Caldeira sobre as clivagens geográficas e sociais existentes em São Paulo (Caldeira, 2000).

O *fascismo contratual* verifica-se em situações (já descritas) em que a discrepância de poderes entre as partes envolvidas no contrato civil é de tal ordem que a parte mais fraca, vulnerabilizada pela circunstância de não dispor de alternativas, aceita as condições impostas pela parte mais forte, por mais duras e despóticas que elas sejam. O projecto neoliberal de transformar o contrato de trabalho num contrato de direito civil igual a qualquer outro prenuncia uma situação de fascismo contratual. Esta forma de fascismo ocorre hoje em dia com muita frequência nas políticas que visam a “flexibilização” dos mercados de trabalho ou a privatização dos serviços públicos. Nesses casos, o contrato social que no Estado-providência e no Estado desenvolvimentista presidia à produção de serviços públicos fica reduzido ao contrato individual entre consumidores e prestadores de serviços privatizados. Tal redução implica que sejam eliminados do âmbito contratual aspectos decisivos da protecção aos consumidores, que, por essa razão, passam a ser extracontratuais. Estas são as situações em que a convivência entre o Estado democrático e o fascismo para-estatal se torna mais clara. Ao reivindicarem prerrogativas extracontratuais, as agências fascistas para-estatais chamam a si funções de regulação social antes desempenhadas pelo Estado. De forma implícita ou explícita, o Estado subcontrata as agências para-estatais para o desempenho dessas funções e, ao fazê-lo sem participação ou controlo dos cidadãos, torna-se cúmplice da produção de fascismo social para-estatal.

A segunda dimensão do fascismo para-estatal é o *fascismo territorial*. Este ocorre sempre que actores sociais dotados de quantias de capital extremamente avultadas disputam o controlo do Estado sobre os territórios em que actuam ou neutralizam esse controlo cooptando ou coagindo as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes desse território, sem a sua participação e contra os seus interesses. Trata-se de novos territórios coloniais, situados dentro de Estados que são, muitas vezes, Estados pós-coloniais. Alguns desses territórios são reinvenções do velho fenómeno do *coronelismo* e do *caciquismo*, enquanto outros são novos enclaves territoriais fechados a uma intervenção estatal autónoma e governados por pactos firmados entre actores sociais armados.⁵

A terceira forma de fascismo social é o *fascismo da insegurança*. Consiste na manipulação discricionária do sentimento de insegurança das pessoas e dos grupos sociais vulnerabilizados pela precaridade de emprego ou por

⁵ É esse o caso, por exemplo, das milícias populares de Medellín, na Colômbia, e dos grupos de mineiros de esmeraldas na região ocidental de Boyacá, também naquele país (Gutiérrez e Jaramillo, 2003).

acidentes ou acontecimentos desestabilizadores. Daqui advém uma angústia crónica em relação ao presente e ao futuro para um grande número de pessoas, que assim reduzem radicalmente as suas expectativas e se dispõem a suportar fardos enormes em troca da obtenção de um decréscimo mínimo do risco e da insegurança. No que a esta forma de fascismo diz respeito, o *Lebensraum* – o “espaço vital” reclamado por Hitler para o povo alemão e que seria a justificação das suas anexações – dos novos *Führers* é a intimidade das pessoas e a sua angústia e incerteza relativamente ao presente e ao futuro. Funciona colocando em acção o jogo duplo das ilusões retrospectivas e prospectivas, e é hoje em dia especialmente óbvio no domínio da privatização dos serviços sociais, como sejam os sectores da saúde, segurança social, educação e habitação. As ilusões retrospectivas consistem em salientar a memória da insegurança neste domínio e a ineficiência da burocracia estatal no que toca à prestação de serviços de segurança social. Por seu turno, as expectativas prospectivas visam criar expectativas de segurança e bem-estar produzidas no âmbito do sector privado e inflacionadas por via da ocultação de alguns dos riscos e das condições inerentes à prestação desse tipo de serviços. As ilusões prospectivas em causa proliferam, hoje em dia, sob a forma de seguros de saúde e de fundos de pensões privados.

A quarta forma de fascismo social é o *fascismo financeiro*. É, provavelmente, a forma mais pérfida de sociabilidade fascista, exigindo por isso uma análise mais pormenorizada. É o tipo de fascismo que controla os mercados financeiros e a sua economia de casino. É o mais pluralista de todos, na medida em que os fluxos de capital resultam das decisões de investidores individuais ou institucionais espalhados pelo mundo inteiro, que nada têm em comum para além do desejo de maximizar os seus activos. Justamente por ser a mais pluralista, esta é também a forma mais pérfida de fascismo, porquanto o seu tempo-espaço é, de todos, o mais adverso a qualquer tipo de deliberação e de intervenção democrática. Muito significativa, a este propósito, é a réplica do corretor a quem perguntaram o que considerava ser o longo prazo: “para mim, o longo prazo são os próximos dez minutos”. Este tempo-espaço global e virtualmente instantâneo, aliado à subjacente lógica especulativa do lucro, confere ao capital financeiro um poder discricionário imenso, suficientemente forte para ser capaz de, em segundos apenas, abalar a economia real ou a estabilidade política de qualquer país. O exercício do poder financeiro é totalmente discricionário, e as consequências para quem é afectado – às vezes, nações inteiras – podem ser avassaladoras.

A perfídia do fascismo financeiro reside em que este se tornou o modelo e critério operativo das instituições da regulação global. Referirei apenas

uma: as agências de *rating*, internacionalmente credenciadas para procederem à avaliação da situação financeira dos diferentes Estados e os riscos e oportunidades que estes podem oferecer aos investidores estrangeiros. As classificações atribuídas – que, no caso da Moody's, podem ir de Aaa até C, com dezanove níveis de permeio – são decisivas para definir as condições sob as quais um dado país ou uma empresa desse país ficam habilitados a receber crédito internacional. Quanto mais alta a classificação atribuída, melhores as condições. Estas empresas detêm um poder extraordinário. Segundo Thoms Friedman, “o mundo pós-Guerra Fria tem duas superpotências, os Estados Unidos e a Moody's”.⁶ Friedman justifica a sua afirmação acrescentando: “se é certo que os Estados Unidos da América conseguem aniquilar um seu inimigo utilizando o arsenal militar de que dispõem, também é verdade que a agência de *rating* financeiro Moody's dispõe do poder de estrangular financeiramente um país conferindo-lhe uma classificação baixa” (Warde, 1997: 10-11). O poder discricionário destas agências é tanto maior quanto elas detêm a prerrogativa de proceder a avaliações não solicitadas pelos países ou empresas em questão.

Em qualquer uma das formas de que se reveste, o fascismo social é um regime caracterizado por relações sociais e experiências de vida vividos debaixo de relações de poder e de troca extremamente desiguais, que conduzem a formas de exclusão particularmente severas e potencialmente irreversíveis. As formas de exclusão referidas existem tanto no interior das sociedades nacionais (o Sul interior) como nas relações entre países (o Sul global). A qualidade das sociabilidades que as sociedades permitem aos seus membros depende do peso relativo do fascismo social na constelação dos diferentes regimes sociais nelas presentes, o mesmo podendo dizer-se das relações entre países.

4.3. O fascismo social e a produção de uma sociedade civil estratificada

Como enfrentar o fascismo social? Quais as estratégias político-jurídicas mais eficazes para a sua eliminação? Antes de me debruçar sobre estas questões, irei caracterizar brevemente o impacto do fascismo social sobre a dicotomia liberal que opõe o Estado à sociedade civil, uma vez que, como resultará claro mais adiante, essa dicotomia está subjacente aos problemas dos fascismos sociais e às potenciais soluções para eles. Noutro local (Santos, 2002a: cap. 7), avancei com a proposta de uma alternativa conceptual

⁶ A Moody's é uma das seis agências de *rating* credenciadas pela *Securities and Exchange Commission*; as outras são: Standard and Poor's, Fitch Investors Services, Duff and Phelps, Thomas Bank Watch, e IBCA.

abrangente e de longo prazo para a dicotomia Estado/sociedade civil. No presente artigo, em que a minha argumentação tem um enfoque mais restrito e de mais curto prazo, e visa fornecer orientações políticas concretas, recorrerei por momentos ao quadro conceptual dominante, dele me desviando, no entanto, de modos significativos. Distinguirei três tipos de sociedade civil: a sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil. Se, meramente a título de ilustração gráfica, localizarmos o Estado no centro de uma dada sociedade, a *sociedade civil íntima* será o círculo interior feito à volta do Estado. Consiste em indivíduos e grupos sociais caracterizados pela hiper-inclusão, ou seja, que gozam de um nível elevado de inclusão social. Partindo do princípio de que está correcta a ideia das três gerações de direitos humanos – direitos político-civis, direitos sócio-económicos e direitos culturais –, aqueles que estão incluídos na sociedade civil íntima desfrutam do leque completo de direitos. Eles pertencem à comunidade dominante que mantém vínculos estreitos com o mercado e com as forças económicas que o governam. De facto, o seu grau de intimidade com o Estado é tal que os membros pertencentes a esta camada da sociedade civil têm acesso a recursos estatais ou públicos muito para além do que será possível obter por qualquer política de direitos. Pode descrever-se esta relação da sociedade civil com o Estado como uma privatização do Estado.

A *sociedade civil estranha* é o círculo intermédio em redor do Estado. As experiências de vida das classes ou grupos sociais nela incluídos são um misto de inclusão e exclusão social. A inclusão social tem uma qualidade baixa ou moderada, da mesma forma que a exclusão é atenuada por algumas redes de segurança e não é considerada irreversível. Em termos das três gerações de direitos humanos, pode afirmar-se que quem integra a sociedade civil estranha pode exercer de uma maneira mais ou menos livre os seus direitos cívicos e políticos, mas tem um acesso escasso aos direitos sociais e económicos, para já não falar dos direitos culturais ou “pós-materialistas”.

Por fim, a *sociedade civil incivil* corresponde ao círculo exterior habitado pelos totalmente excluídos. Socialmente, são quase por completo invisíveis. Este é o círculo do fascismo social e, em rigor, os que o habitam não pertencem à sociedade civil, uma vez que são atirados para o novo estado natural. Não possuem expectativas estabilizadas, já que, na prática, não têm quaisquer direitos.

Esta estratificação múltipla da sociedade civil sempre caracterizou as sociedades modernas. Estas distinguiram-se sempre (e distinguem-se ainda) pelo tamanho relativo dos diferentes círculos das sociedades civis. Enquanto nos países centrais a tendência é no sentido de que o círculo mais largo seja

o círculo intermédio (a sociedade civil estranha), que tem sido ocupado pelas classes média e média-baixa, nos países periféricos a tendência é no sentido de que o círculo exterior (a sociedade civil incivil) abranja a maioria da população. Nos últimos vinte anos, a globalização hegemónica neoliberal produziu um duplo impacto decisivo na dinâmica da sociedade civil com todos os estratos que a compõem. Por um lado, o círculo intermédio – a sociedade civil estranha – tem vindo a estreitar-se cada vez mais em todo o sistema-mundo, dado que alguns dos que nele viviam ascenderam ao círculo interior, enquanto a grande maioria desceu ou considera encontrar-se no processo de passagem do círculo intermédio para o círculo exterior, isto é, para a sociedade civil incivil. Em resultado dessa evolução, tanto os países centrais como os periféricos e semiperiféricos, independentemente das muitas diferenças existentes entre si, se foram polarizando cada vez mais, com formas de hiper-inclusão social a coexistir com formas de hiper-exclusão. Por outro lado, à medida que o modelo neoliberal de desenvolvimento vai sendo imposto em todo o sistema-mundo, a dinâmica subjacente à hiper-inclusão e à hiper-exclusão vai-se impondo, cada vez mais, como uma dinâmica global. A exclusão dos dias de hoje está talvez mais directamente ligada a políticas originárias dos países centrais do Ocidente (assim como a políticas por estes cerceadas) do que sucedeu no tempo do colonialismo e do imperialismo. A intervenção operada pela globalização neoliberal sobre as economias e sobre os sistemas políticos dos países periféricos e semiperiféricos não tem qualquer precedente no que se refere à escala e à intensidade a que ocorre e também no que concerne à ampla coligação hegemónica que a controla. Este facto explica por que motivo é que a visão de raiz ocidental da realidade sócio-política – uma visão nascida no Ocidente e exportada como localismo globalizado para todo o globo – surge como uma visão cada vez mais “correcta” das estruturas de poder dominantes nos diferentes países. No entanto, e como sustento adiante, isso significa que é mais fácil ao Ocidente subalterno aliar-se ao “resto”. Só com alianças desse tipo será possível superar a hierarquia “Ocidente/resto”.

A tipologia das sociedades civis atrás referida permite mostrar que, não obstante a retórica ideológica de sinal inverso, os discursos e as práticas político-jurídicas permitidos pela globalização neoliberal revelam-se incapazes de enfrentar o fascismo social e, por conseguinte, de dar resposta à “questão social” que é o crescimento dramático da sociedade civil incivil. Com efeito, e como demonstrei na primeira secção, o ressurgimento agressivo do conservadorismo tem tido um impacto decisivo nas duas outras ideologias sancionadas pelo Estado liberal: o liberalismo e o demo-socialismo. Essa evolução levou à fusão dos dois, sob a égide do liberalismo.

A doutrina que expressa essa hibridação política é aquilo que designo por demoliberalismo. A expressão mais cabal de um híbrido desse tipo é a chamada Terceira Via, tal como é propugnada pelo Partido Trabalhista Britânico e teorizada por Anthony Giddens (1998). De facto, embora apresentada como sendo a renovação da social-democracia, a Terceira Via vem recuperar a maior parte da agenda liberal, abandonando a maior parte da agenda demo-socialista.

Tal como defendo na secção seguinte, para confrontar com êxito o fascismo social e dar resposta às necessidades da sociedade civil incivil é preciso um outro direito e uma outra política: o direito e a política da globalização contra-hegemónica e do cosmopolitismo subalterno.

5. Do cosmopolitismo subalterno

Apesar de ser a forma hegemónica de globalização, a globalização neoliberal não é a única que existe. Por todo o mundo se assiste a grupos sociais, redes, iniciativas, organizações e movimentos de tipo local, nacional e transnacional, que se têm mostrado activos no esforço de enfrentar a globalização neoliberal e de lhe contrapor alternativas. Pondo de parte combates que originariamente já são de âmbito transnacional, incluo neste vasto conjunto de políticas de tipo confrontacional lutas sociais que, não obstante terem uma incidência local ou nacional, revelam estar conectadas de diferentes modos com lutas paralelas travadas noutros lugares. Em conjunto, elas constituem aquilo a que chamo globalização contra-hegemónica.

São contra-hegemónicas não apenas porque combatem as sequelas económicas, sociais e políticas da globalização hegemónica, mas também porque desafiam a concepção de interesse geral que lhe está subjacente e propõem uma concepção alternativa. Para a globalização hegemónica, a expansão desenfreada do capitalismo global é o interesse geral, estando, como tal, legitimada para produzir formas de exclusão social amplas, inevitáveis e, em última análise, positivas (porque visam promover o crescimento). Pelo contrário, os movimentos e as organizações contra-hegemónicas defendem que uma exclusão maciça a esse ponto é a prova clara de que os interesses do capital, longe de serem o interesse geral, são na verdade inimigos deste, porquanto a exclusão social – e, em particular, o fascismo social, que é a sua forma mais extrema – negam a dignidade humana básica e o respeito a uma grande parte da população mundial. A humanidade – e alguns defendem que a natureza também – merecem ser tratadas com dignidade e respeito. Como tal, a ideia de interesse geral implica a inclusão social, não podendo pactuar com processos de transformação social assentes na premissa da inevitabilidade da exclusão.

A globalização contra-hegemónica centra-se, por isso, no combate contra a exclusão social, um combate que, nos seus termos mais latos, inclui não só as populações excluídas mas também a natureza. A erradicação do fascismo social constitui, desse modo, o objectivo número um, e daí que a sociedade civil incivil surja como a base social privilegiada dos combates contra-hegemónicos. A partir daí, estes visam estender-se àquilo que designei por sociedade civil estranha, onde vigoram formas de exclusão menos extremas.

A exclusão é sempre produto de relações de poder desiguais, que o mesmo é dizer, de trocas desiguais. E uma vez que na sociedade circulam formas várias de poder, será tão inviável produzir uma teoria da exclusão social única e monolítica como o será acolher sob uma só bandeira todas as lutas que se lhe opõem. A globalização contra-hegemónica é, por isso, um projecto plural, nisso residindo simultaneamente a sua força e a sua fraqueza. Tal pluralidade e diversidade não eliminam a possibilidade de comunicação, de compreensão mútua e de cooperação entre as diferentes lutas. De facto, o potencial e a viabilidade da globalização contra-hegemónica giram, exactamente, à volta dessa possibilidade. No entanto, tudo o que for conseguido graças à colaboração entre movimentos e organizações progressistas será menos o resultado de um ponto de partida comum do que de um comum ponto de chegada. A este feixe de projectos e lutas chamo cosmopolitismo subalterno ou cosmopolitismo dos oprimidos.

Os debates actuais em torno do cosmopolitismo não me interessam neste momento. Ao longo da sua história, a palavra já significou universalismo, tolerância, patriotismo, o estatuto de cidadão do mundo, comunidade dos seres humanos à escala mundial, etc., etc. As mais das vezes, sempre que o conceito foi utilizado – quer como ferramenta científica para descrever a realidade, quer como instrumento dos combates políticos –, o incondicional carácter inclusivo da sua formulação abstracta foi usado para defender os interesses exclusivistas de um qualquer grupo específico. Em certo sentido, o cosmopolitismo foi sempre um privilégio apenas ao alcance de alguns.

Há duas maneiras de revisitar o conceito: uma é perguntar quem é que pode dar-se ao luxo de o ter, outra é perguntar quem é que dele precisa. A primeira pergunta prende-se com a prática social, e leva-nos a destacar aqueles grupos sociais que lograram reproduzir a sua hegemonia usando em proveito próprio conceitos que, como o cosmopolitismo, poderiam parecer ir contra a própria ideia de proveito grupal. Esta pergunta assume, portanto, uma atitude crítica, desconstrutiva. Quanto à segunda pergunta, prende-se com expectativas sociais e implica a identificação de grupos cujas

aspirações são negadas ou tornadas invisíveis pelo uso hegemónico do conceito e podem ser servidas por um uso alternativo deste. É essa a pergunta que eu, aqui, formulo.

Parafrazeando Stuart Hall, que formulou uma pergunta semelhante em relação ao conceito de identidade (Hall, 1996), eu pergunto: mas quem é que precisa do cosmopolitismo? A resposta é simples: quem quer que seja vítima de intolerância e de discriminação precisa de tolerância; quem quer que veja ser-lhe negada a dignidade humana essencial precisa de uma comunidade de seres humanos; quem quer que seja não-cidadão precisa de cidadania mundial, seja em que comunidade ou nação for. Em suma, os socialmente excluídos, vítimas da concepção hegemónica de cosmopolitismo, precisam de um novo tipo de cosmopolitismo. O cosmopolitismo subalterno é, portanto, uma variedade opositiva. Do mesmo modo que a globalização neoliberal não reconhece qualquer forma alternativa de globalização, assim também o cosmopolitismo sem adjectivos nega o seu próprio particularismo. O cosmopolitismo subalterno de oposição é a forma político-cultural de globalização contra-hegemónica. É, numa palavra, o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projectam para além dos horizontes do capitalismo global.

Dado que a todos estes projectos não subjaz uma teoria unificada, e muito menos uma estratégia una, a melhor maneira de expressar o que é o cosmopolitismo subalterno será através da referência àqueles projectos que nos fornecem ilustrações especialmente convincentes e exemplares da luta contra a exclusão social em nome da globalização alternativa. Penso que o movimento zapatista é bem um desses projectos. Passo, assim, a identificar os traços principais do cosmopolitismo subalterno com base numa reconstrução teórica do movimento zapatista. A reconstrução teórica que proponho transcende em muito os próprios zapatistas, e julgo que a sua relevância resistirá às vicissitudes que sobrevierem aos seus protagonistas de hoje.

O que mais impressiona, no caso dos zapatistas, é a sua proposta de basear a luta contra a exclusão num novo horizonte social. Ao centrarem-se nas ideias de humanidade, dignidade e respeito, estão a ir para além do legado político progressista que herdámos dos séculos XIX e XX. O seu contributo para o pensamento e para as lutas subalternas traz consigo, a meu ver, uma quádrupla novidade.

A primeira novidade diz respeito ao conceito de poder e de opressão. Mais do que uma versão particular do modo de produção capitalista, o neoliberalismo é um modelo civilizacional assente no aumento dramático da desigualdade nas relações sociais. Essa desigualdade, por sua vez, assume múltiplas formas, que não passam de outras tantas faces da opressão.

A opressão dos trabalhadores é uma delas, porém existem muitas outras espécies de opressão, como, por exemplo, as que afectam as mulheres, as minorias, os povos indígenas, os agricultores, os imigrantes, os homossexuais e as lésbicas, os jovens e as crianças.

Todos estes tipos de opressão geram exclusão, e por isso é que no cerne do combate zapatista estão, não os explorados, mas os excluídos; não a classe, mas sim a humanidade: “Atrás dos nossos ‘pasamontañas’ [...] está a gente simples e comum, todos os homens e mulheres sem importância, invisíveis, sem nome, sem futuro” (Ana Maria, 1996: 102). A natureza emancipatória dos combates sociais reside em todos eles no seu conjunto e não em qualquer um em particular. A prioridade a atribuir a um ou a outro não deriva de uma qualquer teoria, mas antes das condições concretas de cada país ou região num dado momento histórico. O combate a que, em tais condições, é dada prioridade, assume a tarefa de abrir espaço político para os combates restantes. Assim, por exemplo, as condições concretas do México neste momento dão a precedência à luta indígena. Mas não foi coincidência que o membro da direcção zapatista que se dirigiu ao Congresso mexicano em 28 de março de 2001 fosse a comandante Esther. Graças ao discurso impressionante desta dirigente, o movimento zapatista selou a sua aliança com o movimento de libertação das mulheres.

A segunda novidade diz respeito à equivalência entre os princípios da igualdade e da diferença. Vivemos hoje em sociedades obscenamente desiguais e, no entanto, a igualdade não se impõe como ideal emancipatório. A igualdade, entendida como equivalência entre iguais, acaba por excluir o que é diferente. Tudo o que é homogéneo à partida tende a transformar-se em violência exclusivista. Daí que as diferenças, por carregarem consigo visões alternativas de emancipação social, devam ser respeitadas. Compete àqueles que as reivindicam decidir até que ponto se desejam hibridar ou indiferenciar. Esta articulação entre o princípio da igualdade e o princípio da diferença exige um novo radicalismo nas lutas pelos direitos humanos. Não obstante as concessões que fez aos trabalhadores e, posteriormente, a outros excluídos do contrato social, o liberalismo político neutralizou o potencial radicalmente democrático dos direitos humanos ao impor a todo o mundo uma realidade histórica europeia de tipo muito restritivo. Em termos político-jurídicos, este facto é consubstanciado no conceito de diferentes gerações de direitos humanos e na ideia de que a primeira geração (direitos cívicos) tem prevalência sobre a segunda (direitos políticos) e que ambas prevalecem sobre a terceira (direitos sociais e direitos económicos). A novidade radical da proposta zapatista a este respeito está em formular as suas reivindicações – que, no geral, têm a ver com os direitos humanos –

em termos tais que evitam a armadilha das gerações. Consideradas separadamente, as onze reivindicações zapatistas estão longe de ser desbravadoras ou revolucionárias: trabalho, terra, habitação, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça, paz. Juntas, formam um “mundo novo”, um projecto civilizador que oferece uma alternativa relativamente ao liberalismo.

A terceira novidade diz respeito à democracia e à conquista do poder. Se as formas do poder são muitas, e se a sociedade não é globalmente transformada no sentido da protecção da dignidade e do respeito, é inútil tomar o poder:

A tomada do poder? Não, apenas algo muito mais difícil: um mundo novo.⁷

A tónica não vai para a destruição daquilo que existe, mas sim para a criação de alternativas. Tal como são muitos os rostos da opressão, assim também são variadas as lutas e as propostas de resistência. Tão variadas elas são, de facto, que nenhuma vanguarda as unificará:

Não desejamos nem podemos ocupar o lugar que muitos esperam que ocupemos, o lugar de onde emanam todas as opiniões, todas as respostas e todas as verdades. Não o faremos.⁸

A rebelião tem de encontrar-se a si própria a partir de baixo, da participação de todos. A violência não é alternativa – na verdade, a violência organizada é “prerrogativa” das classes ou grupos sociais dominantes – e a democracia representativa só fracassa porque é corrupta e porque se recusa a aceitar os desafios da democracia participativa.

O que está em causa é a constituição de uma globalização contra-hegemónica capaz de incluir vários mundos, vários tipos de organizações e de movimentos sociais, e várias concepções de emancipação social. A obrigação política que há-de unir toda essa diversidade há-de ser uma obrigação política horizontal com suporte na substituição das relações de poder por relações de autoridade partilhada. Mas a existência de uma obrigação assim é tão fundamental nas relações entre organizações ou movimentos como o é no interior de cada um destes. A regra de ouro é a democracia interna, a não confundir com o centralismo democrático de feição leninista, o qual apenas teve justificação, se é que a teve, no contexto das

⁷ Subcomandante Insurgente Marcos, *apud* Ceceña, 1999: 103.

⁸ Subcomandante Insurgente Marcos, *apud* Ceceña, 1998: 145.

lutas clandestinas contra as ditaduras – podendo apontar-se, entre os exemplos mais recentes, o caso da luta do ANC contra o apartheid, na África do Sul.

As democracias de baixa intensidade em que presentemente vivemos acham-se tolhidas pelos espaços de acção política que abrem e que não conseguem preencher. Preencher esses espaços é tarefa para as forças contra-hegemónicas. Estas têm aqui a oportunidade de mostrar que a democracia, quando levada a sério, tem pouco que ver com a caricatura em que o liberalismo – já para não falar do neoliberalismo – a transformou. O que é essencial é compreender que, ao contrário do que pretendiam as vanguardas modernistas, “temos que caminhar ao lado dos que andam mais devagar” (Ceceña, 2001: 28). Uma vez que não há um fim, mas antes um horizonte, o que importa é que caminhemos juntos. O papel estratégico da comunicação e da informação consiste em mostrar que não se está sozinho neste combate.

A quarta novidade do contributo dos zapatistas para o cosmopolitismo subalterno é que a questão crucial passa a ser a rebelião e não a revolução. Uma vez que conquistar o poder do Estado não constitui um objectivo imediato, as acções rebeldes têm um amplo campo social para operar – o vasto conjunto de interacções sociais estruturado pelas desigualdades de poder. Movimentos diferentes ou diferentes combates podem ter interesse em bater-se com diferentes interacções sociais, sendo então a luta conduzida à luz das condições concretas verificadas nesse campo social específico e nessa particular conjuntura histórica. Isso significa que uma velha máxima canónica do marxismo revolucionário do século XX, a que Althusser deu a expressão mais eloquente – “os marxistas sabem que não há táctica que não assente numa estratégia, nem estratégia que não assente numa teoria” – se vê, assim, abandonada ou completamente subvertida (Debray, 1967: 27). No zapatismo, aquilo que é táctica para um movimento pode ser estratégia para outro, além de que os próprios termos podem bem significar coisas diferentes para lutas diferentes travadas em diferentes partes do mundo, e nalgumas podem até não ter significado absolutamente nenhum. Acresce que nenhuma teoria unificada poderá alguma vez traduzir, de uma maneira coerente, o imenso mosaico de movimentos, lutas e iniciativas. À luz do paradigma revolucionário moderno, a crença numa teoria unificada entranhou-se de tal modo que os diversos movimentos revolucionários se viram obrigados a perfilhar as descrições mais simplistas da respectiva realidade empírica por forma a que estas coubessem nos requisitos da teoria.⁹

⁹ A manifestação de maior destaque – e nem por isso menos brilhante – de todo este trabalho teórico foi a análise da revolução social de vários países da América Latina feita por Régis Debray na década de 1960 (Debray, 1967).

Do ponto de vista do cosmopolitismo subalterno, um tal esforço não é só risível como também perigoso. Qualquer que seja o seu valor, a teoria virá sempre por último, não em primeiro lugar. Em vez de uma teoria que unifique a variedade imensa de lutas e movimentos, do que precisamos é de uma teoria da tradução – ou seja, uma teoria que, mais do que tentar criar outra realidade (teórica) por sobre os movimentos e à margem deles, procure promover entre eles uma compreensão mútua, uma inteligibilidade mútua, para que todos eles possam beneficiar das experiências dos demais e com eles colaborar. Os procedimentos da tradução dispensam as nossas descrições rarefeitas, baseando-se antes em descrições espessas. Na verdade, a especificidade dos relatos de dois ou mais movimentos ou lutas nunca é tanta que garanta uma tradução não-problemática entre elas.

Outra velha ideia da política revolucionária do século XX aqui posta de parte é a ideia dos estádios da luta – quer dizer, a ideia da passagem da fase das coligações com as forças democráticas à fase da assunção socialista –, que tanto tempo e energias consumiu da parte dos revolucionários e que tanta responsabilidade teve nas suas cisões e embates fratricidas. Atendendo ao mosaico de movimentos cosmopolitas subalternos a ocorrer em condições tão diversas por todo o planeta, não faz qualquer sentido falar de estádios, não só porque não há uma meta ou uma fase derradeira, mas também porque não existe uma definição geral do que seriam as condições iniciais responsáveis pelo primeiro estádio. Em vez de seguirem o paradigma modernista de tipo evolucionista, as lutas cosmopolitas – de que o zapatismo serve de ilustração – guiam-se por um princípio pragmático baseado num conhecimento que não vem da teoria mas sim do senso comum: tornar o mundo um lugar cada vez menos cómodo para o capital global. A ideia de estádio dá, assim, lugar à ideia de potencial destabilizador, um potencial que, independentemente da escala dos movimentos, se reforça quando estes se articulam entre si e operam em rede. Um determinado combate de incidência local pode bem ser o “motorzinho” que vai ajudar ao arranque do motor maior de um movimento global. Da mesma maneira, um movimento global pode também vir a ser o pequeno motor que ajuda o motor grande de um combate local a arrancar.

Finalmente, há que dizer que no cosmopolitismo subalterno a questão da compatibilidade de uma dada luta ou movimento com o capitalismo global – questão que no passado conduziu a acaloradas discussões – não se põe. Uma vez que a conquista do poder não constitui um objectivo privilegiado e que não existe uma organização que unifique sob a mesma bandeira o vasto mosaico de movimentos contra-hegemónicos, permite-se que todas as iniciativas cosmopolitas se defrontem, sem justificações nem cerimónia,

com as suas raízes concretas e com a sua realidade empírica própria. Vivendo, como vivem, num mundo largamente governado pelo capital global, eles são, por definição, compatíveis com este, e sempre que representarem um corte mais radical com um dado estado de coisas poderão facilmente ser minimizados como sendo uma ilha de diferença, como um microcosmo de inovação social, igualmente fácil de “encaixar” no quadro global da governação hegemónica. A questão da compatibilidade resume-se, por conseguinte, a saber se o mundo vai ficando cada vez menos cómodo para o capitalismo global por força das práticas subalternas rebeldes, ou se, pelo contrário, o capitalismo global conseguiu cooptar aquelas práticas e transformá-las em meios da sua própria reprodução.

A questão da compatibilidade é substituída, na prática, pela questão da direcção política dos processos cumulativos de mútua aprendizagem e de recíproca adaptação e transformação entre práticas sociais hegemónicas dominantes e práticas subalternas. Trata-se, efectivamente, de uma questão crucial, uma vez que da resposta a ela depende o futuro das globalizações em disputa. A forma de globalização que conseguir aprender mais e mais depressa, conseguirá vantagem no confronto. Se a história se repetisse, seria mais de prever uma situação em que a globalização hegemónica iria provavelmente aprender mais e mais rapidamente do que a globalização contra-hegemónica do que o cenário inverso. Com efeito, não obstante a diferença de contextos, de épocas e dos interesses em presença, será útil recordar o aviso feito por Debray quando afirmou que os E.U.A. e a sua estratégia contra-revolucionária na América Latina aprenderam mais depressa com a Revolução Cubana do que os outros grupos revolucionários então activos noutras partes do continente – Venezuela, Brasil, Bolívia, Argentina, Peru, etc. (Debray, 1967).

As características do novo paradigma de um cosmopolitismo subalterno tal como aqui se reconstrói teoricamente com base no movimento zapatista abrem caminho a um manancial de criatividade política por parte de movimentos e organizações. A avaliação dessa criatividade deverá orientar-se pelo mesmo princípio pragmático que veio substituir-se à ideia dos estádios da luta. A pergunta a fazer, portanto, é se uma tal criatividade tornou o mundo menos cómodo para o capitalismo global ou não. Como sucede com qualquer outro paradigma, os traços do novo paradigma político não são inteiramente novos. Eles são, acima de tudo, bastante vagos. Por isso, terão que ser objecto de reflexão, de ponderação minuciosa, e de uma eventual adaptação às realidades históricas de cada país ou lugar por parte das diferentes organizações e movimentos interessados. Só assim poderão contribuir efectivamente para alargar as vias da globalização contra-hegemónica.

6. O cosmopolitismo subalterno e o direito: condições para a legalidade cosmopolita

Tal como é entendido aqui, o cosmopolitismo subalterno é um projecto cultural, político e social de que apenas existem manifestações embrionárias. Em conformidade com isto, qualquer indagação sobre o lugar do direito no cosmopolitismo subalterno e sobre as práticas nascentes que podem consubstanciar uma legalidade cosmopolita subalterna terá que ser empreendida num espírito prospectivo e prescritivo. É esse o espírito que anima o resto do presente artigo, que visa delinear – e não tanto particularizar – uma agenda de investigação sobre a teoria e a prática jurídica do cosmopolitismo subalterno, e cartografar alguns dos lugares-chave em que essa teoria e essa prática vêm hoje sendo ensaiadas.¹⁰

Para tanto, a abordagem que aqui adopto consiste – como refiro noutra local (Santos, 2001) – numa sociologia das emergências, o que implica interpretar de maneira expansiva as iniciativas, movimentos ou organizações que se mostram resistentes à globalização neoliberal e à exclusão social e que lhe contrapõem alternativas. As características das lutas são ampliadas e desenvolvidas de maneira a tornar visível e credível o potencial implícito ou escondido por detrás das acções contra-hegemónicas concretas. O alargamento simbólico gerado pela sociologia das emergências visa analisar as tendências ou possibilidades inscritas numa dada prática, experiência ou forma de conhecimento. Actua ao mesmo tempo sobre as possibilidades e sobre as capacidades. Identifica sinais, pistas, ou rastos de possibilidades futuras naquilo que existe. Uma tal abordagem permite-nos identificar qualidades e entidades emergentes numa altura e num contexto em que estas se arriscam a ser facilmente descartadas como sendo desprovidas de um devir, insignificantes, ou até retrógradas. A abordagem corresponde, na análise prospectiva, ao método de caso alargado utilizado pela análise sociológica.

Tendo em vista a minha preocupação com o direito no presente trabalho, não me debruçarei sobre todo o espectro de iniciativas ou movimentos, mas apenas sobre aqueles cujas práticas jurídicas se afiguram mais proeminentes. Irei, mais propriamente, debruçar-me sobre as estratégias legais

¹⁰ Para a apresentação da agenda de investigação e do mapa dos lugares da legalidade cosmopolita subalterna, baseio-me em grande parte nos resultados de um projecto de investigação colectivo recém-concluído, o qual – sob a minha direcção e com a participação de mais de sessenta académicos e activistas da Índia, Brasil, Portugal, África do Sul, Moçambique e Colômbia analisou as formas de globalização contra-hegemónica do Sul. Os estudos de caso e os resultados gerais do projecto encontram-se publicados em português [Santos (org.) 2002a, 2002b, 2003a, 2003b, 2003c] e irão estar disponíveis também em inglês e espanhol. Ver também o *website* do projecto, em <http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/>.

– quer dizer, sobre o cosmopolitismo subalterno (a legalidade cosmopolita, em suma). A legalidade cosmopolita aprofunda a globalização contra-hegemónica. E uma vez que, nas nossas condições actuais, esta é uma condição necessária para a emancipação social, a reflexão em torno da legalidade cosmopolita é o meu modo de responder à questão com que comecei: poderá o direito ser emancipatório?

Começarei por apresentar, sob a forma de teses acompanhadas por breves notas explicativas, as condições ou pressupostos da legalidade cosmopolita subalterna¹¹. Trata-se, em versão condensada, dos resultados principais da sociologia das emergências. No seu conjunto, formam uma imagem típica ideal do que é a legalidade cosmopolita. Passarei então, na secção seguinte, a oferecer alguns exemplos de casos de luta contra a globalização neoliberal em que o direito foi uma componente significativa. Deverá resultar claro que as ilustrações concretas representam graus diferentes de aproximação à legalidade cosmopolita.

No que diz respeito às condições da legalidade cosmopolita, estas podem resumir-se nas oito teses seguintes:

1. Uma coisa é utilizar um instrumento hegemónico num dado combate político. Outra coisa é utilizá-lo de uma maneira hegemónica.

Isto aplica-se tanto ao direito como à política dos direitos. De acordo com o cosmopolitismo subalterno, e como demonstrarei adiante, nem o direito se resume ao direito estatal, nem os direitos se resumem aos direitos individuais. Isso não significa, contudo, que o direito estatal e os direitos individuais devam ser excluídos das práticas jurídicas cosmopolitas. Pelo contrário, eles podem ser usados, ainda que integrados em lutas mais vastas, que os retirem do molde hegemónico. Esse molde, em essência, é a ideia de autonomia e a ideia de que os direitos são, ao mesmo tempo, meios e fins da prática social. Desta perspectiva, o direito e os direitos são autónomos porque a sua validade não depende das condições da respectiva eficácia social. São autónomos também porque operam através de conjuntos específicos de instituições estatais criadas para esse efeito – tribunais, legislaturas, etc. Além disso, acha-se que o direito e os direitos esvaziam, à partida, o uso de qualquer outra ferramenta social. As leis são padrões normativos de acção social dotados de autoridade e produzidos pelo Estado, ao passo

¹¹ Há décadas que estudiosos dos E.U.A. vêm discutindo a questão de saber se as estratégias dos direitos facilitam a “mudança social de sentido progressista” ou se legitimam e reforçam as desigualdades sociais. Para um balanço geral desse debate, ver Levitsky, 2001. Nos termos estreitos em que tem sido tratada – como um debate no interior do demoliberalismo –, a questão não é passível de resposta. No presente artigo, avanço com uma alternativa analítica e política.

que os direitos são regalias individuais dotadas de autoridade, garantidas pelo Estado e criadas a partir das leis. Concebidos desta maneira, o direito e os direitos determinam os seus próprios limites, para além dos quais nada pode ser reivindicado nem como lei nem como um direito. Por ser quem produz e garante, o Estado detém o monopólio sobre a declaração de legalidade ou ilegalidade, do certo (direito) ou do errado (não-direito).

Em contraposição a esta concepção, o cosmopolitismo faz duas asserções: primeiro, é possível utilizar estas ferramentas hegemónicas para objectivos não-hegemónicos; e, segundo, há concepções não-hegemónicas e alternativas destas ferramentas. É disso que falo na tese seguinte.

2. Um uso não-hegemónico de ferramentas jurídicas hegemónicas parte da possibilidade de as integrar em mobilizações políticas mais amplas, que podem incluir acções tanto legais como ilegais.

Ao contrário do que acontece com o movimento dos estudos críticos do direito, a legalidade cosmopolita perfilha uma visão não-essencialista do direito estatal e dos direitos. O que faz com que estes sejam hegemónicos é o uso específico que as classes e grupos dominantes lhes dão. Usados como instrumentos de acção social exclusivos e autónomos, eles fazem, de facto, parte daquilo que é a política de cima para baixo. São instáveis, contingentes, manipuláveis, e confirmam as estruturas de poder que deveriam alterar. Em suma: se concebidos e utilizados desta forma, eles não têm qualquer préstimo para a legalidade cosmopolita.

Existe, no entanto, a possibilidade de o direito e os direitos serem usados como não-autónomos e não-exclusivos. Tal possibilidade assenta no pressuposto da “integração” do direito e dos direitos em mobilizações políticas de âmbito mais vasto, que permitam que as lutas sejam politizadas antes de serem legalizadas. Havendo recurso ao direito e aos direitos, há também que intensificar a mobilização política, por forma a impedir a despolitização da luta – despolitização que o direito e os direitos, se abandonados a si próprios, serão propensos a causar. Uma política de direito e direitos forte é aquela que não fica dependente apenas do direito ou dos direitos. Uma maneira de mostrar uma atitude de desafio pelo direito e pelos direitos, paradoxalmente, é lutando por um direito e direitos cada vez mais inclusivos. A disponibilidade para a manipulação, a contingência, e a instabilidade procedentes de baixo são a maneira mais eficaz de contrariar a disponibilidade para a manipulação, a contingência, e a instabilidade procedentes de cima. Uma política de direitos forte é uma política de carácter dual, assente na gestão dual de ferramentas jurídicas e políticas sob a égide destas últimas.

É provável que os momentos mais intensos da legalidade cosmopolita envolvam acção directa, desobediência civil, greves, manifestações de rua, encenações dirigidas aos *media*, etc. Algumas destas actividades serão ilegais, outras terão lugar em esferas não reguladas pelo direito estatal. A ilegalidade subalterna pode ser usada para efeitos de confronto, quer com a legalidade dominante, quer com a ilegalidade dominante. Esta última é especialmente difusa e agressiva no caso do Estado paralelo a que atrás aludi. Nas sociedades com alguma experiência histórica de legalidade demoliberal, o direito estatal e os direitos, outrora percebidos a partir das margens – da posição dos oprimidos e dos excluídos –, são, contraditoriamente, lugares ao mesmo tempo de exclusão e de inclusão. A natureza e a direcção imprimida às lutas políticas é que vai determinar qual irá prevalecer. Nas sociedades com pouca ou nenhuma experiência histórica de legalidade demoliberal, é muito improvável as leis e os direitos hegemónicos receberem um tipo de uso não-hegemónico.

3. As formas não-hegemónicas de direito não favorecem nem promovem necessariamente o cosmopolitismo subalterno.

A questão da não-hegemonia no domínio do direito é, hoje, uma questão bastante complexa. A legalidade demoliberal tem sido tradicionalmente entendida como direito estatal ou sancionado pelo Estado, sendo esse também o conceito hegemónico de direito. Há hoje, neste nosso tempo de globalizações e localizações intensas, múltiplas fontes do direito, e nem de todas pode dizer-se que são sancionadas pelo Estado. As formas não-hegemónicas de direito não são, necessariamente, contra-hegemónicas. Pelo contrário, podem até estar ao serviço do direito hegemónico, contribuindo para a sua reprodução sob novas condições e acentuando até os seus traços exclusivistas. As novas formas de legalidade global “vindas de cima”, produzidas por poderosos actores transnacionais – de que é exemplo a nova *lex mercatoria* –, ilustram bem este aspecto, já que se aliam ou articulam com a legalidade do Estado numa espécie de co-gestão jurídica que reforça a globalização neoliberal e aprofunda a exclusão social.

Há igualmente muita legalidade que é gerada a partir de baixo – o direito tradicional, o direito indígena, o direito comunitário, o direito popular, etc. A exemplo do que sucede com a legalidade não-estatal provinda de cima, esta legalidade não-hegemónica não é, necessariamente, contra-hegemónica, porquanto pode ser utilizada em conjugação com o direito estatal para fins exclusivistas. No entanto, ela também pode ser utilizada para efeitos de confrontação com a legalidade estatal demoliberal, bem como de luta pela inclusão social e contra a globalização neoliberal,

assumindo então um papel político contra-hegemónico. Neste caso, as legalidades não-hegemónicas provindas de baixo fazem parte integrante da legalidade cosmopolita.

O pluralismo jurídico desempenha um papel fulcral na legalidade cosmopolita, contudo, deve ser sempre sujeito a uma espécie de teste de Litmus, para ver quais as formas de pluralismo jurídico que conduzem à legalidade cosmopolita e quais as que o não permitem. O teste consiste em avaliar se o pluralismo jurídico contribui para a redução da desigualdade nas relações de poder, assim reduzindo a exclusão social ou elevando a qualidade da inclusão, ou se, pelo contrário, torna ainda mais rígidas as trocas desiguais e reproduz a exclusão. A verificar-se a primeira hipótese, estaremos perante a pluralidade jurídica cosmopolita.

4. A legalidade cosmopolita é voraz relativamente às escalas de legalidade.

A legalidade cosmopolita leva a sério a ideia de que o direito é um mapa de tresleitura. Deste modo, para a legalidade cosmopolita, as formas de mobilização política e os seus objectivos concretos é que hão-de determinar qual a escala (local, nacional, global) a privilegiar. A preferência atribuída a uma dada escala não quer dizer que outras escalas não venham a ser mobilizadas. Pelo contrário, a legalidade cosmopolita tende a combinar diferentes escalas de legalidade e até a subvertê-las, no sentido de que visa atingir o global no local e o local no global. É, pois, uma legalidade trans-escalar.

5. A legalidade cosmopolita é uma legalidade subalterna apontada à sociedade civil incivil e à sociedade civil estranha.

A legalidade cosmopolita visa antes de mais a sociedade civil incivil, visto que procura erradicar a exclusão, especialmente na sua forma mais extrema – o fascismo social. No entanto, ela chega também aos estratos mais baixos da sociedade civil estranha, onde muitas vezes é fortíssima a exclusão social. Ao combater a exclusão, a legalidade cosmopolita tem consciência do perigo que é estar desse modo a confirmar e legitimar o contrato social liberal moderno e, conseqüentemente, também a exclusão sistemática por ele gerada, como sucede com a legalidade demoliberal e com as concessões selectivas feitas por esta a determinados grupos de excluídos. Para o evitar, a legalidade cosmopolita procura atacar os danos de incidência sistemática e não só a relação vítima/agressor, como sucede no caso da legalidade demoliberal. Isto explica porque é que a mobilização política e os momentos de confrontação e rebelião não são complementos, mas antes componentes intrínsecas, da legalidade cosmopolita. Responder ao dano sistemático implica reivindicar um contrato social novo e radicalmente mais inclusivo.

Impõe-se, por isso, substituir a justiça restauradora – que é a concepção de justiça demoliberal por excelência – por uma justiça transformadora, quer dizer, por um projecto de justiça social que vá além do horizonte do capitalismo global. É nisto que reside o carácter opositivo e contra-hegemónico da legalidade cosmopolita.

6. Enquanto forma subalterna de legalidade, o cosmopolitismo submete os três princípios modernos da regulação a uma hermenêutica de suspeição.

Ao invés da legalidade demoliberal, a legalidade cosmopolita vê as relações de poder como algo não restringido pelo Estado, como algo que “habita” o mercado e a comunidade. Em conformidade com essa visão, ela faz uma distinção entre mercado dominante e mercado subalterno, entre comunidade dominante e comunidade subalterna. O objectivo da legalidade cosmopolita consiste em capacitar os mercados e as comunidades subalternos. Juntos, estes formam os tijolos das esferas públicas subalternas.

7. O fosso entre o excesso de sentido e o défice de desempenho é inerente a uma política da legalidade. A legalidade cosmopolita vive perseguida por este fosso.

Apesar de a legalidade cosmopolita, sempre que recorre ao direito, o fazer no contexto de uma estratégia contra-hegemónica, a verdade é que o fosso entre o excesso de sentido (expansão simbólica através de promessas abstractas) e o défice de desempenho (a estreiteza das conquistas concretas) pode acabar por desacreditar as lutas cosmopolitas no seu conjunto. A crise do contrato social moderno reside na inversão da discrepância entre a experiência social e a expectativa social. Após um longo período de expectativas positivas quanto ao futuro, pelo menos nos países centrais e semi-periféricos, entrámos num período de expectativas negativas para amplos sectores das populações de todo o planeta. O projecto cosmopolita consiste exactamente em restaurar a discrepância moderna entre experiências sociais e expectativas sociais, ainda que por meio de práticas de oposição pós-modernas e apontando para transformações políticas radicais. Tendo em vista tudo isto, no entanto, pode gerar-se uma tensão entre o cosmopolitismo no seu todo e a legalidade cosmopolita. Com efeito, num período em que as expectativas sociais são negativas quando comparadas com as experiências sociais do quotidiano, a legalidade cosmopolita pode achar-se na situação de ser mais eficaz ao defender o *status quo* jurídico, isto é, a aplicação efectiva das leis tal como elas vêm nos livros. O dilema, para o cosmopolitismo, está em ter de lutar, ao mesmo tempo, por um transformação social profunda e pelo *status quo*. Mais uma vez, a saída reside numa

forte mobilização política do direito que use o excesso de sentido do direito para transformar uma luta pelo *status quo* numa luta por mudanças sociais profundas, e o seu défice de desempenho para transformar uma luta por mudanças sociais numa luta pelo *status quo*.

8. *Não obstante as diferenças profundas entre a legalidade demoliberal e a legalidade cosmopolita, as relações entre ambas são dinâmicas e complexas.*

A legalidade demoliberal faz um uso hegemónico das concepções de direito e de direitos. Não tolera infracções políticas à autonomia do direito, e muito menos acções ilegais. Visa tanto a sociedade civil íntima como a sociedade civil estranha, e as concessões que faz aos severamente excluídos (a sociedade civil incivil) fá-las de modo a confirmar e a legitimar o contrato social e as suas exclusões sistémicas. Recebe os seus recursos reguladores do Estado – onde considera que residem todas as relações de poder relevantes –, bem como do mercado e da comunidade dominantes. Finalmente, uma vez que não aspira a qualquer mudança social estrutural profunda, aperfeiçoa-se no que diz respeito à justiça restauradora e usa o fosso entre o excesso de sentido e o défice de desempenho para avançar com manipulações adaptativas do *status quo*.

Isto mostra a que ponto a legalidade cosmopolita difere da legalidade demoliberal. Apesar destas diferenças, contudo, as lutas cosmopolitas podem aliar com proveito estratégias jurídicas cosmopolitas a estratégias demoliberais, originando assim híbridos político-jurídicos de vários tipos. As lutas pelos direitos humanos prestam-se a este tipo de hibridação jurídica. Os projectos emancipatórios, orientados por princípios de boa ordem e da boa sociedade, combinam sempre diferentes conjuntos de objectivos, alguns dos quais se torna possível perseguir através de estratégias demoliberais, dentro de certos limites e desde que estas se encontrem disponíveis. Pode igualmente acontecer que o contexto político, cultural e social em que as lutas cosmopolitas se travam obrigue a que estas sejam formuladas em termos demoliberais. Isto tem maiores probabilidades de se dar em duas situações contrastantes, e em que as lutas mais radicais poderão ter que confrontar-se com uma repressão especialmente eficaz: nas sociedades em que uma cultura demoliberal forte do ponto de vista político-jurídico coexiste com grandes ideologias conservadoras, como é sobretudo o caso dos E.U.A.; e nos regimes ditatoriais ou quase-ditatoriais e, de uma forma mais geral, em situações de democracia de densidade extremamente baixa, como é o caso de muitos países periféricos e de alguns países semiperiféricos. Em ambas as situações, serão muitas vezes necessárias coligações e uma advocacia de âmbito transnacional para manter a legalidade cosmopolita.

Mas a hibridação jurídica entre cosmopolitismo e demoliberalismo tem uma origem mais profunda, derivada do próprio conceito de emancipação social. Os conceitos substantivos de emancipação social são sempre contextuais e incrustados. É possível, todavia, definir, em cada contexto dado, graus de emancipação social. Proponho uma distinção entre conceitos de emancipação social finos e espessos, de acordo com o grau e a qualidade de libertação ou de inclusão social que encerram. Por exemplo, a concepção fina de emancipação social está subjacente às lutas através das quais as formas de opressão ou de exclusão mais duras e extremas são substituídas por formas de opressão mais brandas ou por formas de exclusão social de tipo não-fascista. A mera sobrevivência física e a protecção contra a violência arbitrária podem bem ser o único e ao mesmo tempo o mais desejado objectivo emancipatório a alcançar, como nos mostra o caso de San José de Apartadó, na Colômbia. Por outro lado, a concepção espessa de emancipação implica, não apenas a sobrevivência humana mas também uma prosperidade – no dizer de Agnes Heller – guiada por necessidades radicais. Segundo esta autora, as necessidades radicais são de tipo qualitativo e permanecem inquantificáveis; não podem ser satisfeitas num mundo baseado na subordinação e na sobre-ordenação; e impelem as pessoas para ideias e práticas que abolem a subordinação e a sobre-ordenação (Heller, 1976, 1993). Embora a distinção entre concepções de emancipação social finas e espessas se possa fazer em termos genéricos, os tipos de objectivos abrangidos por um ou outro dos dois termos da distinção só podem ser determinados em contextos específicos. Pode perfeitamente dar-se a circunstância de aquilo que funciona como concepção de emancipação fina para uma determinada luta cosmopolita numa dada sociedade e num dado momento histórico funcionar como concepção de emancipação espessa para uma outra luta cosmopolita noutro contexto geográfico-temporal.

À luz desta distinção, pode afirmar-se que existe uma probabilidade maior de as estratégias jurídicas cosmopolitas e demoliberaes virem a aliar-se sempre que as concepções de emancipação social finas tenderem a dominar os projectos emancipatórios dos grupos e das lutas cosmopolitas. Será o caso, por exemplo, dos grupos cosmopolitas que se batem por direitos políticos e cívicos básicos, sem os quais não terão a mínima capacidade de se mobilizar ou organizar.

7. A legalidade cosmopolita em acção

De seguida, deter-me-ei brevemente em alguns exemplos em que as práticas e reivindicações jurídicas são componentes constitutivas das lutas cosmopolitas contra a globalização neoliberal e contra o fascismo social. Como já

referi, mais do que fazer a análise exaustiva do enorme número de manifestações de práticas cosmopolitas jurídicas a ocorrer por todo o mundo, pretendo traçar o mapa de alguns dos mais notórios e promissores desses combates, como forma de delinear uma agenda de investigação sobre a legalidade cosmopolita e de detectar o eventual potencial de elos de ligação entre lutas aparentemente díspares.¹² Mais concretamente, abordarei cinco cachos de legalidades cosmopolitas: o direito nas zonas de contacto, o direito e a redescoberta democrática do trabalho, o direito e a produção não-capitalista, o direito para os não-cidadãos e o direito estatal como mais recente movimento social.

7.1. O direito nas zonas de contacto

As zonas de contacto são campos sociais em que diferentes mundos da vida normativos se encontram e defrontam.¹³ As lutas cosmopolitas travam-se, muitas vezes, em campos sociais deste tipo. Para além de fornecerem padrões de experiências e de expectativas político-económicas legítimas ou autorizadas, os mundos da vida normativos apelam a postulados culturais de tipo expansivo e, por isso, os conflitos que existem entre eles tendem a envolver questões e a mobilizar recursos e energias que extravasam em muito aquilo que pareceria estar em jogo na versão manifesta dos conflitos. As zonas de contacto de que aqui me ocupo são aquelas em que diferentes culturas jurídicas se defrontam de modos altamente assimétricos, quer dizer, em embates que mobilizam trocas de poder muito desiguais. Assim, por exemplo, os povos indígenas envolvem-se em conflitos assimétricos com culturas nacionais dominantes, tal como sucede com os imigrantes ilegais ou os refugiados que vão em busca da sobrevivência em países estrangeiros.

¹² Como já referi atrás, esta minha tentativa de traçar o mapa das práticas jurídicas cosmopolitas é fortemente informada pelo projecto de investigação “Para Reinventar a Emancipação Social”, que eu próprio dirigi de 1998 a 2002 e cujos resultados saíram publicados em Santos (org.) 2002a, 2002b, 2003a, 2003b, 2003c. Não obstante o projecto não evidenciar uma dimensão sócio-jurídica explícita, muitos dos estudos de caso levados a cabo pelos participantes – oriundos do Brasil, Índia, Colômbia, Moçambique, África do Sul e Portugal – documentam lutas subalternas travadas nesses países nas quais se verifica o recurso a estratégias jurídicas internacionais.

¹³ Mary Louise Pratt (1992: 4) define zonas de contacto como “espaços sociais em que culturas díspares se encontram, enfrentam e entrechocam, muitas vezes em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas – como no caso do colonialismo, da escravatura ou das respectivas sequelas tal como são hoje vividas em toda a face do planeta”. Nesta formulação, as zonas de contacto parecem implicar recontros entre totalidades culturais, mas, de facto, não tem que ser assim. Com efeito, a zona de contacto pode envolver diferenças culturais selectivas e parciais, precisamente aquelas que num dado tempo-espaço competem entre si para conferir sentido a uma determinada linha de acção. Além disso, as trocas desiguais estendem-se hoje em dia muito para lá do colonialismo e das suas sequelas, ainda que – como os estudos pós-coloniais vieram revelar – aquele continue a desempenhar um papel muito mais importante do que gostaríamos de admitir.

As zonas de contacto são, portanto, zonas em que ideias, saberes, formas de poder, universos simbólicos e agências normativos e rivais se encontram em condições desiguais e mutuamente se repelem, rejeitam, assimilam, imitam e subvertem, de modo a dar origem a constelações político-jurídicas de natureza híbrida em que é possível detectar o rasto da desigualdade das trocas. Os híbridos jurídicos são fenómenos político-jurídicos onde se misturam entidades heterogéneas que funcionam por desintegração das formas e por recolha dos fragmentos, de modo a dar origem a novas constelações de significado político e jurídico. Em resultado das interacções que ocorrem na zona de contacto, tanto a natureza dos diferentes poderes envolvidos como as diferenças de poder existentes entre eles são afectadas.

A complexidade é intrínseca à definição da própria zona de contacto. Quem é que define quem – ou que coisa – pertence à zona de contacto? A quem pertence a linha que delimita, interna e externamente, a zona de contacto? Na verdade, o combate pela apropriação dessa linha é o meta-combate pela legalidade cosmopolita na zona de contacto. Outra fonte de complexidade reside na circunstância de as diferenças entre as culturas ou os mundos da vida normativos presentes na zona de contacto poderem ser tão largas que se tornam incomensuráveis. A primeira tarefa consistirá, portanto, em aproximar o universo cultural e o universo normativo, trazendo-os até uma distância que permita, por assim dizer, o “contacto visual”, para que entre ambos possa ter início a tradução. Paradoxalmente, devido à multiplicidade dos códigos culturais em presença, a zona de contacto pode dizer-se relativamente não-codificada – ou abaixo do padrão –, enfim, uma zona propícia à experimentação e à inovação cultural e normativa.

Para as lutas cosmopolitas, com os grupos subalternos a bater-se pela igualdade e pelo reconhecimento e os grupos dominantes a opor-se-lhes, a questão do poder afigura-se central. A legalidade cosmopolita é, então, a componente jurídica das lutas que recusam aceitar o *status quo* do poder bem como o mal sistemático por ele gerado, e que os combatem em nome de legitimidades normativas e culturais de tipo alternativo. A legalidade cosmopolita da zona de contacto é antimonopolista na medida em que reconhece reivindicações rivais e organiza a luta em torno da competição entre elas. A pluralidade jurídica é, assim, inerente à zona de contacto.

O que está em jogo na zona de contacto nunca é uma determinação simples no sentido da igualdade ou da desigualdade, uma vez que no conflito estão presentes conceitos alternativos de igualdade. Dito de outro modo, nas zonas de contacto o direito da igualdade não funciona separado do direito do reconhecimento da diferença. O combate jurídico cosmopolita travado na zona de contacto é uma luta pluralista pela igualdade transcul-

tural ou intercultural das diferenças. Nesta igualdade das diferenças está incluído o direito igual transcultural, que cada grupo envolvido na zona de contacto tem, de decidir entre continuar a ser diferente ou misturar-se com os outros e formar híbridos.

As lutas jurídicas cosmopolitas da zona de contacto são particularmente complexas, e as constelações jurídicas que daí emergem tendem a ser instáveis, provisórias e reversíveis. Mas é evidente que a luta jurídica cosmopolita não é o único tipo de luta jurídica que pode intervir na zona de contacto.

O contraste entre a legalidade demoliberal e a legalidade cosmopolita resulta especialmente nítido se olharmos para os tipos de sociabilidade das zonas de contacto que cada um dos paradigmas jurídicos tende a privilegiar ou sancionar. Na minha visão do problema, existem quatro tipos de sociabilidade: a violência, a coexistência, a reconciliação e a convivialidade. A *violência* é o tipo de encontro em que a cultura dominante ou o mundo da vida normativo assumem o controlo total da zona de contacto, sentindo-se por isso legitimados para suprimir, marginalizar ou até destruir a cultura subalterna ou o mundo da vida normativo. A *coexistência* é a sociabilidade típica do apartheid cultural, em que se permite que diferentes culturas evoluam em separado e em que os contactos, interpenetrações ou hibridações são grandemente desincentivados, quando não mesmo proibidos. A *reconciliação* é o tipo de sociabilidade baseada na justiça restauradora, no sanar de antigas ofensas e agravos. Trata-se de uma sociabilidade mais voltada para o passado do que para o futuro. Por esse motivo, deixa-se que os desequilíbrios de poder herdados do passado continuem a reproduzir-se sob novas capas. Por fim, a *convivialidade*, que em certo sentido é uma reconciliação voltada para o futuro. Os agravos do passado são resolvidos de maneira a viabilizar sociabilidades alicerçadas em trocas tendencialmente iguais e na autoridade partilhada.

Cada uma destas sociabilidades é a um tempo produtora e produto de uma constelação jurídica específica. Uma constelação jurídica dominada pelo demoliberalismo tenderá a favorecer a reconciliação e, sempre que possível, a coexistência e até a violência, ao passo que uma constelação jurídica dominada pelo cosmopolitismo tenderá a favorecer a convivialidade.

De seguida, identifico os principais casos em que, hoje em dia, as estratégias jurídicas cosmopolitas intervêm nas zonas de contacto. Na maior parte deles, tais intervenções ocorrem por meio de estratégias juridicamente híbridas, em que cosmopolitismo e demoliberalismo se combinam. Como ficou dito atrás, dependendo do rumo que a mobilização política assumir, assim estas estratégias poderão acabar por propiciar resultados de pendor cosmopolita ou demoliberal.

7.1.1. Direitos humanos multiculturais

A crise da modernidade ocidental veio mostrar que o fracasso dos projectos progressistas relativos à melhoria das oportunidades e das condições de vida dos grupos subordinados tanto dentro como fora do mundo ocidental se deveu, em parte, à falta de legitimidade cultural. Isso mesmo sucede com os direitos humanos e com os movimentos que lhes dão voz, pela razão de que a universalidade dos direitos humanos não é algo que possa ser dado como adquirido. A ideia de dignidade humana pode ser formulada em muitas “línguas”. Em vez de serem suprimidas em nome de universalismos postulados, essas diferenças têm de se tornar mutuamente inteligíveis através de um esforço de tradução e daquilo a que chamei uma hermenêutica diatópica.¹⁴

A questão dos direitos humanos transcende o direito na zona de contacto. Nesta, o que está em jogo é o encontro entre direitos humanos enquanto específica concepção cultural da dignidade humana e outras concepções alternativas que com ela rivalizam. Enquanto a legalidade demoliberal defenderá, quando muito, uma sociabilidade de reconciliação assente no pressuposto da superioridade da cultura de direitos humanos do Ocidente, a legalidade cosmopolita irá procurar construir, através da hermenêutica diatópica, uma sociabilidade de convivialidade assente numa hibridação virtuosa entre as mais abrangentes e emancipatórias concepções de dignidade humana, nomeadamente as concepções perfilhadas pela tradição dos direitos humanos e pelas restantes tradições de dignidade humana presentes na zona de contacto.

Uma tal reconstrução transcultural tem por premissa uma política de reconhecimento da diferença capaz de estabelecer ligações entre, por um lado, as incrustações locais e a importância e capacidade organizativa das iniciativas vindas da base, e por outro lado a inteligibilidade translocal e a emancipação. Uma dessas interligações reside na questão dos direitos dos grupos, ou dos direitos colectivos, problema que na legalidade demoliberal é suprimido ou trivializado. A legalidade cosmopolita propõe uma política de direitos em que os direitos individuais e colectivos se reforçam mutuamente em vez de se canibalizarem. A exemplo do que acontece em todos os outros casos de legalidade cosmopolita, deverão os direitos humanos cosmopolitas da zona de contacto ser defendidos e levados por diante pela mão de actores locais, nacionais e globais, capazes de integrar os direitos humanos em projectos emancipatórios cosmopolitas de âmbito mais abrangente.

¹⁴ Não me deterei, neste momento, na questão dos direitos humanos e do multiculturalismo, que já ficou tratada em Santos, 2002a: cap. 5.

7.1.2. O Tradicional e o Moderno: As outras modernidades dos povos indígenas e das autoridades tradicionais

Esta é outra zona de contacto em que a política da legalidade desempenha um papel importante e em que o demoliberalismo e o cosmopolitismo oferecem concepções alternativas.

A política da legalidade desta zona de contacto expressa-se através de concepções alternativas de pluralidade jurídica. Conforme já referi, a primeira e talvez principal questão relativa à zona de contacto é a de saber quem lhe define as fronteiras externa e interna e com que critérios. Essa é uma questão particularmente candente nesta zona de contacto, dado que, ao longo dos últimos duzentos anos, a modernidade ocidental se arrogou, na prática, o direito de definir o que é moderno e o que é tradicional. Mais do que qualquer outra, esta zona de contacto foi criação de uma das formações culturais que nela se defrontam e entrechocam, pelo que o tradicional é tão moderno como a própria modernidade. Assim construída, esta dicotomia foi um dos princípios organizadores mais importantes da dominação colonial, tendo perdurado sob diferentes formas durante o período pós-colonial. A exemplo de outras dicotomias empíricas, também esta foi frequentemente objecto de apropriação pelos grupos subordinados para resistir à opressão colonial e pós-colonial, tendo, também ela, dado lugar a diferentes tipos de híbridos jurídicos.

Partindo da investigação de campo que eu próprio levei a efeito, identifiquei dois casos em que a dicotomia tradicional/moderno se traduz em estratégias jurídicas. O primeiro tem a ver com o papel das autoridades africanas no presente (Santos e Trindade, 2002). Em Moçambique, por exemplo, durante o período revolucionário que se seguiu à independência (1975-1989), as autoridades tradicionais eram vistas como resquícios do colonialismo e, como tal, marginalizadas. No período subsequente, a adopção da democracia liberal e a imposição de ajustamentos estruturais por parte do FMI convergiram no sentido de abrir espaço para um novo papel das autoridades tradicionais. As transformações internas que estas então viveram para responder às novas tarefas e adaptar-se aos novos papéis, como, por exemplo, a participação na gestão da terra, dão bem o testemunho das possibilidades que a invenção da tradição encerra. O segundo exemplo de evolução da dicotomia tradicional/moderno através de estratégias jurídicas é o da luta dos povos indígenas da América Latina pelo reconhecimento dos seus sistemas político-jurídicos ancestrais (Santos e García-Villegas, 2001).

Quer num caso, quer no outro, apesar das difíceis condições em que as lutas se desenrolam, existe espaço para o cosmopolitismo. Quer num caso,

quer no outro, e ainda que de modos diversos, o tradicional tornou-se uma maneira – e uma maneira compensadora – de reivindicar a modernidade, uma outra modernidade. Debaixo do violento impacto da globalização neoliberal e à luz do colapso do Estado, ele passou a simbolizar aquilo que não pode ser globalizado. À sua maneira, ele é uma forma de globalização que se apresenta como resistência à globalização.

Reinventada desta forma, a dicotomia entre o tradicional e o moderno afigura-se, hoje, mais crucial do que nunca. Este é um campo privilegiado para o surgimento de híbridos jurídicos. Esses híbridos apresentam traços diferentes de região para região. Assim, e por exemplo, os híbridos jurídicos moldados pelas autoridades tradicionais africanas diferem dos que resultam da interação entre as leis do Estado nacional e os sistemas jurídicos indígenas da América Latina, Canadá, Índia, Nova Zelândia e Austrália. De facto, na América Latina o crescimento do constitucionalismo multicultural tornou-se um terreno privilegiado para as disputas travadas na zona de contacto entre o demoliberalismo e o cosmopolitismo.

7.1.3. Cidadania cultural

Trata-se de uma zona de contacto de grande importância, em que várias estratégias político-jurídicas disputam ferozmente os termos do conflito e da negociação entre os princípios da igualdade (cidadania) e os princípios da diferença (identidade cultural). Embora, até aqui, tenha sido teorizado a partir da experiência dos latinos, em geral, e dos mexicanos, em particular, na luta que travam nos Estados Unidos pelo direito à inclusão sem abdicarem da identidade cultural, o conceito é muito mais vasto e aplica-se a lutas semelhante na Europa e em todos os continentes.

Nos Estados Unidos, o volume crescente de literatura na área dos estudos latinos – a “LatCrit” – articulou de forma convincente as questões fundamentais da cidadania cultural relacionadas com os imigrantes latinos e os seus descendentes. Tema central desta literatura são os conflitos jurídicos que surgem na intersecção – de facto, a “interseccionalidade” é um conceito-chave em toda a literatura desta área – das experiências de vida e das culturas latina e norte-americana ligadas à imigração, à educação e à língua.¹⁵ Na Europa, como mostrou Saskia Sassen (1999), questões como a regulamentação e os conflitos jurídicos relacionados com a imigração e a cidadania cultural já não são tratadas exclusivamente no plano nacional. Na ver-

¹⁵ Stefanic, 1998, oferece uma útil panorâmica destes e doutros temas no contexto do debate sobre a “LatCrit”.

dade, “a efectiva transnacionalização da criação de políticas da imigração” resultante da globalização, por um lado, e por outro a “expansão de uma vasta rede de decisões judiciais e de direitos” significa que a cidadania cultural é cada vez mais um lugar de conflitos jurídicos à escala regional (Sassen, 1999: 156).

Este lugar de legalidade cosmopolita implica, assim, um processo político-cultural que leva os oprimidos, os excluídos e marginalizados a criar esferas públicas subalternas ou sociedades civis insubmissas a partir da sociedade civil incivil para onde foram atirados pelas estruturas do poder dominante. É aqui que reside o carácter opositivo desta procura de cidadania cultural, cujo êxito depende da capacidade que os grupos subalternos tiverem para mobilizar estratégias político-jurídicas cosmopolitas. O objectivo é fomentar sociabilidades de convivialidade entre diferentes identidades culturais sempre que se encontrarem e disputarem um terreno de inclusão e pertença potencialmente comum. Através da sociabilidade, o terreno comum torna-se simultaneamente mais inclusivo e menos comum, ou seja, menos homogeneamente comum a todos os que afirmam pertencer-lhe.

7.1.4. Direitos de propriedade intelectual, biodiversidade e saúde humana

A discussão sobre a definição de direitos de propriedade intelectual é actualmente o epicentro de uma debate sobre as raízes do conhecimento moderno. Ao converter uma das muitas concepções do mundo numa concepção global e hegemónica, a ciência ocidental localizou e condensou as restantes formas de sabedoria e chamou-lhes “as outras”. Assim, essas outras formas tornaram-se indígenas – porque diferentes – e específicas – porque situadas. De acordo com este paradigma, conhecimento e tecnologia são coisas, objectos a que se atribui valor e passíveis de ser transacionados. Para que possa haver transacção e atribuição de valor, o conhecimento e a tecnologia têm que ser vistos como propriedade, e os direitos ortodoxos de propriedade intelectual são os princípios que regem a a posse desta forma de propriedade.

Este tema é presentemente campo de batalha de um dos mais sérios conflitos entre o Norte e o Sul.¹⁶ Abrange inúmeros problemas, cada um deles com variadíssimas implicações político-jurídicas. Nesta secção, iremos analisar unicamente as que dizem respeito à referida zona de contacto, que aqui é constituída pelo tempo-espaco do encontro de saberes alternativos e rivais: de um lado, a tecnologia e a ciência moderna de origem ocidental e,

¹⁶ É vasta a bibliografia relativa a estes temas. Ver, por exemplo, Brush e Stablinsky (org.), 1996; Shiva, 1997; Visvanathan, 1997; Posey, 1999. Para uma apresentação de diversos estudos de caso de conflitos e possíveis diálogos entre saberes, ver os resultados do projecto “Para Reinventar a Emancipação Social”, em www.ces.fe.uc.pt/emancipa/ e também em Santos 2003a e 2003b.

do outro, os saberes rurais, indígenas e de base comunitária que têm sido os guardiões da biodiversidade. Esta zona de contacto não é nova, mas adquiriu grande relevo nos últimos anos, graças à revolução dos microprocessadores e da biotecnologia. Esta inovação científica permitiu desenvolver, em pouco tempo, novos produtos farmacêuticos a partir de plantas que se sabia curarem certas doenças. Quase sempre fora do alcance das indústrias farmacêuticas e biotecnológicas, o conhecimento relativo à capacidade terapêutica das plantas encontra-se não mãos de *shamans*, *mamos*, *taitas*, *tinyanga*, *vanyamusòro* e outros curandeiros tradicionais. Em resumo, trata-se de um conhecimento não ocidental, que, por não ser produzido de acordo com as normas e critérios do moderno conhecimento científico, é entendido como tradicional. A pergunta que aqui se impõe é, pois, a seguinte: se as empresas farmacêuticas e de biotecnologia reivindicam direitos de propriedade intelectual relativos aos processos de obtenção do princípio activo das plantas, poderão os detentores dos conhecimentos tradicionais proteger igualmente o seu saber relativo às propriedades curativas das plantas, sem os quais a biodiversidade não pode ser útil à indústria?

Nesta zona de contacto, o confronto é duplo, ou seja, entre conhecimentos diferentes e entre concepções de propriedade rivais. A dicotomia tradicional/moderno tem uma forte presença nesta zona de contacto. O que há de “tradicional” no conhecimento tradicional não é o facto de ser antigo, mas a forma como é adquirido e utilizado, isto é, o processo social de aprendizagem e partilha de conhecimentos que é específico de cada cultura local. Muito desse saber é até, por vezes, bem recente, mas no seu significado social e na sua natureza jurídica ele difere totalmente do conhecimento que os povos indígenas receberam dos colonizadores e das sociedades industrializadas.

A zona de contacto entre o conhecimento tradicional relativo às plantas e o moderno conhecimento científico relativo à biodiversidade é um campo social de batalhas político-jurídicas renhidas. Pelo facto de a biodiversidade existir sobretudo no Sul, e sobretudo também nos territórios de povos indígenas, o problema político-jurídico que se levanta é saber em que condições é que pode conceder-se o acesso à biodiversidade e que contrapartidas devem oferecer-se a esses Estados ou comunidades em troca do seus saber, tendo em conta os lucros colossais que as empresas farmacêuticas e de biotecnologia obtêm com a exploração da biodiversidade. Mesmo aceitando que o conhecimento tradicional deve ser protegido, quem o protege e de que forma? E quais os meios de controlo dos mecanismos de protecção?

O crescente recurso à biotecnologia na produção de bens para exportação e a aprovação, em 1995, do Acordo sobre os Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio, da OMC, aumentaram espectacularmente os riscos para as comunidades locais e indígenas (Correa, 2000; The Crucible Group, 1994). Estes dois factores criaram um enorme mercado potencial para os conhecimentos e recursos das comunidades locais e indígenas, suscitando fortes receios quanto à sua apropriação indevida. Em consequência desta situação, é cada vez maior a atenção internacional dedicada aos saberes locais e indígenas, por estarem relacionados quer com as lutas das comunidades locais e indígenas pela autodeterminação e pelos direitos grupais, quer com o conflito entre conhecimento tradicional e ciência moderna. Os célebres casos recentes da *ayahuasca* (uma planta tradicionalmente usada como remédio e alucinogénio) da América do Sul, da curcuma da Índia e das sapindáceas da África, por exemplo, concitaram a atenção internacional e colocaram este tema na agenda dos movimentos sociais e organizações cosmopolitas do mundo inteiro (Khotari, 1999).

A resolução do conflito vai depender do tipo de paradigma jurídico que acabar por prevalecer, dando origem a uma determinada sociabilidade na zona de contacto. O demoliberalismo, paradigma dominante até agora, tem gerado uma sociabilidade de violência que, neste caso, assume a forma de biopirataria (Shiva, 1997) ou, quando muito, de reconciliação. Alguns dirigentes indígenas sugeriram uma coexistência – nomeadamente a concessão do acesso ao saber indígena sob determinadas condições fixadas pelos próprios povos –, uma proposta que, salvo raras excepções, parece pouco realista atendendo à pressão, de ambos os lados, para a existência de sociabilidades híbridas que, nestes casos, se traduzem frequentemente em acordos informais facilmente manipulados pela parte mais forte. Quando se opta pela reconciliação, chega-se a um acordo voltado para o passado e que, por meio de contrapartidas (monetárias ou outras), faz algumas concessões ao saber indígena/tradicional sem deixar de confirmar os interesses prevalentes do conhecimento biotecnológico.

A agenda cosmopolita subalterna preconiza uma convivialidade regida simultaneamente pelo princípio da igualdade e pelo princípio da diferença. Nessas condições, a integridade cultural do conhecimento não ocidental devia ser totalmente respeitada através do reconhecimento, em pé de igualdade, dos dois conhecimentos rivais e das concepções de propriedade em jogo. Os movimentos indígenas e os movimentos sociais transnacionais seus aliados contestam esta zona de contacto e as forças que a constituem, lutando pela criação de outras zonas de contacto de tipo não imperial, onde as relações entre as diferentes formas de conhecimento sejam de tipo mais

horizontal, conferindo assim mais força à ideia da tradução entre conhecimento tradicional e conhecimento biomédico. Em conformidade com isto, caberia às comunidades indígenas/tradicionais estabelecer as condições em que um eventual acesso à esfera da economia capitalista moderna pudesse vir a beneficiar os interesses das comunidades no futuro. Nestas e noutras lutas semelhantes¹⁷ levadas a cabo pelos movimentos que se opõem à ortodoxia global dos direitos de propriedade intelectual e do monopólio do conhecimento científico moderno, a legalidade cosmopolita subalterna tem um papel fundamental a desempenhar.

Refira-se, por fim, um outro exemplo de legalidade cosmopolita no campo dos direitos de propriedade intelectual que surgiu nos últimos anos. Aqui, a zona de contacto não é visível, embora o seja o choque entre diferentes concepções de propriedade e de saúde. Trata-se da pandemia mundial da SIDA e do HIV. Segundo Klug, os activistas dos movimentos ligados aos problemas da SIDA/HIV e as organizações não governamentais como os Médicos sem Fronteiras e a Oxfam consideram que a protecção das patentes é uma das principais causas do elevado preço dos medicamentos, o que impede que se salvem milhões de vidas nos países em desenvolvimento. É por isso que, agora, as suas campanhas têm como alvo os medicamentos, recentemente patenteados, contra as infecções oportunistas, e os medicamentos com retrovírus que, nos países desenvolvidos, fizeram que a SIDA/HIV passasse a ser uma doença crónica, e já não uma sentença de morte (Klug, 2001a, 2001b). Parece que a formação de associações anti-hegemónicas mundiais contra os direitos de propriedade intelectual, neste domínio, está a dar alguns frutos. Klug refere que dois importantes processos relacionados com a SIDA foram retirados: um que fora instaurado contra a África do Sul por uma empresa farmacêutica, num tribunal sul-africano, e outro, na comissão de resolução de conflitos da OMC, instaurado pelos Estados Unidos contra o Brasil (Klug, 2000; 2002; no prelo). Além disso, devido a pressões internacionais, a OMC, na reunião anual realizada em Doha, no Catar (Novembro de 2001), concluiu que o Acordo sobre os Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio (TRIPS) “[...] não impede nem deve impedir que os países membros tomem medidas para proteger a saúde pública [e] que o acordo pode e deve ser interpretado e aplicado de forma a apoiar os direitos dos países membros da OMC de protegerem a saúde pública e, em especial, de promo-

¹⁷ Podem encontrar-se estudos de caso sobre lutas como estas em Posey, 1999; Meneses, 2003; Xaba, 2003; Escobar e Pardo, 2003; Flórez Alonso, 2003; Coelho, 2003; Laymert Garcia dos Santos, 2003; Randeria, 2003.

verem o acesso generalizado aos medicamentos”. Perante isto, Klug conclui que “o reconhecimento de que o direito económico internacional, e o TRIPS em particular, podem ter implicações profundas para o plano de saúde pública de um país reabriu o debate sobre as consequências que as normas do comércio têm nos direitos humanos e nas políticas públicas relacionadas com a pobreza, a desigualdade e a saúde” (Klug, 2001a: 4).

7.2. O direito e a redescoberta democrática do mundo do trabalho

A redescoberta democrática do mundo do trabalho é um factor crucial para a construção das sociabilidades cosmopolitas. Por esse motivo, o trabalho é um dos campos sociais em que os choques entre o demoliberalismo e o cosmopolitismo se revelam mais violentos nos planos local, nacional e global. A partir do momento em que o económico se desvincula do social, em consequência da globalização neoliberal que reduz o trabalho a mero factor de produção, este vê também ser-lhe amputada a possibilidade de servir de suporte e de veículo dos direitos de cidadania, mesmo nos países centrais. Tal evolução passou por uma intervenção maciça da legalidade neoconservadora contra as leis e os direitos do trabalho, que o liberalismo e o demo-socialismo haviam promovido por força da pressão dos movimentos laborais.

Nesta área mais do que noutras, o demoliberalismo tem-se revelado, nos últimos anos, incapaz ou indisponível para fazer frente à maré neoconservadora. De facto, pode dizer-se até que, em grande medida, se lhe rendeu, sobretudo através de mudanças drásticas relativamente às escalas relevantes da intervenção político-jurídica. A globalização neoliberal conseguiu deslocar o sistema nervoso da regulação do trabalho para a escala global, deixando essa regulação entregue à realidade da legalidade e da política neoconservadoras. Ao ficar-se por uma política e uma legalidade de âmbito nacional, o demoliberalismo tem visto a sua credibilidade desgastar-se à medida que a escala nacional da regulação laboral tem vindo a dar lugar a uma escala global. Estamos, por isso, perante um campo em que o confronto, nos próximos anos, será muito provavelmente entre cosmopolitismo e demoliberalismo conservador.

Ao contrário das expectativas do movimento operário oitocentista, foram os capitalistas de todo o mundo, e não os operários, quem acabou por se unir. Enquanto o capital se globalizava, os sindicatos cuidaram de se fortalecer apenas ao nível nacional. Para fazer frente ao capital global, o movimento operário precisa de se reestruturar profundamente, passando a integrar a escala local e a escala transnacional de forma tão eficaz como integrou a escala nacional. É igualmente tarefa nova do movimento sindical reinventar

a tradição da solidariedade entre os trabalhadores e as estratégias de antagonismo social. Há que conceber um círculo de solidariedade novo e mais amplo, capaz de dar resposta às novas condições de exclusão social e às formas de opressão que hoje caracterizam as relações *na* produção, indo assim para além do âmbito convencional das reivindicações sindicais – isto é, para além das reivindicações que visam apenas as relações *da* produção, que o mesmo é dizer, a relação salarial. Há, por outro lado, que reconstruir as estratégias do antagonismo social. Impõe-se um movimento operário mais politizado que combata por uma alternativa civilizadora, em que tudo esteja ligado a tudo: trabalho e ambiente; trabalho e sistema de ensino; trabalho e feminismo; trabalho e necessidades sócio-culturais colectivas; trabalho e Estado-providência; o trabalho e os idosos, etc. Em suma, nada que tenha a ver com a vida dos trabalhadores e dos desempregados pode ser deixado de fora das reivindicações dos trabalhadores. É este, por exemplo, o espírito do tipo de sindicalismo que, como demonstrou Moody (1998), vem aos poucos emergindo nalguns países do Sul global.¹⁸

Os exemplos mais sólidos de legalidade cosmopolita actualmente em vigor cabem debaixo da mesma ideia normativa – a ideia de que o trabalho deve ser partilhado democraticamente a uma escala global. A permanente revolução tecnológica em que nos encontramos permite a criação de riqueza sem criação de emprego. Por isso, o *stock* de trabalho disponível deverá ser redistribuído a uma escala mundial. Ora isso não se afigura tarefa fácil, porque, embora o trabalho, enquanto factor de produção, esteja, hoje, globalizado, a relação salarial e os mercados de trabalho acham-se tão segmentados e territorializados como no passado. Perante este quadro, há quatro iniciativas que se afiguram especialmente promissoras. São, todas elas, de dimensão global, ainda que desigualmente distribuídas pela economia global.

A primeira iniciativa implica a *redução do horário de trabalho*. Não obstante tratar-se de uma iniciativa fundamental com vista à redistribuição do trabalho, a verdade é que, com a excepção de alguns países europeus, ela teve, até ao momento, um êxito escasso. Por esse motivo, limitar-me-ei a inscrevê-la como ponto da agenda da legalidade cosmopolita, dispensando-me de lhe dar maior desenvolvimento neste momento.

A segunda iniciativa diz respeito à aplicação efectiva de *padrões de trabalho internacionais*, ou seja, à definição de direitos essenciais extensivos aos trabalhadores de todo o mundo sem excepção e cuja protecção constitua um pré-requisito para a livre circulação de produtos num mercado global.

¹⁸ Para uma discussão genérica de estratégias que visam criar laços de solidariedade entre os sindicatos de todo o mundo, ver Gordon e Turner, 2000.

A questão dos padrões de trabalho internacionais é, presentemente, um pólo fascinante de debate científico e de mobilização política, que compreende um vasto leque de propostas e de alternativas visando pôr fim à corrida para o abismo em que, na ausência de uma regulação internacional do trabalho, os países do Sul se vêm obrigados a participar. Entre as estratégias actualmente em discussão e em fase de desenvolvimento em todo o mundo, contam-se o reforço e aplicação efectiva das convenções da Organização Internacional do Trabalho, a inclusão de cláusulas sociais em acordos de comércio de âmbito global como a Organização Mundial do Comércio ou de âmbito regional como o NAFTA, a adopção de códigos de conduta por parte das empresas transnacionais submetidas à pressão dos consumidores do Norte e a criação de mecanismos de vigilância para o respectivo cumprimento, e ainda a aplicação de sanções unilaterais contra os países que promovam formas de trabalho em condições de exploração.¹⁹

Para que não dêem azo a um proteccionismo discriminatório, os padrões de trabalho internacionais deverão ser adoptados juntamente com duas outras medidas: a já referida redução do horário de trabalho, e a flexibilização das leis da migração tendo em vista a progressiva desnacionalização da cidadania. Esta irá, por sua vez, fomentar uma partilha mais igualitária do trabalho à escala mundial, promovendo fluxos populacionais das regiões periféricas para as do centro. Presentemente – e ao contrário do que afirma a propaganda das forças xenófobas nos países centrais – tais fluxos dão-se predominantemente entre países periféricos, o que constitui para estes um fardo insuportável. Contra o apartheid social a que o pré-contratualismo e o pós-contratualismo submetem os imigrantes, há que desnacionalizar a cidadania de modo a facultar-lhes condições capazes de garantir tanto a igualdade como o respeito pela diferença, para que a partilha do trabalho se possa traduzir também numa partilha multicultural da sociabilidade.

A terceira iniciativa, estreitamente ligada à anterior, diz respeito ao *movimento anti-sweatshops*. Este baseia-se numa rede de organizações diversas, não passando, portanto, por um órgão centralizado. Até agora, o movimento tem-se preocupado com elevar a consciência dos consumidores e com gerar da parte destes uma pressão dirigida contra as empresas que se sabe violarem os direitos dos trabalhadores nas suas dependências em território *offshore* ou tolerarem tais violações em fábricas por si subcontratadas. Graças à pressão dos consumidores, as organizações *anti-sweatshops* têm vindo a pressionar as grandes empresas no sentido de adoptarem códigos de conduta apropriados, principalmente nas indústrias do vestuário e do

¹⁹ Para uma panorâmica destas diferentes estratégias, ver Compa e Diamond, 1996.

calçado.²⁰ Entre as associações cosmopolitas transnacionais que actualmente se batem pela eliminação das *sweatshops*, contam-se sindicatos, organizações de consumidores, grupos religiosos, ONGs de direitos humanos, organismos de vigilância e acompanhamento independentes, organizações estudantis, organismos de âmbito abrangente como o Workers Rights Consortium e a Fair Labor Association, e também – se bem que ainda com clara relutância – grandes empresas transnacionais.²¹ Perante a natureza agressiva e difusamente omnipresente do neoliberalismo global e a incapacidade ou indisponibilidade da legalidade estatal demoliberal – onde ela ainda existe – para lhe opor uma resistência credível, as lutas cosmopolitas nesta área terão de dar prioridade especial à construção política e ética do conflito antes que qualquer estratégia jurídica seja ensaiada. Tal estratégia deverá ter duas vertentes.

Em primeiro lugar, quer os grupos subalternos envolvidos nesta luta, quer os seus aliados sabem, por experiência própria, a pouca confiança de que a política e a legalidade demoliberais são, hoje em dia, credoras no campo social do trabalho e das relações laborais. Por outro lado, e atendendo às condições desfavoráveis em que o combate se trava, o movimento não se pode dar ao luxo de desaproveitar todas as ferramentas legais disponíveis. No entanto, para evitar a eventual frustração gerada por derrotas injustas e o impacto negativo que ela possa ter na motivação dos activistas, impõe-se que os grupos cosmopolitas se esforcem por mobilizar a legalidade demoliberal de uma forma não-hegemónica, pressionando os tribunais e os legisladores através de uma mobilização política inovadora. O objectivo principal desta mobilização consistirá na ampliação simbólica da violação dos direitos dos trabalhadores, transformando cada questão jurídica numa questão moral: a questão – moral e injusta – da negação da dignidade humana. Tem sido esta, com efeito, a tática utilizada nas lutas mais visíveis e mais bem sucedidas levadas a cabo contra as *sweatshops*, as quais têm logrado aliar as estratégias legais adoptadas em tribunais de âmbito local com uma pressão internacional exercida de forma constante pelas organizações e movimentos sociais simpatizantes (Anner, 2001).

O segundo foco de atenção da legalidade cosmopolita reside na legalidade global subalterna tal como hoje ela emerge não só da referida luta por padrões de trabalho internacionais como também de uma nova conver-

²⁰ Para uma visão geral das estratégias jurídico-políticas adoptadas pelas associações transnacionais na defesa dos direitos dos trabalhadores, ver Ross, 1997. Para uma discussão das vantagens e desvantagens dos códigos de conduta como meio de combater as *sweatshops*, ver Fung *et al.*, 2001.

²¹ O funcionamento deste tipo de associações na América Central foi estudado, entre outros autores, por Anner, 2001.

gência – ela própria em fase muito embrionária e cheia de ambiguidades – entre direitos humanos e direitos do trabalho. O objectivo, neste caso, consiste em explorar até que ponto será possível vir a recuperar à escala global aquilo que, em termos de direitos do trabalho, se perdeu à escala nacional. Neste mesmo sentido vão algumas discussões recentemente travadas no seio da OIT com vista a definir uma lista de “direitos do trabalho fundamentais”. A ideia é que se conceda a esses direitos uma protecção semelhante àquela de que gozam os direitos humanos, embora a decisão sobre quais os direitos a incluir nesse conjunto permaneça ainda em aberto.

Finalmente, a quarta iniciativa visando a redescoberta do mundo do trabalho consiste no *reconhecimento do polimorfismo do trabalho*, ou seja, na ideia de que a flexibilidade dos métodos e processos laborais não implica necessariamente uma precarização da relação laboral. Desde o século XIX que o movimento operário se pautou por um tipo ideal de trabalho que consistia num emprego regular, a tempo inteiro, e com duração temporal indeterminada. A verdade, porém, é que esse ideal apenas encontrou alguma correspondência real nos países centrais e durante o breve período do fordismo. Com a proliferação das chamadas formas atípicas de trabalho e com a promoção, por parte do Estado, da flexibilização das relações salariais, aquela visão ideal vai-se afastando cada vez mais daquilo que é a realidade das relações laborais. As formas atípicas de trabalho têm sido utilizadas pelo capital global como meio de fazer do trabalho um critério de exclusão, o que sucede sempre que os salários não permitem que os trabalhadores ultrapassem a linha de pobreza. Nesses casos, reconhecer-se o polimorfismo do trabalho, longe de ser um exercício democrático, é prefigurar um acto de fascismo contratual. A agenda cosmopolita assume, neste domínio, duas formas. Por um lado, o reconhecimento dos diferentes tipos de trabalho só é democrático na medida em que cria, para cada tipo, um limiar mínimo de inclusão. Dito de outro modo, o polimorfismo do trabalho só é aceitável na medida em que o trabalho continue a ser critério de inclusão. Por outro lado, há que incorporar a aprendizagem profissional na relação salarial, independentemente do tipo de emprego e da respectiva duração.

7.3. O direito e a produção não-capitalista

Uma economia de mercado é, dentro de certos limites, desejável. Por outro lado, uma sociedade de mercado, se fosse possível, seria moralmente repugnante e quase certamente ingovernável. Uma sociedade assim conduziria a um fascismo social generalizado. É esse, contudo, o projecto que a globalização neoliberal está a tentar pôr em prática à escala mundial. O capitalismo

global não consiste apenas na extensão a todo o mundo dos mercados livres e numa produção de bens e serviços tão isenta quanto possível de regulação pelo Estado, mas também na mercadorização da maior quantidade possível de aspectos da vida social. A mercadorização significa não só a criação de mercadorias *ab ovo* – isto é, a criação de produtos e serviços avaliados e transaccionados de acordo com as regras de mercado – como também a transformação em mercadoria de produtos e serviços anteriormente criados e distribuídos com base em regime alheio ao mercado. Este aspecto significa, por exemplo, que as instituições sociais, como a educação, os cuidados de saúde ou a segurança social, são convertidas em mercadorias da área dos serviços e tratadas como tal, frequentemente de acordo com forças concorrenciais e com os ditames tanto do mercado como dos interesses comerciais.

No campo social convencionalmente conhecido por economia, o cosmopolitismo apresenta um objectivo com quatro vertentes. A primeira refere-se às condições e relações da produção de mercadorias, nomeadamente à relação salarial. É este o alvo das estratégias que visam a redescoberta democrática do trabalho, e que foram atrás analisadas. O segundo objectivo é a desmercadorização, isto é, procurar que os bens e os serviços públicos e as instituições sociais não sejam privatizados ou, no caso de o serem, que não sejam inteiramente sujeitos às regras do mercado capitalista. Esta é a luta, por exemplo, das comunidades empobrecidas de todo o mundo – e de forma especialmente notória, nos últimos tempos, na Bolívia – contra o domínio de formas comunitárias e acessíveis de distribuição de água por parte das grandes empresas transnacionais (TNCs). O terceiro objectivo consiste na promoção de mercados não-capitalistas subalternos, isto é, de mercados norteados pela solidariedade e não pela ganância. Por fim, o quarto objectivo é desenvolver e aperfeiçoar sistemas alternativos de produção, mas de uma produção não-capitalista, tanto para mercados capitalistas como não-capitalistas. Como afirmei noutra local, analisando estudos de caso sobre iniciativas empreendidas de acordo com estas quatro vertentes,²² as economias alternativas combinam presentemente ideias e práticas provenientes de variadas tradições, desde o cooperativismo ao desenvolvimento alternativo, passando pelo socialismo de mercado.

O segundo objectivo tem sido terreno de alianças progressistas entre o cosmopolitismo e o demoliberalismo. O terceiro e o quarto objectivos (em conjunto com o primeiro) são os mais característicos do cosmopolitismo e,

²² Santos e Rodríguez, 2002. Este e outros estudos contidos no projecto “Para Reinventar a Emancipação Social” encontram-se disponíveis em inglês no endereço www.ces.fe.uc.pt/emancipa/

provavelmente, os mais promissores, apesar de as circunstâncias não estarem a seu favor. Tal como geralmente sucede com o cosmopolitismo, o direito é, aqui, uma componente subordinada das lutas cosmopolitas. Para finalidades precisas ou em contextos políticos específicos, contudo, o direito pode representar uma ferramenta importante, senão a mais importante, de uma dada luta. Como é apanágio da legalidade cosmopolita em geral, direito aqui quer dizer não apenas o direito estatal, mas também o direito global cosmopolita, o direito comunitário subalterno, etc.

As iniciativas actualmente em curso são múltiplas e bastante diversificadas. Assim, por exemplo, as cooperativas de trabalhadores informais – desde os lixeiros na Índia (Bhowmik, 2002) e na Colômbia (Rodríguez, 2002) às donas de casa das favelas de São Paulo (Singer, 2002) –, bem como as cooperativas de trabalhadores da indústria despedidos durante o processo de *downsizing* das grandes empresas (Bhowmik, 2002; Singer, 2002), têm sabido utilizar com imaginação as ferramentas do direito estatal – e as brechas que aí se encontram – para avançar com formas solidárias de produção e distribuição de bens e serviços. Em muitos outros casos, o terceiro e quarto objectivos acima mencionados são perseguidos em conjunto, como sendo duas componentes da mesma iniciativa. Promovem-se frequentemente mercados alternativos para produtos e serviços criados por unidades de produção não-capitalistas. No que toca ao terceiro objectivo, a criação de mercados alternativos, a iniciativa cosmopolita mais saliente é o movimento do comércio justo. Segundo a Associação do Comércio Justo,

[o] termo “justo” pode ter vários significados diferentes para diferentes pessoas. Nas organizações de comércio alternativo, o “comércio justo” significa que os parceiros comerciais se baseiam em benefícios recíprocos e no respeito mútuo; que os preços pagos aos produtores reflectem o trabalho que realizam; que os trabalhadores têm direito a organizar-se; que as leis nacionais relativas à saúde, segurança e salários são efectivamente aplicadas; e que os produtos são ambientalmente sustentáveis e conservam os recursos naturais (<http://www.fairtradefederation.com/faq.html>, consultado em 07-02-02).

Dentro da mesma linha, Mario Monroy, um activista mexicano do comércio justo e director do “Comercio Justo Mexico, A.C.”, afirma:

O que caracteriza o comércio justo é a co-responsabilidade entre o produtor e o consumidor. O pequeno produtor é responsável pela criação de um produto de excelente qualidade, ecologicamente responsável e produzido sem recurso à exploração humana. Deste modo, o comércio justo é o meio, ao passo que a pessoa e a

organização são o fim. O consumidor é responsável pelo pagamento de um preço justo, que não é uma esmola, por um produto de elevada qualidade, preocupado com a natureza, e feito com amor.²³

O comércio justo é uma promissora ilhota no oceano injusto do comércio mundial capitalista. Dos 3,6 bilhões de dólares em bens transacionados a nível mundial, o comércio justo é responsável por apenas 0,01%. Mas está a crescer. A legalidade cosmopolita pode funcionar em dois planos no movimento do comércio justo: através da contestação jurídica da legalidade global, por violar o direito nacional, recorrendo para tanto a instrumentos legais demoliberais, e através da luta por um direito global cosmopolita neste campo, exercendo pressão para que se incluam cláusulas que prevejam o comércio justo nos acordos comerciais internacionais. A primeira estratégia jurídica está a ser utilizada, por exemplo, pelos United Steelworkers of America, ao desafiar a constitucionalidade do NAFTA. A segunda estratégia é uma das vertentes do movimento do comércio justo, já que luta pelos princípios sobre os quais os acordos de comércio justo devem assentar: multilateralismo, democracia, transparência, representação, equidade, subsidiariedade, descentralização, diversidade e responsabilização.

A componente jurídica destas lutas cosmopolitas consiste com frequência em exercer pressão para que sejam feitas leis locais e nacionais que criem regimes jurídicos especiais para as organizações económicas populares, de forma a permitir-lhes competir em condições justas sem abdicar dos valores e da cultura locais, de que os seus produtos estão imbuídos. Dado que os Estados-nação, na generalidade, não conseguem ou não querem resistir contra o direito global neoliberal – em princípio, hostil ao que considera como barreiras ao comércio ou transgressão das leis de mercado –, os governos locais ou comunitários mostram-se, muitas vezes, mais abertos a este tipo de legislação alternativa. Desta forma, é possível que se desenvolvamelos locais/globais.

Outro exemplo envolvendo o direito e sistemas de produção alternativos são as novas formas de pluralidade jurídica contra-hegemónica que estão a ser avançadas pelos movimentos e organizações de camponeses sem-terra ou de pequenos agricultores na sua luta pelo acesso à terra e pela reforma agrária. Esta nova forma de legalidade cosmopolita pode, nalguns

²³ Mario Monroy, palestra proferida na Universidade de Wisconsin-Madison em Abril de 2001. Segundo a Transfair, uma agência de acompanhamento e certificação do comércio justo, “o preço mundial (do café) é de 60 centimos a libra e, depois de os intermediários levarem a sua parte, os pequenos produtores ficam só com 20 a 30 centimos por libra. Assim, por causa do comércio justo há um benefício considerável para os produtores; depois de pagarem os custos da cooperativa, recebem entre \$1 a \$1.06 por cada libra.”

casos, envolver a cooperação facilitadora do Estado – como chegou a suceder, durante algum tempo, na África do Sul (Klug, 2002) – mas, na maioria dos casos, assiste-se ao confronto com o Estado e a sua legislação – como na Índia, no Brasil (Navarro, 2002; Carvalho, 2002; Lopes, 2002) e no México. O destino deste tipo de legalidade cosmopolita depende estritamente da mobilização política que o movimento ou organização consegue gerar. É muito frequente a criação de enclaves jurídicos subalternos na terra ocupada – como os “assentamentos” do Movimento dos Sem-Terra no Brasil –, cuja duração depende do tempo que a ocupação conseguir ser mantida. Em alguns casos, é possível estabelecer alianças entre esta legalidade cosmopolita e a legalidade demoliberal do Estado, como, por exemplo, quando o Estado é forçado a “regularizar” a ocupação da terra.

Estes tipos de aliança podem também surgir em áreas urbanas. Pode ser este o caso da habitação informal nas cidades ao longo da fronteira entre os E.U.A. e o México, estudada por Jane Larson. De acordo com esta investigadora, as famílias pobres dos E.U.A. têm-se voltado cada vez mais para a habitação informal de forma a sobreviver à falta de garantias sociais básicas, em particular ao estrangulamento criado pela descida dos salários reais e pela diminuição do apoio governamental tanto à habitação acessível como à manutenção dos rendimentos (Larson, 2002: 142). E, de facto, a habitação informal está já a deslocar-se das zonas fronteiriças para o interior. Dada a improbabilidade de as políticas do Estado para a habitação virem a fornecer habitações normais para os trabalhadores pobres, Larson reivindica um empenhamento positivo na informalidade. Em vez de a declarar ilegal, há que “regularizá-la”. A regularização “aligeira” os padrões regulatórios no caso de algumas populações e “legaliza” algumas condições de habitação ilegais, num programa destinado a incentivar o investimento em alojamentos através da auto-ajuda.

Tal como acontece para os camponeses sem terra, o potencial cosmopolita da regularização reside no espaço que abre à organização política e à mobilização dos trabalhadores pobres (associações de moradores, organizações comunitárias, etc.), bem como na pressão que pode exercer sobre o Estado para afectar mais recursos a esta área da política social e melhorar gradualmente a habitação informal até um nível adequado. A isto chama Larson “realização progressiva” – afinal, um modelo alternativo de legalidade (Larson, 2002: 144). A realização progressiva, combinada com a mobilização política que a torna possível como algo diverso do populismo estatal, distingue-se tanto da repressão neoconservadora da informalidade sem alternativa, como da celebração neoconservadora da informalidade à maneira de Hernando de Soto (1989).

7.4. Direito para os não-cidadãos

Enquanto soma dos direitos efectivamente exercidos pelos indivíduos ou grupos, a cidadania nas sociedades capitalistas resume-se a uma questão de graus. Existem os super-cidadãos – os que pertencem à sociedade civil íntima – e os restantes. Os restantes, que formam a sociedade civil estranha, albergam cambiantes múltiplos de cidadania. E existem ainda os não-cidadãos, indivíduos e grupos sociais que pertencem à sociedade civil incivil e às zonas fronteiriças entre a sociedade estranha e a sociedade civil incivil. As experiências de vida dos indivíduos pertencentes à segunda categoria correspondem a esta ausência de cidadania e caracterizam realmente não só as suas relações com o Estado, como ainda as suas interacções com os outros indivíduos, incluindo por vezes os que compartilham a sociedade civil incivil. Estas experiências de vida variam de acordo com a circunstância de o não-cidadão haver sido expulso de algum tipo de contrato social e, consequentemente, da inclusão social que este tornava possível (pós-contratualismo), ou de o cidadão não haver alguma vez sequer experimentado qualquer tipo de inclusão social contratual (pré-contratualismo). No primeiro caso, a cidadania é vivida como ruína ou memória, enquanto, no segundo, ela é ou uma aspiração irrealista ou uma ideia absolutamente ininteligível. A não-cidadania é o grau zero da inclusão assente no contrato social. Seja qual for a inclusão social atingida neste nível, é-o numa base de não-cidadania, de filantropia paternalista ou solidariedade genuína. É, por outras palavras, uma inclusão que confirma – se é que não promove mesmo – o sistema de exclusão social.

Poderá perguntar-se qual o lugar do direito em situações de não-cidadania – para já não falarmos do direito cosmopolita. A não-cidadania é o resultado intencional ou involuntário da legalidade demoliberal. Para o demoliberalismo, a não-cidadania é um marcador da sua impotência enquanto prática política, ao passo que, para o cosmopolitismo, a não-cidadania é o imperativo negativo que gera a obrigação da inclusão e da emancipação social. De facto, o cosmopolitismo centra-se especificamente na não-cidadania, o que é ilustrado pelos exemplos de legalidade cosmopolita acima analisados. Afinal, todos os povos indígenas e os camponeses sem terra são, pelo menos na América Latina, o exemplo mais cruel do que é a não-cidadania.

Nesta secção tenho em vista, de um modo mais geral, situações nas quais se procura uma inclusão minimamente dignificante e onde, em consequência, é difícil encarar a emancipação social – mesmo na sua concepção mais fina e frágil – como uma perspectiva razoável. Muitas vezes, o que está em jogo é a sobrevivência pura e simples, já que a morte é, objectivamente, o destino mais provável e mais próximo. De uma perspectiva cosmopolita, o

direito é uma necessidade quase dilemática das lutas em torno da não-cidadania. Por um lado, a mobilização política do direito é aqui particularmente adequada, já que este é um campo social em que a probabilidade de êxito das alianças com o demoliberalismo é elevada. Por outro lado, a força de que a estratégia jurídica se pode revestir neste campo marca os limites estreitos da sua eventual realização.

Distingo três tipos de legalidade cosmopolita nesta área, que cobrem diferentes escalas de legalidade. A primeira é o direito global, que se refere à *mobilização política dos direitos humanos internacionais* ou de convenções internacionais sobre intervenções humanitárias em situações de exclusão social extrema e potencialmente fatal. A segunda trata do direito estatal, sempre que este seja pressionado no sentido de *estabelecer padrões mínimos de inclusão baseada na cidadania* – cidadania de segunda ou terceira classe. O exemplo mais importante deste tipo de mobilização jurídica nos países centrais é a questão da “regularização” dos trabalhadores migrantes indocumentados. Só nos E.U.A., estima-se que o número de trabalhadores indocumentados seja de onze milhões. A luta por uma amnistia geral consta hoje da agenda das organizações dos direitos humanos e de muitos sindicatos. A participação dos sindicatos nesta luta é bastante recente e representa uma mudança radical de perspectiva da parte destas organizações, que antes tendiam a considerar os trabalhadores indocumentados como inimigos que vinham tirar os empregos disponíveis. Estas alianças cosmopolitas em que entram os sindicatos e em que estes são levados para lá dos confins do seu activismo convencional representam um dos desenvolvimentos mais promissores do movimento laboral no sentido daquilo que é presentemente designado por “sindicalismo de movimento social” ou “sindicato de cidadania”.

O terceiro tipo de direito cosmopolita nesta área é o direito local e refere-se às comunidades locais que, depois de se encontrarem numa situação de não-cidadania relativamente a comunidades maiores ou à sociedade nacional, estabelecem constituições locais em que se sela um pacto político-jurídico entre os membros das comunidades com vista a melhor se defenderem contra forças de exclusão exteriores, sejam elas instituições estatais ou não-estatais, legais ou ilegais. O exemplo mais notável deste tipo de legalidade cosmopolita subalterna é a comunidade de paz de San José de Apartadó, na Colômbia. Debaixo das piores condições possíveis, a população desta pequena aldeia localizada na região de Urabá começou a criar, no final da década de 1990, uma comunidade pacífica autónoma no meio de fogo cruzado. Ao defrontar-se com a intensificação e a deterioração do conflito armado no seu território, esta aldeia optou pela paz. Para tal, assinou

um pacto público segundo o qual os seus habitantes se comprometiam a não se envolver com as facções armadas – grupos paramilitares, guerrilheiros e exército – e exigiu respeito a estas facções, incluindo ao Estado, além de criar uma forma de organização social própria para a aldeia. Desta forma, procuraram tomar uma posição pacifista e recusaram-se a abandonar as suas parcelas de terra e as suas casas. O pacto público foi passado a escrito e tornou-se a Constituição local, vinculando todos os habitantes da aldeia (Uribe, 2002).

7. 5. O Estado como o mais recente de todos os movimentos sociais

O título desta secção pode parecer surpreendente e requer uma justificação. A meu ver, o actual declínio do poder regulador torna obsoletas as teorias do Estado que prevaleceram até ao presente, sejam elas de origem liberal ou marxista. A despolitização do Estado e a desestatização da regulação social, resultantes, como atrás ficou sublinhado, da erosão do contrato social, mostram que se assiste ao surgimento, sob o mesmo nome – Estado –, de uma forma nova e mais vasta de organização política, a qual é articulada pelo próprio Estado e é composta por um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que se combinam e interpenetram elementos estatais e não-estatais, nacionais e globais.

Costuma conceber-se a relativa miniaturização do Estado dentro desta nova organização política como se se tratasse de uma erosão da soberania do Estado e das suas capacidades de regulação. Em verdade, o que está a dar-se é uma transformação da soberania e o surgimento de um novo modo de regulação, em que os bens públicos até agora produzidos pelo Estado – a legitimidade, o bem-estar sócio-económico e a identidade cultural – são objecto de permanente disputa e de uma árdua negociação entre diversos actores sociais, debaixo da coordenação estatal. Essa nova organização política não tem um centro, pelo que a coordenação estatal funciona, de facto, como uma imaginação do centro. Na nova constelação política, o Estado é um parente político parcelar e fragmentário, aberto à concorrência por parte de agentes da subcontratação e do sufrágio políticos, portadores de concepções alternativas dos bens públicos em oferta.

Nestas novas circunstâncias, o Estado, mais do que um conjunto homogéneo de instituições, é um campo de batalha política não regulado, onde as lutas travadas pouco se assemelham ao combate político convencional. As diferentes formas de fascismo social procuram oportunidades para se expandir e para consolidar as respectivas formas despóticas de regulação, transformando assim o Estado numa componente da sua esfera privada. Por sua vez, as forças cosmopolitas têm que se concentrar em modelos de

democracia de alta intensidade que abarquem simultaneamente acções estatais e não-estatais, fazendo assim do Estado uma componente de todo um conjunto de esferas públicas não-estatais. É a esta transformação do Estado que eu chamo *o Estado como o mais recente de todos os movimentos sociais*.

Apresentam-se de seguida as características principais dessa transformação. Na organização política emergente, cumpre ao Estado coordenar os diferentes interesses, organizações e redes que resultaram da desestatização da regulação social. A luta política é, por isso, e antes de mais, uma luta pela democratização das tarefas de coordenação. Se, antes, a luta a travar era uma luta pela democratização do monopólio da regulação estatal, hoje em dia ela tem que ser uma luta pela democratização da perda desse monopólio. Trata-se de um combate que tem vários aspectos. As tarefas de coordenação dizem principalmente respeito à coordenação de interesses divergentes e até mesmo contraditórios. Enquanto o Estado moderno assumia como sua uma versão desses interesses, actualmente o Estado apenas assume como sua a tarefa de coordenação de interesses que tanto podem ser nacionais como globais. Tendo perdido o monopólio da regulação, o Estado conserva ainda o monopólio da meta-regulação, quer dizer, o monopólio da articulação e da coordenação entre reguladores privados subcontratados. Tal significa que, apesar das aparências em contrário, o Estado está hoje, mais do que nunca, envolvido nas políticas de redistribuição social – e, conseqüentemente, também nos critérios de inclusão e exclusão. É por isso que a tensão entre democracia e capitalismo, que carece urgentemente de ser reconstruída, só poderá sê-lo a partir do momento em que concebermos a democracia como uma democracia distributiva, que englobe tanto a acção estatal como a acção não-estatal.

Numa esfera pública em que o Estado incorpora interesses e organizações não-estatais cujos actos ele próprio coordena, a democracia redistributiva não pode restringir-se à democracia representativa, uma vez que esta foi concebida para a acção política convencional, o que equivale a dizer que se acha confinada ao domínio estatal. Na verdade, reside aí o desaparecimento misterioso da tensão entre democracia e capitalismo no dealbar do século XXI. Com efeito, a democracia representativa perdeu as escassas capacidades redistributivas que outrora possuiu. Nas novas condições ora vigentes, a redistribuição social tem por premissa a democracia participativa e acarreta o empreendimento de acções tanto por parte do Estado como por parte de agentes privados – empresas, ONGs, movimentos sociais, etc. –, de cujos interesses e desempenhos o Estado assegura a coordenação. Por outras palavras, não fará sentido democratizar o Estado

se a esfera não-estatal não for democratizada ao mesmo tempo. Só a convergência dos dois processos de democratização garantirá a reconstituição da esfera pública.

Há hoje em dia, por todo o mundo, um sem número de exemplos concretos de experiências políticas de redistribuição democrática dos recursos resultante da democracia participativa ou de um misto de democracia participativa e representativa. No que se refere ao Brasil, por exemplo, devem referir-se as experiências do *orçamento participativo* efectuadas em cidades governadas pelo Partido dos Trabalhadores (PT), com especial relevo – e especial grau de êxito – para o caso de Porto Alegre.²⁴ Apesar de, até ao momento, se haverem limitado ao âmbito local, não há razão para que a aplicação do orçamento participativo não seja alargada ao âmbito da governação regional e até nacional.

As limitações das experiências do tipo do orçamento participativo residem no facto de se cingirem ao uso dos recursos do Estado, sem atender à respectiva captação. Considerando as lutas e as várias iniciativas já em curso suscitadas pela democracia participativa, proponho que a lógica participativa da democracia redistributiva deve passar também a preocupar-se com a captação dos recursos estatais – isto é, com a política fiscal. No que respeita à política tributária, a democracia redistributiva define-se pela solidariedade fiscal. A solidariedade fiscal do Estado moderno, quando existe (impostos progressivos, etc.), não passa de uma solidariedade abstracta. À luz da nova organização política, e dada a miniaturização do Estado, essa solidariedade torna-se mais abstracta ainda, acabando por se tornar incompreensível para a maioria dos cidadãos. Daí as diversas revoltas fiscais a que assistimos nestes últimos anos. Muitas dessas revoltas são mais passivas do que activas, expressando-se através de uma evasão fiscal maciça. Urge proceder a uma alteração radical da lógica tributária, de maneira a adaptá-la às novas condições do poder político. É, pois, de *tributação participativa* que falo. Atendendo a que as funções do Estado terão cada vez mais a ver com a coordenação e menos com a produção directa de riqueza, torna-se praticamente impossível controlar, através dos mecanismos da democracia representativa, a ligação entre a captação de recursos e a sua atribuição. Daí a necessidade de recorrer a mecanismos da democracia participativa.

A tributação participativa é uma forma possível de recuperar a “capacidade extractiva” do Estado, associando-a ao cumprimento de objectivos sociais definidos de uma maneira participada. Assim que os níveis gerais de

²⁴ Sobre a experiência do orçamento participativo em Porto Alegre, ver, entre outros, Santos, 1998a, 2002b.

tributação e o conjunto de objectivos susceptíveis de financiamento pelo orçamento do Estado estejam fixados a nível nacional, por meio de mecanismos que aliem a democracia representativa à democracia participativa, terá que se dar aos cidadãos e às famílias a opção de decidir, colectivamente, onde e em que proporção é que os seus impostos devem ser gastos. Determinados cidadãos ou grupos sociais poderão querer que os seus impostos sejam gastos maioritariamente na saúde, enquanto outros poderão preferir vê-los gastos com a educação ou com a segurança social, e assim por diante.

Quer o orçamento participativo, quer a tributação participativa constituem peças fundamentais da nova democracia redistributiva, cuja lógica política consiste na criação de esferas públicas, não-estatais, em que o Estado será o principal agente de articulação e coordenação. Nas condições actuais, a criação dessas esferas públicas é a única alternativa à proliferação de esferas privadas de tipo fascista, sancionadas pelo Estado. O novo combate democrático é, enquanto combate em prol de uma democracia redistributiva, um combate antifascista, não obstante ter lugar num campo político que é, formalmente, democrático também. O combate a travar não irá assumir as mesmas formas do combate que o antecedeu, contra o fascismo de Estado, mas também não pode cingir-se às formas de luta democrática legitimadas pelos Estados democráticos que se ergueram das ruínas do fascismo estatal. Estamos, portanto, em vias de criar novas constelações de lutas democráticas, visando permitir mais e mais amplas deliberações democráticas sobre aspectos de sociabilidade também mais vastos e mais diferenciados. A minha definição de socialismo como democracia sem fim vai, exactamente, neste sentido.

Para além do orçamento participativo, já em vigor nalgumas partes do mundo, e da tributação participativa, que na forma aqui avançada não é mais do que uma aspiração cosmopolita, existe uma terceira iniciativa já em curso em vários países europeus e, embora em menor escala, também em fase de ensaio em países como o Brasil e a África do Sul. Refiro-me ao rendimento mínimo universal. Ao garantir a todos os seus cidadãos, independentemente do respectivo estatuto de emprego, um rendimento mínimo suficiente para cobrir as necessidades básicas, esta inovação institucional constitui um poderoso mecanismo de inclusão social e abre o caminho ao exercício efectivo de todos os restantes direitos de cidadania (van Parijs, 1992). As lutas pelo rendimento mínimo garantido são lutas cosmopolitas, na medida em que a sua lógica consiste em fixar “benefícios” económicos não dependentes dos altos e baixos da economia, e, como tal, não são meras respostas à acumulação de capital.

A ênfase na democracia redistributiva é uma das condições prévias para que o Estado moderno se converta no mais recente dos movimentos sociais. Outra dessas condições é aquilo que designo por *Estado experimental*. Numa fase de transformações turbulentas em torno do papel do Estado na regulação social, a matriz institucional do Estado, apesar de rígida, irá ver-se submetida a fortes abalos, que lhe ameaçam a integridade e poderão gerar efeitos perversos. Além disso, esta matriz institucional inscreve-se num tempo-espaço estatal e nacional que, por sua vez, está a sofrer o impacto simultâneo de tempos-espaços que são, a um tempo, locais e globais, instantâneos e glaciais. Deve concluir-se que o desenho institucional da nova forma de Estado emergente está, ainda, por inventar. Resta, com efeito, saber se a nova matriz institucional será feita de organizações formais, ou de redes e fluxos, ou até mesmo de formas híbridas e de dispositivos flexíveis, susceptíveis de reprogramação. Não é, por isso, difícil prever que as lutas democráticas a travar nos próximos anos serão, essencialmente, lutas por desenhos institucionais alternativos.

Uma vez que aquilo que caracteriza os períodos de transição paradigmática é o facto de neles coexistirem soluções próprias do velho e do novo paradigma, e de estas últimas serem frequentemente tão contraditórias entre si como o são em relação às primeiras, considero que deve ter-se em conta esta condição quando se concebem instituições novas. Seria insensato, nesta fase, tomar opções institucionais irreversíveis. Assim, há que fazer do Estado um campo de experimentação institucional em que seja possível a coexistência de diferentes soluções institucionais concorrentes entre si, funcionando como experiências-piloto sujeitas à perscrutação permanente por parte de colectivos de cidadãos encarregados da avaliação comparativa dos desempenhos. A disponibilização de bens públicos, principalmente no domínio das políticas sociais, pode ocorrer, portanto, de variadas formas, e a opção entre estas, a ter que se verificar, só poderá dar-se depois de as alternativas terem sido devidamente ponderadas pelos cidadãos em função da respectiva eficácia e índole democráticas.

Para proceder à experimentação institucional, há que ter em mente dois princípios fundamentais. Em primeiro lugar, o Estado só será genuinamente experimental se forem dadas condições iguais às diferentes soluções institucionais, para que possam desenvolver-se segundo a sua lógica própria. Por outras palavras, o Estado experimental será democrático na medida em que conferir igualdade de oportunidades às diversas propostas de institucionalização democrática. Só assim o combate democrático poderá verdadeiramente tornar-se num combate por alternativas democráticas. Só assim será possível lutar democraticamente contra o dogmatismo

democrático. A experimentação institucional há-de necessariamente causar alguma instabilidade e incoerência na acção do Estado, que, por sua vez, poderá eventualmente dar origem a novas e inesperadas exclusões. Trata-se de um risco sério, e tanto mais quanto, no contexto da nova organização política de que o Estado faz parte, continua a competir ao Estado democrático proporcionar uma estabilidade básica consonante com as expectativas dos cidadãos, bem como padrões básicos de segurança e de inclusão.

Nestas circunstâncias, o Estado deve garantir, não apenas uma igualdade de oportunidades aos diferentes projectos de institucionalização democrática, mas também – e aqui reside o segundo princípio da experimentação política – padrões básicos de inclusão, sem os quais a cidadania activa necessária à observação, verificação e avaliação do desempenho dos projectos alternativos há-de revelar-se inviável. O novo Estado-providência é um Estado experimental, e a experimentação permanente conseguida através da participação activa dos cidadãos é o garante da sustentabilidade do bem-estar.

Sendo o mais recente dos movimentos sociais, o Estado acarreta consigo uma grande transformação do direito estatal tal como o conhecemos nas actuais condições do demoliberalismo. O direito cosmopolita é, aqui, a componente jurídica das lutas pela participação e pela experimentação democráticas nas políticas e regulações do Estado. O campo das lutas cosmopolitas emergentes é vasto; tão vasto, de facto, quanto as formas de fascismo que nos ameaçam. No entanto, e como resultado do exposto, as lutas cosmopolitas não podem restringir-se ao tempo-espaço nacional. Muitas das lutas acima expostas pressupõem uma coordenação internacional, quer dizer, uma colaboração entre Estados e entre movimentos sociais visando reduzir a competição internacional entre estes e incrementar a cooperação. Do mesmo modo que o fascismo social a si mesmo se legitima ou naturaliza enquanto pré-contratualismo e pós-contratualismo imposto por insuperáveis imperativos de âmbito global ou internacional, cabe também às forças cosmopolitas transformar o Estado nacional num elemento de uma rede internacional apostada em reduzir ou neutralizar o impacto destrutivo e exclusivista desses imperativos, na procura de uma redistribuição igualitária da riqueza globalmente produzida. Os Estados do Sul – e em particular os grandes Estados semiperiféricos, como sejam o Brasil, a Índia, a África do Sul, uma futura China democrática, bem como uma Rússia livre de mafias – terão, neste capítulo, um papel decisivo a desempenhar. O eventual aumento da competição internacional entre eles revelar-se-á desastroso para a vasta maioria dos respectivos habitantes e fatal para a população dos

países periféricos. A luta por um direito internacional novo, mais democrático e mais participativo, faz, por conseguinte, parte integrante da luta nacional em prol de uma democracia redistributiva.

8. Conclusão

O presente artigo foi escrito a partir da lógica da sociologia das emergências. O objectivo que lhe presidiu foi o de expor os sinais da reconstrução da tensão entre regulação social e emancipação social, bem como o papel reservado ao direito nessa reconstrução. A credibilidade dos sinais assentou no trabalho de escavação dos alicerces do paradigma da modernidade – um trabalho que confirmou o esgotamento do paradigma ao mesmo tempo que pôs a descoberto a riqueza e vastidão da experiência social que ele inicialmente tornou possível e posteriormente veio a desacreditar, a marginalizar ou, simplesmente, a suprimir.

A reconstrução da tensão entre regulação social e emancipação social obrigou a sujeitar o direito moderno – um dos mais importantes factores de dissolução dessa tensão – a uma análise crítica radical e mesmo a um despensar. Este despensar, no entanto, nada teve que ver com o modo desconstrutivo. Pelo contrário, foi seu objectivo libertar o pragmatismo de si próprio, quer dizer, da sua tendência para se ater a concepções dominantes da realidade. Uma vez postas de lado essas concepções dominantes, torna-se possível identificar uma paisagem jurídica mais rica e ampla, uma realidade que está mesmo à frente dos nossos olhos, mas que muitas vezes não vemos por nos faltar a perspectiva de leitura ou o código adequados.

Essa falta pode ter a sua explicação nas disciplinas convencionalmente votadas ao estudo do direito, desde a jurisprudência à filosofia do direito, passando pela sociologia do direito e pela antropologia do direito. Estas disciplinas são responsáveis pela construção do cânone jurídico modernista – um cânone estreito e redutor, que arrogantemente desacredita, silencia ou nega as experiências jurídicas de grandes grupos populacionais.

Uma vez recuperada toda esta experiência sócio-jurídica, tornou-se possível entendê-la cabalmente na sua diversidade interna, nas suas muitas escalas, e nas suas muitas e contraditórias orientações político-culturais (Santos, 2002a). Restava, contudo, ainda uma outra tarefa: aferir o potencial dessa experiência tendo em vista a reinvenção da emancipação social. Foi sobre essa questão que se debruçou o presente artigo. Uma vez formulada – poderá o direito ser emancipatório? –, ela foi submetida à análise crítica no sentido de lhe clarificar tanto as possibilidades como os limites. Pôde, assim, conferir-se credibilidade a uma ampla variedade de lutas, ini-

ciativas, movimentos e organizações, quer de âmbito local quer de âmbito nacional ou global, em que o direito figura como um dos recursos utilizados para fins emancipatórios.

Como tornei claro, este uso do direito vai, frequentemente, para além do cânone jurídico modernista. Recorre-se a formas de direito (formas de direito informal e não oficial, nomeadamente) que muitas vezes não são reconhecidas como tal. Acresce que, quando se recorre ao direito estatal ou oficial, o uso que dele é feito nunca é um uso convencional – pelo contrário, esse direito passa a fazer parte de um conjunto de recursos políticos mais vasto. É frequente o direito estar presente sob a capa de práticas ilegais, que mais não são, afinal, do que um meio de lutar por uma legalidade alternativa.

Por fim, aquilo que se designa por legal, ilegal ou até mesmo alegal resume-se a componentes de constelações jurídicas passíveis de ser accionadas à escala local, nacional e global. Chamei-lhes, considerando-as no seu conjunto, legalidade cosmopolita subalterna. Uma vez completada esta trajectória, será possível mostrar que a pergunta – poderá o direito ser emancipatório? – tem tanto de proveitoso como de inadequado. No fim e ao cabo, o direito não pode ser nem emancipatório, nem não-emancipatório, porque emancipatórios e não-emancipatórios são os movimentos, as organizações e os grupos cosmopolitas subalternos que recorrem à lei para levar as suas lutas por diante.

Conforme já sublinhei, segundo a lógica da sociologia das emergências esta legalidade cosmopolita subalterna está, ainda, a dar os seus primeiros passos; trata-se, acima de tudo, de uma aspiração e de um projecto. Existem já, contudo, sinais suficientes para justificar a adopção de concepções mais amplas de realidade e de realismo. Tais concepções deverão abranger não só o que existe mas também aquilo que a sociedade produz activamente como não-existente, e ainda aquilo que existe apenas como sinal ou vestígio do que pode ser facilmente menosprezado ou ignorado. A melhor maneira de captar esta realidade será mediante uma agenda de investigação aberta. Foi esse o meu objectivo no presente texto.

Para a teoria e sociologia convencionais, será sempre fácil desacreditar os sinais da legalidade cosmopolita subalterna, bem como a agenda de investigação que visa desmontá-los. Isso é-lhes fácil porque, historicamente, elas mais não têm feito do que depreciar as alternativas de um futuro novo, que em qualquer circunstância continuam a verificar-se. Agarram-se, assim, a concepções políticas e teóricas alicerçadas em estreitas noções de realismo, recorrem ao pragmatismo para disfarçar a razão cínica que as caracteriza, e apresentam-se como paladinos do cepticismo científico para estigmatizar como sendo idealista tudo aquilo que se não compagina com a estreiteza das suas análises e perspectivas.

Essas análises e perspectivas provêm de uma espécie de racionalidade a que Leibniz, no seu prefácio à *Teodiceia*, publicada em 1710 (Leibniz, 1985), chamou “razão indolente”, e que consiste no seguinte: se o futuro é uma necessidade e o que tem que acontecer acaba por acontecer, independentemente do que possamos fazer, é preferível não fazer nada, não nos preocuparmos com nada, limitando-nos a desfrutar o prazer do momento. Esta forma de razão é indolente porque desiste de pensar ante a necessidade e o fatalismo, de que Leibniz distingue três tipos: *Fatum Mahometanum*, *Fatum Stoicum*, e *Fatum Christianum*.

A consequência sócio-política mais nefasta da razão indolente é o desperdício da experiência. Este texto, tal como o livro de que foi extraído, foi escrito contra a razão preguiçosa e contra o desperdício de experiência que ela provoca.

Tradução de
João Paulo Moreira

Referências Bibliográficas

- Ana Maria (1996), “Discurso inaugural de la mayor Ana María en el Encuentro Intercontinental ‘Por la humanidad y contra el neoliberalismo’”, *Chiapas*, 3, 102-103.
- Anner, Mark (2001), “Local and Transnational Campaigns to End Sweatshop Labor”, in M. Gordon; L. Turner (orgs.), *Transnational Cooperation Among Unions*. Ithaca: Cornell University Press, 238-255.
- Beck, Ulrich (1999), *World Risk Society*. London: Blackwell.
- Beck, Ulrich (2000), *The Brave New World of Work*. London: Blackwell.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Bhowmik, Sharit (2002), “As cooperativas e a emancipação dos marginalizados: estudos de caso de duas cidades na Índia”, in Santos (org.) (2002b), 369-400.
- Caldeira, Teresa (2000), *City of Walls. Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Carvalho, Horácio Martins de (2002), “A emancipação do movimento no movimento de emancipação social continuada (resposta a Zander Navarro)”, in Santos (org.) (2002b), 233-260.
- Ceceña, Ana Esther (1998), “De cómo se construye la esperanza”, *Chiapas*, 6, 135-147.
- Ceceña, Ana Esther (1999), “La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo”, *Chiapas*, 7, 93-114.
- Ceceña, Ana Esther (2001), “Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista”, *Observatorio Social de América Latina*, 3, 25-30.
- Coelho, João Paulo Borges (2003), “Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural”, in Santos (org.) (2003b) (no prelo).

- Compa, Lance; Diamond, Stephen (orgs.) (1996), *Human Rights, Labor Rights, and International Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Correa, Carlos M. (2000), *Intellectual Property Rights, The WTO and Developing Countries: the TRIPS Agreement and Policy Options*. London: Zed Books.
- Debray, Régis (1967), *Strategy for Revolution*. New York: Monthly Review Press.
- Escobar, Arturo; Pardo, Mauricio (2003), “Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico Colombiano”, in Santos (org.) (2003b) (no prelo).
- Flórez Alonso, Margarita (2003), “Protecção do conhecimento tradicional?”, in Santos (org.) (2003b) (no prelo).
- Fung, Archon *et al.* (2001), *Can We Put an End to Sweatshops?*. Boston: Beacon Press.
- Giddens, Anthony (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, Michael E.; Turner, Lowell (org.) (2000), *Transnational Cooperation among Labor Unions*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gutiérrez Sanín, Francisco; Jaramillo, Ana María (2003), “Pactos paradoxais”, in Santos (org.) (2003a), 249-287.
- Hall, Stuart (1996), “Who Needs Identity?”, in Stuart Hall; Paul du Gay (orgs.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1-17.
- Heller, Agnes (1976), *The Theory of Need in Marx*. London: Allison Busby.
- Heller, Agnes (1993), “A Theory of Needs Revisited”, *Thesis Eleven*, 35, 18-35.
- Klug, Heinz (2000), *Accidental Outcomes? The Contradictory Impact of Multiple Spheres of Politics on the Definition of Global Rules*. Paper presented at the Law and Society Association 2000 Annual Meeting, Miami.
- Klug, Heinz (2001a), “From Floor to Ceiling? South Africa, Brazil, and the Impact of the HIV/AIDS Crisis on the Interpretations of TRIPS”, *Socio-Legal Newsletter*, 34, 4-5.
- Klug, Heinz (2001b), “WTO Puts Public Health Before Patents – But ...”, *Socio-Legal Newsletter*, 35, 14.
- Klug, Heinz (2002), “Comunidade, propriedade e garantias na África do Sul rural: oportunidades emancipatórias ou estratégias de sobrevivência marginalizadas?”, in Santos (org.) (2002b), 159-188.
- Klug, Heinz (no prelo), “Access to Health Care: Judging Implementation in the Context of AIDS”, *South African Journal of Human Rights*.
- Kothari, Ashish (1999), “Biodiversity and Intellectual Property Rights: Can the Two Co-Exist?”, *Linkages* 4(2). Disponível em: <http://www.iisd.ca/linkages/journal/kothari.html>.
- Larson, Jane E. (2002), “Informality, Illegality, and Inequality”, *Yale Law and Policy Review*, 20, 137-182.
- Lash, Scott; Urry, John (1996), *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

- 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.
- Levitsky, Sandra R. (2001), *Narrow, But Not Straight: Professionalized Rights Strategies in the Chicago GLBT Movement*. Thesis (MS) in Sociology, University of Wisconsin – Madison.
- Lopes, João Marcos de Almeida (2002), “‘O dorso da cidade’: os sem-terra e a concepção de uma outra cidade”, in Santos (org.) (2002b), 288-326.
- Meneses, M.P.G. (2003), “‘Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada’: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”, in Santos (org.) (2003b) (no prelo).
- Moody, Kim (1998), *Workers in a Lean World: Unions in the International Economy*. New York: Verso.
- Navarro, Zander (2002), “‘Mobilização sem emancipação’ – as lutas sociais dos sem-terra no Brasil”, in Santos (org.) (2002b), 189-232.
- Parijs, Philippe van (1992), *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*. London: Verso.
- Posey, Darrell Addison (org.) (1999), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London: Intermediate Technology.
- Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Prigogine, I.; Stengers, I. (1979), *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Galimard.
- Prigogine, I. (1980), *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.
- Randeria, Shalini (2003), “Pluralismo jurídico, soberania fracturada e direitos de cidadania diferenciais: instituições internacionais, movimentos sociais e o Estado pós-colonial na Índia”, in Santos (org.) (2003a), 463-512.
- Rodríguez, César A. (2002), “À procura de alternativas económicas em tempos de globalização: o caso das cooperativas de recicladores de lixo na Colômbia”, in Santos (org.) (2002b), 329-367.
- Ross, Andrew (org.) (1997), *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*. New York: Verso.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998a), *Reinventar a democracia*. Lisboa: Gradiva.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998b), “Oppositional Postmodernism and Globalizations”, *Law and Social Inquiry*, 23, 121-39.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), “A Critique of the Lazy Reason: Against the Waste of Experience”, paper presented at The Modern World-System in the Longue Durée-Conference to Celebrate the 25th Anniversary of the Fernand Braudel Center. Binghamton University, Nov. 2-3.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002a), *Toward a New Legal Common Sense*. London: Butterworths LexisNexis.

- Santos, Boaventura de Sousa (2002b), “Orçamento distributivo em Porto Alegre: para uma democracia redistributiva”, in Santos (org.) (2002a), 455-597.
- 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.) (2003a), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Record.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003b), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Record (no prelo).
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003c), *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro: Record (no prelo).
- Santos, Boaventura de Sousa; García-Villegas, Mauricio (2001), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*. 2 volumes. Bogotá: Colciencias-Uniandes-CES-Universidad Nacional-Siglo del Hombre.
- Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez, César (2002), “Introdução: para ampliar o cânone da produção”, in Santos (org.) (2002b), 23-77.
- Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (2002), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*. 2 volumes. Porto: Afrontamento.
- Santos, Laymert Garcia dos (2002), “Predação high-tech, biodiversidade e erosão cultural: o caso do Brasil”, in Santos (org.) (2003b) (no prelo).
- Sassen, Saskia (1991), *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
- Sassen, Saskia (1999), *Guests and Aliens*. New York: The New Press.
- Shiva, Vandana (1997), *Biopiracy*. Boston: South End Press.
- Singer, Paul (2002), “A recente ressurreição da economia solidária no Brasil”, in Santos (org.) (2002b), 81-129.
- Soto, Hernando de (1989), *The Other Path. The Invisible Revolution in the Third World*. New York: Harper and Row Publishers.
- Stefanic, Jean (1998), “Latino and Latina Critical Theory: An Annotated Bibliography”, *La Raza Law Journal*, 10, 1509-1584.
- The Crucible Group (1994), *People, Plants and Patents: the Impact of Property on Trade, Plant Biodiversity, and Rural Society*. Ottawa: IRDS.
- Uribe de H., Maria Teresa (2002), “Emancipação social em um contexto de guerra prolongada: o caso da Comunidade de Paz de San José de Apartadó, Colombia”, in Santos (org.) (2002b), 217-253.
- Visvanathan, Shiv (1997), *A Carnival of Science: Essays on Science, Technology and Development*. Oxford: Oxford University 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.

- Warde, Alan (1997), *Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture*. London: Thousand Oaks.
- Wilson, William J. (1987), *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and the Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Xaba, Thokozani (2003), “Prática médica marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul”, *in* Santos (org.) (2003b) (no prelo).