

3

Título -> Curso de formação de alfabetizadores
de serviços públicos do GDF

Anterior -> GDF

Ano -> 1995/1996



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

**CURSO DE FORMAÇÃO EM
PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO
DEMOCRÁTICO**

11/09 a 15/12/95

no seu próprio limo, onde já não cresce nenhum verdor, nenhum fruto; onde só se elevam miasmas nocivos e nuvens de insetos que picam.

O lugar em que a vida é de mentira, junto com os muitos papéis, fizeram do Papalagi o que ele é: um homem fraco, confuso, que gosta do que não é real e que já não sabe reconhecer aquilo que é real; que toma a imagem da lua pela própria lua, que vê numa esteira escrita a própria vida.

*A grave doença que é pensar
sem parar*

Quando a palavra “espírito” vem à boca do Papalagui, seus olhos ficam grandes, redondos, fixos; o peito alteia-se, a respiração torna-se mais profunda, a atitude é a do guerreiro que abateu o inimigo. Pois este “espírito” é coisa de que o Papalagui tem orgulho especial. Não se trata do grande, do poderoso espírito que o missionário chama “Deus”, do qual todos somos imagens mesquinhas, mas do pequeno espírito que acompanha o homem, que faz o homem pensar.

Quando olho daqui a mangueira que está atrás da igreja do missionário, não é espírito porque apenas a vejo. Mas se reconheço que é mais alta do que a igreja, é espírito. Quer dizer, não basta apenas ver uma coisa, é preciso também tirar daí algum saber, saber alguma coisa. É este saber que o Papalagui exerce da manhã à noite. O espírito do Papalagui é como um tubo de fogo carregado, uma vara de pescar atirada à água. Ele tem pena de nós, povos das muitas ilhas, porque não exercemos este saber. Ele acha que somos pobres de espíritos, estúpidos como os bichos selvagens.

É certo, sim, que exercemos pouco o saber que o Papalagui chama “pensar”. Mas a questão é saber se é estúpido quem não pensa muito, ou quem pensa demais. O Papalagui está sempre pensando: “Minha cabana é menor que a palmeira; a palmeira dobra-se à tempestade; a tempestade ruge”. É assim que ele pensa, à sua maneira, naturalmente. Mas também pensa a respeito de si mesmo: “Sou baixo; meu coração alegre-se sempre que vejo uma moça; gosto muito de sair em malaga”^{*}. E assim por diante.

Bem, isto é alegre, é bom, talvez tenha alguma utilidade pessoal para quem gosta desta brincadeira interior. Mas o Papalagui pensa tanto que para ele pensar se tornou costume, necessidade, até obrigação, coação. Tem de estar sempre pensando. É difícil para ele não pensar, é difícil viver com todas as partes do corpo ao mesmo tempo. É comum ele viver só com a cabeça enquanto todos os sentidos dormem profundamente. Embora isso não o impeça de andar normalmente, de falar, comer, rir, ele fica preso em seus pensamentos: esses são os frutos da reflexão. Há uma espécie de embriaguez

* Viajar

nos seus próprios pensamentos. Por exemplo, quando o belo sol brilha, o Papalagui pensa imediatamente: "Como o sol está brilhando agora, que beleza!" E continua pensando, pensando: "Como o sol está brilhando, como está bonito!" Isto está errado, inteiramente errado, absurdo, porque o melhor é não pensar em nada quando o sol brilha. O samoano inteligente estira os membros à luz quente do sol e não pensa em nada. Ele recebe o sol tanto com a cabeça quanto com as mãos, os pés, as coxas, a barriga, todas as partes do corpo. Ele deixa que a pele e os membros pensem por si; e certamente eles também pensam de uma forma diferente da cabeça. Mas para o Papalagui o pensamento está sempre no meio do caminho, tal qual um grande bloco de lava que ele não desloca. Pensa em coisas alegres, é certo, mas sem sorrir; pensa certamente em coisas tristes, mas sem chorar. Sente fome, mas não pega no taro, nem no palusami*. O Papalagui quase sempre vive um combate perpétuo entre seus sentidos e seu espírito; ele é um homem dividido em dois pedaços.

A vida do Papalagui é, por muitas formas, semelhante à de um homem que vai de canoa para Saváii e que, mal se afasta da praia, pensa: "Quanto tempo vou levar para chegar a Saváii?" Pensa mas não vê a paisagem agradável que tem diante dos olhos. Se aparece na margem esquerda, uma serra, os olhos do Papalagui assim que a vêem, dela não se afastam: "Que é que haverá atrás desta montanha? Talvez uma enseada profunda, talvez uma enseada estreita?" Entregue a estes pensamentos, esquece-se de cantar as cantigas do mar que os jovens cantam; nem ouve as brincadeiras divertidas das moças. Assim que a enseada e a serra ficam para trás, outro pensamento o atormenta: "Será que vai cair um temporal antes de anoitecer? Será?" O Papalagui procura, então, no céu nuvens sombrias. Só pensa no temporal que pode cair; que não cai e a Saváii ele chega sem dificuldade. Mas é como se não tivesse viajado, porque as idéias estiveram, a todo momento, separadas do corpo, fora da canoa. Teria sido o mesmo ficar em casa, em Upolu.

Um espírito que nos atormenta desta forma é um aitu; e não compreendo por que hei de amá-lo. O Papalagui ama, honra o seu

* Prato predileto dos samoanos.

espírito e o alimenta com idéias da sua cabeça. Não o deixa sem alimento, e não sofre com o fato de que as idéias se devoram umas às outras. O Papalagui fala muito nos pensamentos que tem, deixa que façam tanto barulho quanto crianças malcriadas. Porta-se como se as idéias fossem tão preciosas quanto as flores, os montes, os bosques. Fala tanto nos pensamentos como se não tivesse importância alguma a bravura de um homem, o contentamento de uma moça. Ele se comporta como se houvesse um mandamento, um mandamento divino que ordenasse aos homens pensar muito. Se as palmeiras e os montes pensam, nem por isto fazem barulho; e certamente se pensassem tão alto e tão selvagememente quanto o Papalagui, as palmeiras não teriam lindas folhas verdes, nem frutos dourados (pois todos sabemos que pensar envelhece e enfeia depressa). E os frutos cairiam antes de amadurecer. Mas o que é provável é que pensem muito pouco.

Além disto, existem muitas formas, muitas maneiras de pensar e existem muitos alvos para a flecha do pensamento. Triste sorte a daquele que pensa no que está longe. "Como será a aurora do dia de amanhã? Que é que o Grande Espírito pensa fazer de mim quando eu for para o Saléfé'ê"? Onde é que eu estava antes de os enviados do Tageloa* me darem uma alma?" É tão inútil pensar nisso quanto querer ver o sol de olhos fechados. Não adianta, nem é possível pensar no que está longe, pensar em como foi o começo. Aqueles que tentam, ficam parados no mesmo lugar, da mocidade à velhice, tal qual o martim-pescador, sem ver o vasto mar, a moça bonita, sem alegria, sem coisa alguma, sem coisa alguma mesmo. Nem a kava lhes sabe bem e, quando dançam na praça da aldeia, olham para o chão. Não vivem, embora não estejam mortos. Atacou-os a doença grave que é pensar sem parar.

Na Europa se diz que pensar assim torna grande e alto o espírito. Quando alguém pensa muito e pensa depressa, diz-se, na Europa, que é uma grande cabeça. Em vez de despertar pena, essas cabeças são muito honradas. As aldeias as transformam em chefes. Quando uma grande cabeça vai a uma aldeia, sente-se obrigada a comunicar

* Inferno dos samoanos.

* O deus mais poderoso da lenda.

seus pensamentos às pessoas que se sentem, então, muito alegres, deleitadas. Se morre uma grande cabeça, o país inteiro põe luto, chora-se muito o que se perdeu. Talha-se na pedra uma imagem da grande cabeça que morreu para se mostrar a todos na praça do mercado. Esta cabeça de pedra é muito maior do que era em vida para que o povo possa admirá-la bem e possa refletir na sua própria cabeça, tão pequena.

Se se perguntar a um Papalagui porque ele pensa tanto, responderá: "Porque não quero ser tolo." É valea* todo Papalagui que não pensa, se bem que, na verdade, é bem um sinal de inteligência quem sabe encontrar seu caminho sem pensar muito.

Mas creio que isso não passa de pretexto e que certo impulso mau persegue o Papalagui: o que ele deseja, realmente, quando pensa, é atingir os poderes secretos do Grande Espírito. Ele próprio dá um bonito nome a esse desejo: "conhecer". Conhecer quer dizer ter uma coisa tão perto dos olhos que se pode nela tocar com o nariz, e até atravessá-la, penetrá-la. Esta procura, este desejo de penetrar tudo é uma ansiedade impertinente, desprezível. Ele pega uma escalopendra, atravessa-a com um pequeno dardo, arranca-lhe uma perna e quer ver que aparência tem essa perna separada do corpo; de que forma está a este presa; depois quebra a perna do animal para ver sua grossura. Para ele, isto é importante, é essencial. Arranca da perna uma lasca do tamanho de um grão de areia e coloca-a em baixo de um tubo comprido, dotado de certa força misteriosa, que aguça muito a visão. Com este olho grande e forte, o Papalagui vê tudo, tuas lágrimas, uma tirinha da tua pele, um cabelo, tudo, mas tudo mesmo. Ele parte todas estas coisas até o ponto de não haver mais o que quebrar nem partir. Este ponto é quase sempre o mais minúsculo possível, mas é também quase sempre o mais importante porque é por ele que se chega ao mais alto conhecimento, que só o Grande Espírito possui.

Mas aí chegar não é dado ao Papalagui e nem a força mágica dos seus olhos mais penetrantes jamais conseguiram pois o Grande Espírito não deixa que lhe tomem os segredos. Nunca. Quem jamais conseguiu trepar mais alto do que o topo da palmeira a que as pernas

* Tolo

se agarram? Chegando ao topo, tem-se de descer novamente, pois não há mais tronco por onde subir. O Grande Espírito também não gosta da curiosidade dos homens e foi por isto que atou fortes cipós por cima das coisas, de todas elas, sem princípio nem fim; eis porque todo aquele que está sempre desdobrando e desdobrando o seu pensamento é obrigado a reconhecer que continua ignorante e a deixar ao Grande Espírito as respostas impossíveis de descobrir. Se bem, no entanto, que os Papalaguis mais inteligentes e corajosos o reconheciam, existem alguns, doentes de tanto pensar, que não cedem em sua paixão de querer saber e daí resulta que, de tanto pensar, se desorientam de mil maneiras, tal qual penetrassem numa floresta virgem sem trilhas por onde caminhar. Extraviam-se e chega um momento em que a inteligência deles não consegue mais, de repente, conforme já tem de fato acontecido, distinguir entre homens e animais; e acabam afirmando que os homens são animais e que os animais são gente.

Daí porque é particularmente ruim, é nefasto que todos os pensamentos, bons e maus, sejam logo inscritos em umas esteiras finas, brancas. Então, diz o Papalagui que "estão impressos", quer dizer, o que aqueles doentes pensam é escrito por uma máquina, muitíssimo estranha, esquisita, que tem mil mãos e que encerra a vontade poderosa de muitos grandes chefes. E não é uma vez só, nem duas, mas muitas vezes, vezes infundáveis, que ela escreve sempre os mesmos pensamentos. Depois, comprimem-se muitas esteiras de pensamentos em pacotinhos, chamados "livros" que são enviados para todas as partes do país. Todos que absorvem estes pensamentos, num instante contaminam-se. Eles engolem estas esteiras como se fossem bananas doces. Levam estes livros para casa, amontoam-nos, enchem com eles baús inteiros. E todos, moços e velhos, roem-nos feito ratos que roem a cana-de-açúcar. É por isto que existem tão poucos Papalaguis capazes ainda de pensar com sensatez, de ter idéias naturais, como são as de qualquer samoano ajuizado.

Da mesma forma metem-se na cabeça das crianças tantos pensamentos quanto se pode, obrigando-as, todos os dias, a roer certa quantidade de esteiras com pensamentos. Só as mais sadias repelem esses pensamentos ou deixam que lhes passem pelo espírito como se

fosse uma rede. A maior parte, no entanto, sobrecarrega-se com tantos pensamentos que já espaço não resta para que a luz penetre. É o que se chama "formar o espírito". O que sobra de tamanha confusão é o que chamam "instrução". A "instrução" se espalha por toda a parte.

"Instrução" quer dizer: encher a cabeça de saber até as bordas. Quem tem instrução sabe a altura da palmeira, o peso do coqueiro, o nome de todos os seus grandes chefes, e quando é que guerrearam. Sabe de que tamanho é a lua, as estrelas, e todos os países do mundo. Conhece todos os rios pelo nome, todos os animais, todas as plantas. Sabe tudo, tudo mesmo. Se fizeres qualquer pergunta a um homem que tenha instrução, ele te dispara a resposta antes de fechares a boca. A cabeça dele está sempre carregada de munição, sempre pronta para disparar. Não há europeu que não dê os mais belos momentos da sua vida ao trabalho de transformar a cabeça no tubo de fogo mais rápido possível. Mesmo quem tenta escapar, é obrigado a se instruir porque todo Papalagui tem que saber e tem que pensar.

A única coisa capaz de curar os doentes de tanto pensar seria esquecer e expulsar os pensamentos. Mas eles não fazem isso ou só pouquíssimos; a maior parte leva na cabeça um fardo, um fardo que fatiga o corpo, tira as forças, envelhece antes do tempo.

Amados irmãos que não pensam: depois de tudo quanto vos disse devemos, realmente, querer imitar o Papalagui e aprender a pensar como ele pensa? Não, eu digo. Não devemos, nem podemos fazer coisa alguma que não nos torne mais fortes de corpo, mais alegres e melhores de espírito. Precisamos, e isto é o mais importante, evitar tudo quanto nos priva da alegria de viver, de tudo que nos obscureça o espírito, lhe tire a luz clara, e faça a cabeça brigar com o corpo. O Papalagui, por sua maneira de viver, nos prova que pensar sem parar é doença grave que muito diminui o valor do homem.

*O Papalagui quer nos arrastar
para a escuridão em que vive*



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

CURSO DE FORMAÇÃO EM PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

11/09 a 15/12/95

SUBJECTIVIDADE, CIDADANIA E EMANCIPAÇÃO

Introdução

Se é complexa a relação entre subjectividade e cidadania, é-o ainda mais a relação entre qualquer delas e a emancipação. Porque a constelação ideológica-cultural hegemónica do fim do século parece apontar para a reafirmação da subjectividade⁽¹⁾ em detrimento da cidadania e para a reafirmação desigual de ambas em detrimento da emancipação, torna-se urgente submeter a uma análise crítica as relações entre estes três marcos da história da modernidade. Uma tarefa particularmente urgente para aqueles que se identificam com o que nesta constelação é afirmado sem contudo se poderem identificar com o que nela é negado ou negligenciado.

Foucault tem certamente razão ao denunciar o excesso de controle social produzido pelo poder disciplinar e pela normalização técnico-científica com que a modernidade domestica os corpos e regula as populações de modo a maximizar a sua utilidade social e a reduzir, ao mais baixo custo, o seu potencial político. A denúncia de Foucault, com toda a sua originalidade, insere-se numa tradição de reflexão crítica sobre a modernidade que se estende da «lei de ferro» da racionalidade burocrática de Max Weber até à «sociedade administrada» de Adorno e à «colonização do mundo da vida» de Habermas. Penso, no entanto, que Foucault – e, de certo modo, também Adorno e Horkheimer, ainda que com uma argumentação e um diagnóstico muito distintos – exagera ao inscrever esse excesso de regulação na matriz do projecto da modernidade, a ponto de fazer dele não só o único resultado, mas também o único resultado possível deste projecto. No quarto capítulo procurei mostrar que o projecto da modernidade é caracterizado, em sua matriz, por um equilíbrio entre regulação e emancipação, convertidos nos dois pilares sobre os quais se sustenta a transformação radical da sociedade pré-moderna. O pilar da regulação é constituído por três princípios: o princípio do Estado (Hobbes), o princípio do mercado (Locke)

1. A reafirmação da subjectividade atravessa todo o espectro da cultura, da filosofia (Frank, 1985; Frank, Raulet, van Reijen, 1988) às artes (Kuspit, 1988).

e o princípio da comunidade (Rousseau). O pilar da emancipação é constituído pela articulação entre três dimensões da racionalização e secularização da vida colectiva: a racionalidade moral-prática do direito moderno; a racionalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica modernas; e a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura modernas. O equilíbrio pretendido entre a regulação e a emancipação obtém-se pelo desenvolvimento harmonioso de cada um dos pilares e das relações dinâmicas entre eles.

Mostrei também que este equilíbrio, que aparece ainda, como aspiração decaída, na máxima positivista da «ordem e progresso», não foi nunca conseguido. À medida que a trajectória da modernidade se identificou com a trajectória do capitalismo, o pilar da regulação veio a fortalecer-se à custa do pilar da emancipação num processo histórico não linear e contraditório, com oscilações recorrentes entre um e outro, nos mais diversos campos da vida colectiva e sob diferentes formas: entre cientismo e utopismo, entre liberalismo e marxismo, entre modernismo e vanguarda, entre reforma e revolução, entre corporativismo e luta de classes, entre capitalismo e socialismo, entre fascismo e democracia participativa, entre doutrina social da Igreja e teologia da libertação.

Como vimos, o desequilíbrio entre regulação e emancipação e o consequente excesso de regulação em que veio a saldar-se resultou de desequilíbrios, tanto no seio do pilar da regulação, como no da emancipação. Por um lado, no pilar da emancipação, a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica desenvolveu-se em detrimento das demais racionalidades e acabou por colonizá-las, um processo com múltiplas manifestações, desde a redução à ciência jurídica dogmática da riquíssima tradição de reflexão filosófica, sociológica e política sobre o direito, até às várias oficializações do modernismo nas artes, de que são exemplos salientes, na arquitectura, o estilo internacional e Brasília, reduções grosseiras das pesquisas utópicas de Le Corbusier, à democracia de massas e ao poder abstracto da tecnocracia. A hipertrofia da racionalidade cognitivo-instrumental acarretou a própria transformação da ciência moderna através da progressiva hegemonia das epistemologias positivistas, uma transformação que, se não foi determinada pela conversão da ciência em força produtiva no capitalismo, teve com ela fortíssimas afinidades electivas. Tratei desta causa do excesso de regulação noutro lugar, pelo que não me deterei nela aqui (Santos, 1989; 1991). Neste capítulo, darei atenção privilegiada ao desequilíbrio que ocorreu no pilar da regulação.

Subjectividade e cidadania na teoria política liberal

O desequilíbrio no pilar da regulação consistiu globalmente no desenvolvimento hipertrofiado do princípio do mercado em detrimento do princípio do Estado e de ambos em detrimento do princípio da comunidade. Trata-se de um processo histórico não linear que, nas sociedades capitalistas avançadas, inclui uma fase inicial de hipertrofia total do mercado, no período do capitalismo liberal; uma segunda fase, de maior equilíbrio entre o princípio do mercado e o princípio do Estado sob pressão do princípio da comunidade, o período do capitalismo organizado e sua forma política própria (o Estado-Providência); e, por último, uma fase de re-hegemonização do princípio do mercado e de colonização, por

parte deste, do princípio do Estado e do princípio da comunidade, de que a *reaganomics* e o *thatcherismo* são chocantes manifestações².

A teoria política liberal é a expressão mais sofisticada deste desequilíbrio. Ela representa, no plano político, a emergência da constelação da subjectividade e, como bem nota Hegel, confronta-se desde o início com a necessidade de compatibilizar duas subjectividades aparentemente antagónicas: a subjectividade colectiva do Estado centralizado (*Ich-Kollektivität*) e a subjectividade atonizada dos cidadãos autónomos e livres (*Ich-Individualität*). A compatibilização é obtida por via da distinção entre Estado e sociedade civil e do conceito-ficção do contrato social. O Estado, sendo embora um sujeito monumental, visa tão-só garantir a segurança da vida (Hobbes) e da propriedade (Locke) dos indivíduos na prossecução privada dos seus interesses particulares segundo as regras próprias e naturais da propriedade e do mercado, isto é, da sociedade civil. Sendo os cidadãos livres e autónomos, o poder do Estado só pode assentar no consentimento deles e a obediência que lhe é devida só pode resultar de uma obrigação auto-assumida, isto é, do contrato social. Transformada por múltiplas metamorfoses – do anarco-liberalismo de Nozick (1974) à quase social-democracia de Rawls (1972) – a teoria política liberal tem vindo a vigorar até aos nossos dias e pode mesmo dizer-se que, no período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos, conhece um novo alento, sustentado pela reemergência do liberalismo económico. Daí a importância de desocultar alguns dos seus pressupostos, pelo menos, daqueles que se me afiguram mais importantes para a argumentação deste capítulo.

Em primeiro lugar, o princípio da subjectividade é muito mais amplo que o princípio da cidadania. A teoria liberal começa por teorizar uma sociedade onde muitos – no início, a maioria – dos indivíduos livres e autónomos que prosseguem os seus interesses na sociedade civil não são cidadãos, pela simples razão de que não podem participar politicamente na actividade do Estado. As sociedades liberais não podem ser consideradas democráticas senão depois de terem adoptado o sufrágio universal, o que não acontece senão no nosso século e, na maioria dos casos, já com o século bem adentrado (sem esquecer o caso da Suíça, onde as mulheres só adquiriram o direito de voto em 1971)³.

Em segundo lugar, o princípio da cidadania abrange exclusivamente a cidadania civil e política e o seu exercício reside exclusivamente no voto. Quaisquer outras formas de participação política são excluídas ou, pelo menos, desencorajadas, uma restrição que é elaborada com sofisticação particular na teoria schumpeteriana da democracia. A redução da participação política ao exercício do direito de voto levanta a questão da representação. A representação democrática assenta na distância, na diferenciação e mesmo na opacidade entre representante e representado. Kant, no *Projecto de Paz Perpétua*, de 1795 (1970:1º artigo definitivo), definiu melhor que ninguém o carácter paradoxal da represen-

2. Como referi no quarto capítulo, esta periodização diz respeito exclusivamente ao desenvolvimento do capitalismo nos países centrais. Só nestes países é possível falar hoje, por contraposição a um passado recente, de «capitalismo desorganizado». Nos países periféricos o capitalismo nunca foi organizado ou, alternativamente, é hoje mais organizado do que nunca.

3. Cf. a este propósito Pateman (1985). O livro foi originalmente publicado em 1979 e tem, na edição de 1985,

tação democrática ao afirmar que a representatividade dos representantes é tanto maior quanto menor for o seu número e quanto maior for o número dos representados. Pela própria natureza desta teoria da representação e também pela interferência dos interesses próprios dos representantes, como é hoje comumente reconhecido pela teoria política, o interesse geral não pode coincidir, quase que por definição, com o interesse de todos.

Por via do carácter não problemático da representação e da obrigação política em que ela assenta, a base convencional do contrato social acaba por conduzir à naturalização da política, à conversão do mundo numa entidade onde é natural haver Estado e indivíduos e é natural eles relacionarem-se segundo o credo liberal. A naturalização do Estado é o outro lado da passividade política dos cidadãos; a naturalização dos indivíduos é o fundamento da igualdade formal dos cidadãos, o que levou Hegel a afirmar que «o individual é o geral»: concebidos de modo abstracto, os indivíduos são fungíveis, recipientes indiferenciados de uma categoria universal.

Este ponto conduz-me à terceira característica da teoria liberal que pretendo aqui realçar. Esta teoria representa a total marginalização do princípio da comunidade tal como é definido por Rousseau. Ao contrário do liberalismo clássico, Rousseau não vê solução para a antinomia entre a liberdade e autonomia dos cidadãos e o poder de comando do Estado e, por isso, a sua versão do contrato social é muito diferente da do contrato social liberal. Para Rousseau, a vontade geral tem de ser construída com a participação efectiva dos cidadãos, de modo autónomo e solidário, sem delegações que retirem transparência à relação entre «soberania» e «governo». Por esta razão, o contrato social assenta, não numa obrigação política vertical cidadão-Estado, como sucede no modelo liberal, mas antes numa obrigação política horizontal cidadão-cidadão na base da qual é possível fundar uma associação política participativa. E, para isso, a igualdade formal entre os cidadãos não chega, é necessária a igualdade substantiva, o que implica uma crítica da propriedade privada, como, de resto, Rousseau faz no seu *Discurso sobre a Origem das Desigualdades*.

A quarta característica da teoria liberal é que ela concebe a sociedade civil de forma monolítica. A sociedade civil é o mundo do associativismo voluntário e todas as associações representam de igual modo o exercício da liberdade, da autonomia dos indivíduos e seus interesses. Clubes, associações, empresas são assim manifestações equivalentes de cooperação, de participação e de voluntarismo. Esta indiferenciação produz uma dupla ocultação, uma das faces da qual foi cedo denunciada pelo pensamento socialista, enquanto a outra só na última década, com o aprofundamento dos movimentos feministas, viu reconhecida a sua importância.

A primeira ocultação reside em que no capitalismo há uma forma de associação «especial» que só clinicamente pode conceber-se como voluntária e onde a formação da vontade assenta na exclusão da participação da esmagadora maioria dos que nela «participam», isto é, a empresa enquanto unidade básica da organização económica da produção capitalista. Porque a empresa está fora do político, a teoria liberal nunca se pôs o problema de a formação da vontade no lugar do trabalho não se fazer através do voto, como acontece em muitas das outras associações da sociedade civil.

A segunda ocultação reside em que, ao converter a sociedade civil em domínio pri-

vado, a teoria liberal esquece o domínio doméstico das relações familiares, um domínio perante o qual tanto o domínio privado da sociedade civil como o domínio público do Estado são, de facto, domínios públicos. Apesar da sua importância fundamental na reprodução social e, muito especificamente, na reprodução da força do trabalho, o domínio doméstico é totalmente ignorado, é relegado para a esfera da intimidade pessoal, insusceptível de ser politizado (fora de qualquer contrato social ou obrigação política) e as desigualdades que nele têm lugar, além de naturais, são irrelevantes ao nível da relação axial Estado-indivíduo.

A sociedade liberal é caracterizada por uma tensão entre a subjectividade individual dos agentes na sociedade civil e a subjectividade monumental do Estado. O mecanismo regulador dessa tensão é o princípio da cidadania que, por um lado, limita os poderes do Estado e, por outro, universaliza e igualiza as particularidades dos sujeitos de modo a facilitar o controle social das suas actividades e, conseqüentemente, a regulação social. No primeiro período de desenvolvimento do capitalismo, o período do capitalismo liberal, que cobre todo o século XIX, esta tensão é decidida a favor do princípio do mercado, que governa a sociedade civil, e os direitos civis e políticos, que constituem então o conteúdo da cidadania, não são incompatíveis, antes pelo contrário, com o princípio do mercado.

A relação entre cidadania e subjectividade é ainda mais complexa. Para além das ideias de autonomia e de liberdade, a subjectividade envolve as ideias de auto-reflexividade e de auto-responsabilidade, a materialidade de um corpo (real ou fictício, no caso da subjectividade jurídica das «pessoas colectivas»), e as particularidades potencialmente infinitas que conferem o cunho próprio e único à personalidade. Ao consistir em direitos e deveres, a cidadania enriquece a subjectividade e abre-lhe novos horizontes de auto-realização, mas, por outro lado, ao fazê-lo por via de direitos e deveres gerais e abstractos que reduzem a individualidade ao que nela há de universal, transforma os sujeitos em unidades iguais e intercambiáveis no interior de administrações burocráticas públicas e privadas, receptáculos passivos de estratégias de produção, enquanto força de trabalho, de estratégias de consumo, enquanto consumidores, e de estratégias de dominação, enquanto cidadãos da democracia de massas. A igualdade da cidadania colide, assim, com a diferença da subjectividade, tanto mais que no marco da regulação liberal essa igualdade é profundamente selectiva e deixa intocadas diferenças, sobretudo as da propriedade, mas também as da raça e do sexo que mais tarde vão ser os objectos centrais das lutas igualitárias.

Esta tensão entre uma subjectividade individual e individualista e uma cidadania directa ou indirectamente reguladora e estatizante percorre toda a modernidade. Sob diversas formas e com diferentes consequências, ela está, na raiz do movimento socialista, do pessimismo cultural, de Max Weber, da morte do sujeito em Nietzsche, do pós-perspectivismo do construtivismo russo e da desconstrução cubista e, mais recentemente, na raiz das geneologias de Foucault e da reivindicação feminista de uma forma de igualdade sem mesmidade, compatível com a afirmação da diferença original da humanidade entre masculino e feminino. Trata-se, pois, de uma tensão radical que, em meu entender e conforme defenderei adiante, só é susceptível de superação no caso de a relação entre a

subjectividade e a cidadania ocorrer no marco da emancipação e não, como até aqui, no marco da regulação

Subjectividade e cidadania no marxismo

A alternativa marxista, formulada ainda no período do capitalismo liberal mas com uma eficácia que se prolonga por todo o período do capitalismo organizado e mesmo, mais matizada, até ao período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos (ou se encontram os países centrais), merece uma referência especial. Como referi no quarto capítulo, o período do capitalismo liberal é aquele em que se manifesta de forma brutal a liquidação do potencial emancipatório da modernidade pela via dupla da hegemonização da racionalidade técnico-científica, no seguimento da segunda revolução industrial, e da hipertrofia do princípio do mercado em detrimento do princípio do Estado e com o «esquecimento» total do princípio da comunidade rousseauiana. Mas a verdade é que é também neste período que se forjam as mais brilhantes construções emancipatórias da modernidade, sejam elas os movimentos socialistas, os movimentos anarquistas, o mutualismo e o cooperativismo operários ou, enfim, o marxismo. É, pois, um período de contradições explosivas entre regulação e emancipação, e a expressão mais lídima de tais contradições é sem dúvida o marxismo, pelo que ele foi na obra e no tempo de Marx e pelo que foi feito dele pelos Bolcheviques e a Terceira Internacional até ao colapso recente dos regimes do Leste Europeu.

É conhecida a crítica de Marx à democracia liberal e portanto às ideias de subjectividade e de cidadania que a constituem. Porque a organização social da produção determina a organização política e cultural, a separação entre a igualdade política e a desigualdade económica operada pelo capitalismo é pouco mais que ilusória. Porque o ser social determina a consciência, a autonomia e a liberdade atribuídas à subjectividade individual no capitalismo são ilusões necessárias para a reprodução das relações capitalistas. Ao declarar não-políticas as distinções de nascimento, classe social, educação e ocupação, o Estado capitalista permite que elas operem livremente na sociedade, intocadas pelo princípio da igualdade da cidadania política que, por essa razão, é meramente formal (Marx [1843], 1975:219). É também sabido que a posição de Marx a respeito da democracia é, apesar disto, complexa, que admite a possibilidade da conquista do socialismo por via eleitoral, que salienta a eficácia das lutas democráticas do operariado inglês na redução do horário de trabalho e que, se teve algum modelo de democracia, ele foi certamente o da democracia participativa que subjaz ao princípio da comunidade rousseauiana.

Nada disto, porém, é muito relevante para a argumentação deste capítulo. O que me interessa realçar é que, para criticar radicalmente a democracia liberal, Marx contrapõe ao sujeito monumental que é o Estado liberal um outro sujeito monumental, a classe operária. A classe operária é uma subjectividade colectiva, capaz de autoconsciência (a classe-para-si), que subsume em si as subjectividades individuais dos produtores directos. Tal como em Hegel a burocracia é a classe universal e a autoconsciência do Estado moderno, a

Acontece, porém, que, do ponto de vista das relações entre as particularidades únicas das subjectividades individuais e a abstracção e universalidade das categorias da sociedade política, a eficácia subjectiva da classe operária e, ao nível da emancipação, semelhante à da cidadania liberal, ao nível da regulação. Ou seja, a subjectividade colectiva da classe tende igualmente a reduzir à equivalência e à indiferença as especificidades e as diferenças que fundam a personalidade, a autonomia e a liberdade dos sujeitos individuais. Marx reconheceu isso mesmo mas pensou que tinha a evolução histórica do capitalismo do seu lado. O desenvolvimento das forças produtivas conduziria à proletarianização da esmagadora maioria da população e à homogeneização total do trabalho, da vida e, portanto, da consciência dos trabalhadores. O conceito de classe visava precisamente contrapor à homogeneização reguladora do capitalismo a homogeneização emancipadora da subjectividade colectiva dos produtores directos.

Sabemos hoje que o capitalismo não proletarianizou as populações nos termos previstos por Marx e que, em vez de homogeneizar globalmente os trabalhadores, se alimentou das diferenças existentes ou, quando as destruiu, criou outras em seu lugar. Mas a verdade é que, mesmo que se tivessem cumprido todas as previsões de Marx, restaria sempre a irreduzibilidade da subjectividade individual à subjectividade colectiva e consequentemente faltariam sempre à teoria marxista as instâncias de mediação entre ambas.

Com Lenine e no seguimento lógico de Marx, a classe operária dá origem a um outro sujeito monumental, o partido operário. Se, nos termos em que foi formulada, a subjectividade colectiva da classe tendeu a destruir a subjectividade individual dos seus membros, a titularidade política do partido, nos termos em que foi formulada, tendeu a destruir a titularidade política individual da cidadania. Isto significa que a tensão acima referida entre subjectividade individual e cidadania foi falsamente resolvida pela destruição de ambas. Em vez de superações, supressões; em vez de mediações, que só podiam ser buscadas no princípio rousseauiano da comunidade, o recurso exclusivo a sujeitos monumentais afins do único sujeito monumental já historicamente constituído, o Estado. Não admira, pois, que o modelo marxista-leninista viesse a redundar numa hipertrofia total do princípio do Estado. Se o liberalismo capitalista pretendeu expurgar a subjectividade e a cidadania do seu potencial emancipatório – com o consequente excesso de regulação, simbolizado, nos países centrais, na democracia de massas – o marxismo, ao contrário, procurou construir a emancipação à custa da subjectividade e da cidadania e, com isso, arriscou-se a sufragar o despotismo, o que veio de facto a acontecer. Se é verdade que o leninismo não é um desvio espúrio do marxismo, não é, contudo, menos verdade que o marxismo caucionou modelos de transformação socialista que procuraram compatibilizar emancipação com subjectividade e cidadania, das posições de Kautsky à de Bernstein, das posições dos austro-marxistas (os grandes esquecidos) às dos eurocomunistas, o que afinal abona em favor da complexidade das posições de Marx.

No segundo capítulo procedi a um balanço geral da proposta de Marx. Agora pretendo apenas relevar alguns dos méritos dela para a discussão que se segue. Em primeiro lugar, a crítica marxista da democracia liberal é basicamente correcta, ainda que a alternativa que lhe propõe não o seja. Em segundo lugar, ao afirmar o primado das relações sociais

processos de naturalização e de identificação do social de que se limitam os excessos de regulação em que se veio a traduzir a modernidade nas sociedades capitalistas. Em terceiro lugar, Marx estabelece, na tradição hegeliana, que não há subjectividade sem antagonismo e que o conceito de classe social é o articulador nuclear do antagonismo nas sociedades capitalistas, ainda que, paradoxalmente, e ao contrário de Marx, possa não ser o articulador nuclear da superação desse antagonismo. Neste domínio, o erro de Marx foi pensar que o capitalismo, por via do desenvolvimento tecnológico das forças produtivas, possibilitaria ou mesmo tornaria necessária a transição para o socialismo. Como se veio a verificar, entregue a si próprio, o capitalismo não transita para nada senão para mais capitalismo. A equação automática entre progresso tecnológico e progresso social desradicaliza a proposta emancipadora de Marx e torna-a, de facto, perversamente gémea da regulação capitalista.

A emergência da cidadania social

O segundo período do capitalismo nos países centrais, o capitalismo organizado, caracteriza-se pela passagem da cidadania cívica e política para o que foi designado por «cidadania social», isto é, a conquista de significativos direitos sociais, no domínio das relações de trabalho, da segurança social, da saúde, da educação e da habitação por parte das classes trabalhadoras das sociedades centrais e, de um modo muito menos característico e intenso, por parte de alguns sectores das classes trabalhadoras em alguns países periféricos e semiperiféricos. Melhor que ninguém, T. H. Marshall caracterizou este processo em *Citizenship and Social Class* publicado pela primeira vez em 1950.

Segundo Marshall, na linha da tradição liberal, a cidadania é o conteúdo da pertença igualitária a uma dada comunidade política e afere-se pelos direitos e deveres que o constituem e pelas instituições a que dá azo para ser social e politicamente eficaz. A cidadania não é, por isso, monolítica; é constituída por diferentes tipos de direitos e instituições; é produto de histórias sociais diferenciadas protagonizadas por grupos sociais diferentes. Os direitos cívicos correspondem ao primeiro momento do desenvolvimento da cidadania: são os mais universais em termos da base social que atingem e apoiam-se nas instituições do direito moderno e do sistema judicial que o aplica. Os direitos políticos são mais tardios e de universalização mais difícil e traduzem-se institucionalmente nos parlamentos, nos sistemas eleitorais e nos sistemas políticos em geral. Por último, os direitos sociais só se desenvolvem no nosso século e, com plenitude, só depois da Segunda Guerra Mundial; têm como referência social as classes trabalhadoras e são aplicados através de múltiplas instituições que, no conjunto, constituem o Estado-Providência.

Um dos principais méritos da análise de Marshall consiste na articulação que opera entre cidadania e classe social e nas consequências que dela retira para caracterizar as relações tensionais entre cidadania e capitalismo. Transferida para o quadro analítico que aqui proponho, essa articulação significa que no período do capitalismo liberal a cidadania civil e política, enquanto parte integrante do princípio do Estado, não só não colidiu com o princípio do mercado como possibilitou o desenvolvimento hipertrofiado deste. Ao

contrário, no período do capitalismo organizado, a cidadania social, porque se ancorou socialmente nos interesses das classes trabalhadoras e porque serviu estes em grande medida através de transferências de pagamentos, colidiu significativamente com o princípio do mercado, conduzindo a uma relação mais equilibrada entre o princípio do Estado e o princípio do mercado e, com ela, a uma nova estrutura da exploração capitalista, precisamente o capitalismo organizado.

Este maior equilíbrio entre Estado e mercado foi obtido por pressão do princípio da comunidade enquanto campo e lógica das lutas sociais de classe que estiveram na base da conquista dos direitos sociais. A comunidade assenta na obrigação política horizontal entre indivíduos ou grupos sociais e na solidariedade que dela decorre, uma solidariedade participativa e concreta, isto é, socialmente contextualizada. Ora a classe operária foi precisamente o motor e o conteúdo desse contexto social e a articuladora da obrigação política que se traduziu nas múltiplas formas organizativas da solidariedade operária, dos partidos operários e dos sindicatos às cooperativas, aos clubes operários, à cultura operária, etc., etc.

Se a classe operária não foi o sujeito monumental da emancipação pós-capitalista, foi sem dúvida o agente das transformações progressistas (emancipatorias, neste sentido) no interior do capitalismo. Embora seja ainda hoje debatível em que medida a cidadania social é uma conquista do movimento operário ou uma concessão do Estado capitalista⁴, não parece restar dúvida de que, pelo menos, sem as lutas sociais do movimento operário, tais concessões não seriam feitas. Mesmo que, com Brian Turner, não se deva esquecer a contribuição de outros factores para a expansão e o aprofundamento da cidadania social, como a guerra e as migrações.

Para a compreensão do tempo presente é, no entanto, importante ter em conta que as lutas operárias pela cidadania social tiveram lugar no marco da democracia liberal e que por isso a obrigação política horizontal do princípio da comunidade só foi eficaz na medida em que se submeteu à obrigação política vertical entre cidadão e Estado. A concessão dos direitos sociais e das instituições que os distribuíram socialmente são expressão da expansão e do aprofundamento dessa obrigação política. Politicamente, este processo significou a integração política das classes trabalhadoras no Estado capitalista e, portanto, o aprofundamento da regulação em detrimento da emancipação. Daí que as lutas pela cidadania social tenham culminado na maior legitimação do Estado capitalista. Daí que o capitalismo se tenha transformado profundamente para, no «fim» do processo da sua transformação, estar mais hegemónico do que nunca.

Em face disto, não surpreende que neste período se tenha agravado a tensão entre subjectividade e cidadania. Por um lado, o alargamento da cidadania abriu novos horizontes ao desenvolvimento da subjectividade. A segurança da existência quotidiana propiciada pelos direitos sociais tornou possíveis vivências de autonomia e de liberdade, de promoção educacional e de programação das trajectórias familiares que até então tinham estado vedadas às classes trabalhadoras. Mas, por outro lado, os direitos sociais e as instituições estatais a que eles deram azo foram partes integrantes de um desenvolvimento societal

4. Cf. por exemplo, o debate entre Turner (1986), que privilegia o papel das lutas sociais na criação da cidadania social, e Barbalet (1988), que dá mais atenção ao papel do Estado.

que aumentou o peso burocrático: a vigilância controladora sobre os indivíduos; sujeitou estes mais do que nunca às rotinas da produção e do consumo; criou um espaço urbano desagregador e atomizante, destruidor das solidariedades das redes sociais de interconhecimento e de entreajuda; promoveu uma cultura mediática e uma indústria de tempos livres que transformou o lazer num gozo programado, passivo e heterónimo, muito semelhante ao trabalho. Enfim, um modelo de desenvolvimento que transformou a subjectividade num processo de individuação e numeração burocráticas e subordinou a *Lebenswelt* às exigências de uma razão tecnológica que converteu o sujeito em objecto de si próprio.

Subjectividade e cidadania em Marcuse e Foucault

A relação entre a hipertrofia da cidadania estatizante e consumista e o definhamento da subjectividade foi denunciada pela primeira vez por Marcuse (outro grande esquecido). Inspirado em Heidegger e Freud, Marcuse historiciza o marxismo à luz das realidades do capitalismo avançado (Marcuse, 1964; 1966; 1969). A integração política social e cultural do operariado na reprodução do capitalismo torna inviável qualquer processo de emancipação de base classista. A emancipação a conquistar é a do indivíduo e da sua subjectividade. A solução proposta por Marcuse, a da emancipação pelo *Eros*, é pouco convincente, sobretudo porque se propõe sustentar uma negatividade pós-social (e pós-capitalista) por via de uma regressão naturalista ao pré-social, mas a sua crítica do capitalismo avançado não cessou de ganhar actualidade desde que foi elaborada, a partir dos anos quarenta e cinquenta. Nos termos dela, a razão tecnológica que preside ao desenvolvimento do capitalismo conduz inelutavelmente ao sacrifício da subjectividade individual na medida em que é incapaz de satisfazer todas as necessidades psíquicas e somáticas do indivíduo e de desenvolver em pleno as capacidades emocionais deste. Por isso, a docilidade e a passividade dos indivíduos e, sobretudo, dos trabalhadores são obtidas através das formas repressivas de felicidade «oferecidas» à esmagadora maioria da população por via do consumo compulsivo de mercadorias.

Apesar de importante e a precisar de reapreciação nos anos noventa, a teoria crítica de Marcuse é menos consistente do que a que veio a formular mais tarde Foucault, sobretudo no que respeita ao desenvolvimento antinómico da subjectividade e da cidadania no capitalismo (Foucault, 1975; 1976; 1980). Melhor que ninguém, Foucault analisou o processo histórico do desenvolvimento da cidadania em detrimento do da subjectividade, para nos permitir a conclusão de que cidadania sem subjectividade conduz à normalização, ou seja, à forma moderna de dominação cuja eficácia reside na identificação dos sujeitos com os poderes-saberes que neles (mais do que sobre eles) são exercidos. Trata-se de um processo totalizante de que as ciências humanas são peça central e que opera por múltiplos fraccionamentos da subjectividade (na família, na escola, no hospital, nas profissões, na prisão) para depois ser reconstituída, com base neles, a unidade do indivíduo identificado com as exigências da dominação disciplinar, as quais, por isso, nada impõem.

Concordando com muito da crítica de Foucault, não partilho da radicalidade da conclusão a que ele chega. Para Foucault, não há tensão entre cidadania e subjectividade

porque a cidadania, na medida em que consistiu na institucionalização das disciplinas, criou a subjectividade à sua imagem e semelhança. A subjectividade é a face individual do processo de normalização e não tem existência fora desse processo. O sujeito e o cidadão são produtos manufacturados pelos poderes-saberes das disciplinas. É com base nesta ideia que Foucault se recusa a atribuir ao Estado um lugar central no processo histórico de dominação moderna. De facto, segundo ele, o poder jurídico-político sediado no Estado e nas instituições não tem cessado de perder importância em favor do poder disciplinar. A cidadania é, pois, para Foucault, um artefacto deste poder mais do que do conjunto dos direitos cívicos, políticos, e sociais concedidos pelo Estado ou a ele conquistados.

Em meu entender, o processo histórico da cidadania e o processo histórico da subjectividade são autónomos ainda que, como tenho vindo a defender, intimamente relacionados. O capitalismo tem sabido conviver com diferentes soluções em cada um destes processos e as que consistiram na maior amplitude dada à cidadania política e social não são certamente as piores para o desenvolvimento da subjectividade. Uma das reivindicações centrais do feminismo radical, a de que a esfera pessoal é política, não é, nas condições actuais, susceptível de satisfação senão através da repolitização dessa esfera com base em estratégias de cidadania.

Acresce que, do ponto de vista da emancipação, é possível pensar em novas formas de cidadania (colectivas e não individuais; menos assentes em direitos e deveres do que em formas e critérios de participação), não-liberais e não-estatizantes, em que seja possível uma relação mais equilibrada com a subjectividade. Mesmo assim, estas novas formas de cidadania não nos devem fazer esquecer que o Estado ocupa uma posição central (porque exterior) na configuração das relações sociais de produção capitalista e que essa posição, ao contrário do que afirma Foucault, tem vindo a fortalecer-se com o desenvolvimento do capitalismo. A tendência foucaultiana para homogeneizar as diferentes formas de poder sob o conceito-chave do poder disciplinar, para se furtar à formulação de critérios que permitam hierarquizá-los e para ver em todas as tentativas de resistência a emergência insidiosa de novos poderes contra os quais é preciso organizar novas resistências, acaba por conduzir a uma concepção panóptica do panóptico benthamiano, ou seja, a uma concepção da opressão onde não é possível pensar a emancipação.

A crise da cidadania social

No final dos anos sessenta, nos países centrais, o processo histórico do desenvolvimento da cidadania social sofre uma transformação cuja verdadeira dimensão só veio a revelar-se na década seguinte. Dois fenómenos marcam essa transformação: a crise do Estado-Providência e o movimento estudantil.

Não é este o lugar para tratar detalhadamente nenhum destes fenómenos⁵¹. Basta reter, para o que aqui nos interessa, que a *crise do Estado-Providência* assenta basicamente na crise do regime de acumulação consolidado no pós-guerra, o «regime fordista»,

5. Quanto à crise do Estado-Providência cf. Santos (1990:193 e ss.)

como é hoje conhecido. Este regime de acumulação caracteriza-se por uma organização taylorista da produção (total separação entre concepção e execução no processo de trabalho) acoplada à integração maciça dos trabalhadores na sociedade de consumo através de uma certa indexação dos aumentos de salários aos ganhos de produtividade. Esta partilha dos ganhos da produtividade é obtida por duas vias fundamentais: pelos aumentos dos salários directos e pela criação e expansão de salários indirectos, ou seja, os benefícios sociais em que se traduz a cidadania social e, em última instância, o Estado-Providência.

Como referi, a classe operária, através dos sindicatos e partidos operários, teve um papel central na configuração deste compromisso, também conhecido por compromisso social-democrático para dar conta que as transformações socializantes do capitalismo neste período (o «capitalismo organizado») foram obtidas à custa da transformação socialista da sociedade, reivindicada no início deste segundo período do capitalismo como a grande meta do movimento operário. Reside nisto verdadeiramente a integração social e política do operariado no capitalismo, um processo lento de desradicalização das reivindicações operárias obtido em grande medida através da crescente participação das organizações operárias na concertação social, nas políticas de rendimentos e preços e mesmo na gestão das empresas, um processo cuja dimensão política é hoje conhecida por neocorporativismo.

A crise do regime fordista e das instituições sociais e políticas em que ele se traduziu assentou, em primeira linha, numa dupla crise de natureza económico-política, na crise de rentabilidade do capital perante a relação produtividade-salários e a relação salários directos-salários indirectos, e na crise da regulação nacional, que geria eficazmente até então essas relações, perante a internacionalização dos mercados e a transnacionalização da produção. Como esta regulação estava centrada no Estado nacional, a sua crise foi também a crise do Estado nacional perante a globalização da economia e as instituições que se desenvolveram com ela (as empresas multinacionais, o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial).

Mas a crise do fordismo ou do capitalismo organizado teve também uma dimensão cultural ou político-cultural e, em meu entender, a reavaliação e a revalidação desta dimensão é de crucial importância para definir as alternativas emancipatórias dos anos noventa. A crise é, em parte, a revolta da subjectividade contra a cidadania, da subjectividade pessoal e solidária contra a cidadania atomizante e estatizante. O compromisso social-democrático amarrado de tal modo os trabalhadores e a população em geral à obsessão e às rotinas da produção e do consumo que não deixou nenhum espaço para o exercício da autonomia e da criatividade, com as manifestações daí decorrentes, desde o absentismo laboral à psiquiatrização do quotidiano. Por outro lado, a cidadania social e o seu Estado-Providência transformaram a solidariedade social numa prestação abstracta de serviços burocráticos benevolmente repressivos, concebidos para dar resposta à crescente atomização da vida social mas, de facto, alimentando-se dela e reproduzindo-a de modo alargado. Por último, o compromisso social-democrático, já de si assente numa concepção restrita (liberal) do político, acabou, apesar das aparências em sentido contrário, por reduzir ainda mais o campo político. A diferença qualitativa entre as diferentes opções políticas em presença foi reduzida até quase à irrelevância. A representação

democrática perdeu o contacto com os anseios e as necessidades da população representada e fez-se refém dos interesses corporativos poderosos. Com isto, os cidadãos alhearam-se da representação sem, no entanto, terem desenvolvido novas formas de participação política, exercitáveis em áreas políticas novas e mais amplas. As organizações políticas do operariado, longe de serem vítimas deste processo, foram um dos seus artífices principais, não admirando, pois, que as suas energias emancipatórias tenham sido desviadas para a gestão zelosa do capitalismo, por mais transformado que este tenha saído dessa gestão.

Como sabemos, o movimento estudantil dos anos sessenta foi o grande articulador da crise político-cultural do fordismo e a presença nele, bem visível, de resto, da crítica marcusiana é expressão da radicalidade da confrontação que protagonizava⁽⁶⁾. São três as facetas principais dessa confrontação. Em primeiro lugar, opõe ao produtivismo e ao consumismo uma ideologia antiprodutivista e pós-materialista. Em segundo lugar, identifica as múltiplas opressões do quotidiano, tanto ao nível da produção (trabalho alienado), como da reprodução social (família burguesa, autoritarismo da educação, monotonia do lazer, dependência burocrática) e propõe-se alargar a elas o debate e a participação políticas. Em terceiro lugar, declara o fim da hegemonia operária nas lutas pela emancipação social e legítima a criação de novos sujeitos sociais de base transclassista.

O triunfo ideológico da subjectividade sobre a cidadania teve obviamente os seus custos. O afã na busca de novas formas de cidadania não hostis à subjectividade levou a negligenciar quase totalmente a única forma de cidadania historicamente constituída, a cidadania de origem liberal. Esta negligência revelou-se fatal para o movimento estudantil, enquanto movimento organizado, e está talvez na origem da facilidade relativa com que foi desarmado. No entanto, dialecticamente, esse desarme organizacional facilitou a expansão capilar da nova cultura política instituída pelo movimento estudantil, e sem esta não é possível entender os novos movimentos sociais dos anos setenta e dos anos oitenta nem será possível entender os dos anos noventa. Aliás, a herança não reside apenas na cultura política, reside também nas formas organizativas e na base social destas. A partir daí os partidos e os sindicatos tiveram de confrontar-se permanentemente com as formas organizativas dos novos movimentos sociais, tal como a partir daí o complexo marshalliano cidadania social-classe social não mais se pode repor como anteriormente.

As duas últimas décadas: experimentação e contradição

As duas últimas décadas foram, mais do que quaisquer outras, décadas experimentais. Por um lado, foi um período em que o capital começou a definir uma resposta aos desafios dos anos sessenta. Trata-se de uma resposta que tem lugar ao nível do sistema mundial no seu todo e que, de facto, assenta mais do que nunca na conversão do «sistema mundial» em espaço global de acumulação. O perfil geral desta resposta é conhecido, mas o seu alcance está ainda por definir. Por exemplo, o Estado-Providência sofreu e está

6. Sobre o impacto global do movimento estudantil, cf. Wallerstein (1989: 431).

a sofrer profundas alterações nos países centrais, mas não tão profundas que nos permita falar do seu colapso próximo ou da sua substituição próxima por uma outra forma política qualitativamente diferente. Por outro lado, as duas últimas décadas foram anos de grande experimentação social, de formulação de alternativas mais ou menos radicais ao modelo de desenvolvimento económico e social do capitalismo e de afirmação política de novos sujeitos sociais, bem simbolizada nos novos movimentos sociais, sobretudo nos países centrais, e nos movimentos populares em toda a América Latina. É discutível se estes movimentos estão hoje numa fase de expansão ou numa fase de recessão, mas, qualquer que seja o caso, o seu possível impacto social, tal como anteriormente o do movimento estudantil, é ainda difícil de determinar.

Por último, a última década testemunhou o colapso das sociedades comunistas do Leste Europeu, um processo cujo desenvolvimento é difícil de prever. Ao contrário do que se passa com os novos movimentos sociais, este processo significa, pelo menos na aparência, a revalidação do modelo capitalista de desenvolvimento económico e social e a sua afirmação como o único modelo viável da modernidade. Mas também neste caso é ainda cedo para conhecer o tipo de formações sociais que está na prática a emergir dolorosamente no Leste Europeu e qual o seu impacto na Europa e no mundo. Por todas estas razões, parece correcto afirmar que as duas últimas décadas são décadas experimentais e que os anos noventa darão testemunho das diferentes linhas de transformação social por elas apontadas. Referir-me-ei brevemente às respostas do capital e às alternativas propostas pelos novos movimentos sociais.

As respostas do capital: difusão social da produção e isolamento político do trabalho

Os últimos vinte anos foram muito ricos em soluções capitalistas novas para responder eficazmente aos desafios dos anos 60. É possível agrupar essas soluções em dois grandes conjuntos: a difusão social da produção e o isolamento político das classes trabalhadoras enquanto classes produtoras.

A *difusão social da produção* assume várias formas. É, antes de mais, a descentralização da produção através da transnacionalização da produção (a «fábrica difusa»), a fragmentação geográfica e social do processo de trabalho, com a transferência para a periferia do sistema mundial das fases produtivas mais trabalho-intensivas, do que resultou uma certa desindustrialização dos países centrais e a industrialização ou re-industrialização dos países periféricos. Este processo, para além de permitir uma ampliação sem precedentes do mercado de trabalho, permitiu também a sua segmentação e dualização, dando origem à heterogeneização da relação salarial e à concorrência entre mercados de trabalho locais, regionais e nacionais em luta pelas condições e oportunidades de investimento. A condução deste processo pelas empresas multinacionais – os grandes agentes da reestruturação – possibilitou a despolitização e até naturalização dos novos imperativos da produção. As guerras económicas deixaram de ter lugar entre Estados nacionais para passarem a ter lugar entre blocos ou entre devedores nacionais e credores internacionais. Os Estados nacionais, sobretudo os periféricos e semiperiféricos, foram sendo postos na

posição de ter de competir entre si pelas contrapartidas, quase sempre leoninas, susceptíveis de atrair o investimento das empresas multinacionais. A despolitização das opções neste domínio – o único nacionalismo possível é o da luta pelas condições de desnacionalização da regulação económica e social – envolve também a sua naturalização, ou seja, a ideia de que as opções optam entre muito pouco, dado que os imperativos multinacionais são categóricos, pertencem à natureza própria da acumulação neste período e nenhuma economia nacional pode ter a veleidade de se furtar a ela e ficar de fora. A única marginalização tolerável é a que ocorre dentro do sistema.

Para além da fragmentação e globalização da produção e da despolitização e da naturalização dos imperativos económicos, a difusão social da produção tem ainda um terceiro aspecto, mais complexo mas talvez de maior importância no futuro próximo: a crescente confusão ou indiferenciação entre produção e reprodução. Este é um fenómeno complexo porque nalgumas das suas vertentes corresponde, na aparência pelo menos, a algumas das reivindicações do movimento estudantil dos anos sessenta e mesmo dos novos movimentos sociais dos anos setenta e oitenta.

As lutas pela cidadania social no segundo período (capitalismo organizado) tiveram por objectivo explícito vincar que entre produção e reprodução havia uma conexão económica íntima mas que, para além dela, a desconexão era total. Aliás, mais especificamente, a ideia era que só a conexão económica tornava possível a desconexão a todos os outros níveis. A conexão económica residia em que a partilha nos ganhos de produtividade, os salários indirectos e o Estado-Providência deveriam garantir por si a reprodução social (a alimentação, o vestuário, a habitação, a educação, a saúde, a segurança social, os transportes, o lazer, etc., etc.). Esta conexão permitia aos trabalhadores planear a sua reprodução social e a da sua família em total liberdade e segurança, sem qualquer sujeição aos ciclos económicos, ou às exigências empresariais.

Embora este objectivo tenha sido obtido durante algum tempo por largos sectores das classes trabalhadoras dos países centrais, foi precisamente contra ele que se insurgiu o movimento estudantil. Segundo este, o objectivo foi falsamente atingido, uma vez que, como já referi, os ganhos em cidadania se converteram em perdas de subjectividade. A conexão económica, longe de criar autêntica autonomia e liberdade, criou dependência em relação ao Estado burocrático e às rotinas do consumo (agravadas pela generalização do crédito ao consumo). Nestes termos, a produção e a reprodução mantiveram-se materialmente distintas mas passaram a ser simbolicamente isomórficas. A submissão real ao capital no espaço da produção foi secundada pela submissão formal no espaço da reprodução social. Em convergência com isto, o movimento feminista das duas últimas décadas veio salientar a dimensão do trabalho (o trabalho doméstico) e, portanto, a dimensão produtiva da reprodução social, até então submersa na distinção entre produção e reprodução e na conexão meramente económica entre elas. Com isto, a categoria do trabalho transbordou da categoria de classe social.

A reestruturação do capital neste período aproveitou-se, de algum modo, desta crítica para alterar, em seu favor, a relação entre produção e reprodução social. Por um lado, com os cortes no orçamento social do Estado-Providência e com a indexação entre produtividade e salário, procurou eliminar ou, pelo menos, atenuar a conexão económica.

Por outro lado, através da difusão social da produção, procurou aprofundar outras conexões entre produção e reprodução. Por exemplo, a fragmentação dos processos produtivos possibilitou a generalização do trabalho ao domicílio (quase sempre feminino) e este transformou o espaço doméstico de muitas famílias trabalhadoras num campo de trabalho onde a produção e a reprodução convivem até à quase indiferenciação. Por outro lado, a generalização das formas de pluriactividade tornou mais complexa e difícil a distinção entre tempo vital e tempo de trabalho e o mesmo sucedeu através da degradação da segurança social, que tornou mais problemática a fase pós-produtiva da vida. Acresce que, em muitas profissões ou ocupações, o corpo (a aparência corporal, o visual, o vigor físico, o vestuário, a maquilhagem) passou a ser a segunda força produtiva do trabalhador ao lado da força de trabalho propriamente dita.

Nessas situações, parte do tempo vital da reprodução é de facto um segundo turno do trabalho produtivo, ocupado em *jogging*, ginástica, massagens, musculação, etc. Este segundo turno de trabalho produtivo tende mesmo a aumentar com a diminuição do tempo de trabalho assalariado ou de primeiro turno. Neste contexto de indiferenciação progressiva entre produção e reprodução, deve ser feita uma referência aos códigos de conduta elaborados pelas empresas (quase sempre multinacionais) para serem seguidos pelos seus empregados fora do tempo de trabalho e onde se impõem os lugares de lazer a frequentar ou a evitar, o tipo de relações pessoais a privilegiar ou a recusar, as formas de comportamento recomendáveis ou condenáveis, o vestuário a usar, etc. A «lealdade à empresa durante 24 horas» é um slogan grotesco que, levado à risca, faz com que mesmo a ténue distinção entre submissão real e submissão formal desapareça.

A promiscuidade entre produção e reprodução social tira razão ao argumento de Habermas (1982) e de Offe (1987) segundo o qual as sociedades capitalistas passaram de um paradigma de trabalho para um paradigma de interacção. É verdade que o trabalho assalariado, enquanto unidade homogénea e autónoma do tempo vital, tem vindo a ser descaracterizado, mas, por outro lado, isso só tem sido possível na medida em que o tempo formalmente não produtivo tem adquirido características de tempo de trabalho assalariado ao ponto de se transformar na continuação deste sob outra forma. Tem, pois, razão Schwengel quando afirma que a sociedade contemporânea oscila entre a utopia do trabalho concreto e a experiência do «fim da sociedade do trabalho» (1988: 345).

O isolamento político das classes trabalhadoras na produção está obviamente ligado aos processos que acabei de descrever e constitui, de facto, a outra face da difusão social da produção. As várias dimensões da difusão social da produção contribuíram, cada uma a seu modo, para a transformação do operariado em mera força de trabalho. São particularmente importantes neste domínio as diferentes estratégias de flexibilização ou, melhor, de precarização da relação salarial que um pouco por toda a parte têm vindo a ser adoptadas: declínio dos contratos de trabalho por tempo indeterminado, substituídos por contratos a prazo e de trabalho temporário, pelo trabalho falsamente autónomo e pela subcontratação, pelo trabalho ao domicílio e pela feminização da força de trabalho (associada em geral a uma maior degradação da relação salarial). Todas estas formas de relação salarial visam sujeitar os ritmos da reprodução social aos ritmos da produção («há trabalho quando há encomendas»), um processo que podemos designar por regresso do capital

variável. A síndrome de insegurança que ele gera entre as famílias trabalhadoras e a concorrência que cria entre elas têm-se revelado poderosos instrumentos de neutralização política do movimento operário.

A coexistência de várias relações salariais e a segmentação dos mercados de trabalho têm vindo a produzir uma grande fragmentação e heterogeneização do operariado, o que torna mais difícil a macro-negociação colectiva e coloca as organizações sindicais numa posição de fraqueza estrutural, uma fraqueza agravada pelo abaixamento das taxas de sindicalização em quase todos os países. Para isso têm também contribuído as transformações operadas no próprio processo de trabalho: técnicas de enriquecimento do trabalho, as políticas de classificação e de qualificação, as alterações no controlo do processo de trabalho, a generalização do trabalho pago à peça e dos prémios de produtividade. No seu conjunto, estas transformações retiram sentido à unidade dos trabalhadores e promovem a integração individual e individualmente negociada dos trabalhadores na empresa. Por todas estas vias, a integração cada vez mais intensa dos trabalhadores na produção corre de par com a progressiva desintegração política do movimento operário. Isolados, os trabalhadores não são classe operária, são força de trabalho. Talvez isto explique em parte a pouca resistência ou a pouca eficácia da resistência das organizações sindicais perante o processo de degradação da relação salarial.

A degradação geral da relação salarial é, no entanto, apenas um aspecto do isolamento político das classes trabalhadoras. Outro aspecto não menos importante é a degradação dos salários indirectos e, consequentemente, das prestações e serviços do Estado-Providência. O retrocesso nas políticas sociais tem assumido várias formas: cortes nos programas sociais; esquemas de co-participação nos custos dos serviços prestados por parte dos utentes; privatização capitalista de certos sectores da providência estatal no domínio da saúde, da habitação, da educação, dos transportes e das pensões de reforma; transferência de serviços e prestações para o sector privado de solidariedade social mediante convénios com o Estado: mobilização da família e das redes de interconhecimento e de entreajuda – o que em geral podemos designar por sociedade-providência – para o desempenho de funções de segurança social até agora desempenhadas pelo Estado.

A difusão social da produção e o isolamento político das classes trabalhadoras nestas duas últimas décadas têm sido acompanhados no plano político-cultural por uma constelação ideológica em que se misturam o renascimento do mercado e da subjectividade como articuladores nucleares da prática social. A ideia de mercado e as que gravitam na sua órbita (autonomia, liberdade, iniciativa privada, concorrência, mérito, lucro) têm desempenhado um papel decisivo na desarticulação da rigidez da relação salarial herdada do período anterior e no desmantelamento relativo do Estado-Providência. Assistimos à colonização do princípio do Estado por parte do princípio do mercado, uma colonização que envolve por vezes a introdução da concorrência entre instituições do Estado na prestação de serviços a outras instituições do Estado como, por exemplo, a que, segundo a nova lei do Serviço Nacional de Saúde inglesa, deve ocorrer entre diferentes hospitais estatais na prestação de serviços hospitalares a esse Serviço. Trata-se de uma situação muito diferente da do período do capitalismo liberal, ainda que, também como ela, caracterizada pelo predomínio do princípio do mercado sobre o princípio do Estado. Diferente

porque, no período do capitalismo liberal, não foi necessário privatizar o sector social do Estado, apenas foi necessário não deixar que ele emergisse: diferente porque, no período do capitalismo desorganizado, o predomínio do princípio do mercado tem uma forte dimensão ideológica que ajuda a legitimar a relativa retirada do Estado da prestação da providência social, ao mesmo tempo que oculta o fortalecimento, aparentemente contraditório, da intervenção do Estado na área económica: a «protecção» e viabilização de empresas, os incentivos fiscais, o protecçãoismo, ou a cobertura de situações de falência técnica muitas vezes engendradas por meios fraudulentos, em suma, o «Estado-Providência das empresas». Por último, o predomínio do princípio do mercado é agora diferente porque, ao contrário do que sucedeu no período do capitalismo liberal, faz apelo ao princípio da comunidade e às ideias que ele envolve, como, por exemplo, as de participação, solidariedade e autogoverno, para obter a sua cumplicidade ideológica na legitimação da transferência dos serviços da providência social estatal para o sector privado não lucrativo.

Apesar de todas as diferenças, o regresso do princípio do mercado nos últimos vinte anos representa a revalidação social e política do ideário liberal e, consequentemente, a revalorização da subjectividade em detrimento da cidadania. Também neste domínio a resposta do capital aproveita e distorce sabiamente algumas das reivindicações dos movimentos contestatários dos últimos trinta anos. A aspiração de autonomia, criatividade e reflexividade é transmutada em privatismo, dessocialização e narcisismo, os quais, acoitados à vertigem produtivista, servem para integrar, como nunca, os indivíduos na compulsão consumista. Tal integração, longe de significar uma cedência materialista, é vivida como expressão de um novo idealismo, um idealismo objectístico. A natureza do consumo metamorfoseia-se. Para além de que alguns objectos de consumo não têm qualquer existência material (as imagens digitais, por exemplo), a retracção da produção em massa e a sua gradual substituição pela clientelização e personalização dos objectos transforma estes em características da personalidade de quem os usa e, nessa medida, os objectos transitam da esfera do ter para a esfera do ser⁷). O novo subjectivismo é objectístico e o culto dos objectos é o *ersatz* da intersubjectividade. Estas transformações são de tal modo profundas e arquetípicas que, para dar adequadamente conta delas, é necessário proceder a transformações também profundas e arquetípicas na teoria sociológica. Nas condições sociais dos anos noventa, o idealismo será provavelmente a forma mais consequente de materialismo.

Nesta nova configuração simbólica, a hipertrofia do princípio do mercado assinala um novo desequilíbrio entre regulação e emancipação. Desta vez, o excesso de regulação reside em que subjectividade sem cidadania conduz ao narcisismo e ao autismo.

Os novos movimentos sociais

Defendi acima que as duas últimas décadas foram experimentais. Foram também contraditórias. O facto de até agora não se ter estabilizado nos países centrais um novo modo

de regulação social em substituição do modo fordista tem levado a que as soluções experimentadas, além de empíricas (o *ad hocismo*) e instáveis (o *stop and go*, não só no domínio económico, como também nos domínios social e cultural), sejam contraditórias. Não admira, pois, que o excesso de regulação acabado de referir tenha convivido nos últimos vinte anos com movimentos emancipatórios poderosos, testemunhos de emergência de novos protagonistas num renovado espectro de inovação e transformação sociais. A contradição reside em que a hegemonia do mercado e seus atributos e exigências atingiu um nível tal de naturalização social que, embora o quotidiano seja impensável sem ele, não se lhe deve, por isso mesmo, qualquer lealdade cultural específica. É assim socialmente possível viver sem duplicidade e com igual intensidade a hegemonia do mercado e a luta contra ela. A concretização desta possibilidade depende de muitos factores. É, por exemplo, seguro dizer que a difusão social da produção contribuiu para desocultar novas formas de opressão e que o isolamento político do movimento operário facilitou a emergência de novos sujeitos sociais e de novas práticas de mobilização social.

A sociologia da década de oitenta foi dominada pela temática dos novos sujeitos sociais e dos novos movimentos sociais (NMSs). Mesmo aqueles que não partilham a posição de Touraine (1978), para quem o objecto da sociologia é o estudo dos movimentos sociais, reconhecem que a última década impôs esta temática com uma força sem precedentes, sendo apenas objecto de debate o elenco e a hierarquização das razões explicativas desse fenómeno. Trata-se, pois, de um tema sobre o qual se acumulou uma bibliografia imensa, tanto nos países centrais, como na América Latina, e que não cabe aqui rever⁸). Interessa apenas referi-lo brevemente na medida em que intersecta os dois pólos estruturantes do presente texto: a relação entre regulação e emancipação e a relação entre subjectividade e cidadania.

A identificação da intersecção dos novos movimentos sociais nesta dupla relação é tarefa difícil, quanto mais não seja porque é grande a diversidade destes movimentos e é debatível se essa diversidade pode ser reconduzível a um conceito ou a uma teoria sociológica únicos. Uma definição genérica como a que, por último, nos é proposta por Dalton e Kuechler — «um sector significativo da população que desenvolve e define interesses incompatíveis com a ordem política e social existente e que os prossegue por vias não institucionalizadas, invocando potencialmente o uso da força física ou da coerção» (Dalton e Kuechler, 1990: 227) — abrange realidades sociológicas tão diversas que o que destas se diz nela é afinal muito pouco. Se nos países centrais a enumeração dos novos movimentos sociais inclui tipicamente os movimentos ecológicos, feministas, pacifistas, antiracistas, de consumidores e de auto-ajuda, a enumeração na América Latina — onde também é corrente a designação de movimentos populares ou novos movimentos populares para diferenciar a sua base social da que é característica dos movimentos nos países centrais (a «nova classe média») — é bastante mais heterogénea. Tendo em vista o caso brasileiro, Scherer-Warren e Kriskche destacam a «parcela dos movimentos sociais urba-

7. Para além das análises de Baudrillard, consulte a reinterpretação das tecnologias da comunicação feita por Raulot (1988: 283 e ss.).

8. Entre a imensa bibliografia há que se destacam livros recentes importantes (três dos quais, colectâneas), dois centrados nos NMSs dos países centrais avançados (Scott, 1990; Dalton e Kuechler, 1990) e dois centrados nos NMSs da América Latina (Scherer-Warren e Kriskche, 1987; Laranjeira, 1990).

nos propriamente ditos, os CEBs (Comunidades Eclesiais de Base organizadas a partir de adeptos da Igreja Católica), o novo sindicalismo urbano e, mais recentemente, também rural, o movimento feminista, o movimento ecológico, o movimento pacifista em fase de organização, sectores do movimento de jovens e outros» (Scherer-Warren e Kriskche, 1987: 41). A enumeração de Kärner, para o conjunto da América Latina, e ainda mais heterogenea e inclui «o poderoso movimento operário democrático e popular surgido no Brasil, liderado por Luis Ignacio da Silva (Lula), e que logo derivou no Partido dos Trabalhadores; o Sandinismo, que surgiu na Nicarágua como um grande movimento social, de carácter pluriclassista e pluriideológico; as formas diferentes que assumem a luta popular no Peru, tanto ao nível dos bairros ('Pueblos Jóvenes') como ao nível regional (Frentes Regionais para a Defesa dos Interesses do Povo); as novas experiências de 'greves cívicas nacionais', com a participação de sindicatos, partidos políticos e organizações populares (grupos eclesiais de base, comitês de mulheres, grupos estudantis, culturais, etc.) no Equador, na Colômbia e no Peru; os movimentos de ocupações ilegais de terrenos em São Paulo; as invasões maciças de terras pelos camponeses do México e outros países; as tentativas de autogestão nas favelas das grandes cidades como Caracas, Lima e São Paulo; os comitês de defesa dos Direitos Humanos e as Associações de Familiares de Presos e Desaparecidos, sendo estas duas últimas iniciativas surgidas basicamente dos movimentos sociais» (Kärner, 1987: 26).

Estas enumerações são, em si mesmas, reveladoras da identidade tão-só parcial entre os movimentos sociais dos países centrais e da América Latina, um tema a que voltarei adiante. Por agora, servem-nos para identificar alguns dos factores novos que os movimentos sociais das duas últimas décadas vieram introduzir na relação regulação-emancipação e na relação subjectividade-cidadania e para mostrar que esses factores não estão presentes do mesmo modo em todos os NMSs em todas as regiões do globo.

A novidade maior dos NMSs reside em que constituem tanto uma crítica da regulação social capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como ela foi definida pelo marxismo. Ao identificar novas formas de opressão que extravasam das relações de produção e nem sequer são específicas delas, como sejam a guerra, a poluição, o machismo, o racismo ou o produtivismo, e ao advogar um novo paradigma social menos assente na riqueza e no bem-estar material do que na cultura e na qualidade de vida, os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade. Tais excessos atingem, não só o modo como se trabalha e produz, mas também o modo como se descansa e vive; a pobreza e as assimetrias das relações sociais são a outra face da alienação e do desequilíbrio interior dos indivíduos; e, finalmente, essas formas de opressão não atingem especificamente uma classe social e sim grupos sociais transclassistas ou mesmo a sociedade no seu todo.

Nestes termos, a denúncia de novas formas de opressão implica a denúncia das teorias e dos movimentos emancipatórios que as passaram em claro, que as negligenciaram, quando não pactuaram mesmo com elas. Implica, pois, a crítica do marxismo e do movimento operário tradicional, bem como a crítica do chamado «socialismo real». O que por estes é visto como factor de emancipação (o bem-estar material, o desenvolvimento tecnológico das forças produtivas) transforma-se nos NMSs em factor de regulação. Por

outro lado, porque as novas formas de opressão são reveladas discursivamente nos processos sociais onde se forja a identidade das vítimas, não há uma pré-constituição estrutural dos grupos e movimentos de emancipação, pelo que o movimento operário e a classe operária não têm uma posição privilegiada nos processos sociais de emancipação. Alias, o facto de o movimento operário dos países centrais ter estado muito envolvido na regulação social fordista do segundo período do desenvolvimento capitalista tende a fazer dele um travão, mais do que um motor de emancipação neste terceiro período. Por último, mesmo que as novas opressões não devam fazer perder de vista as velhas opressões, a luta contra elas não pode ser feita em nome de um futuro melhor numa sociedade a construir. Pelo contrário, a emancipação por que se luta visa transformar o quotidiano das vítimas da opressão aqui e agora e não num futuro longínquo. A emancipação ou começa hoje ou não começa nunca. Daí, que os NMSs, com a excepção parcial do movimento ecológico, não se mobilizem por responsabilidades intergeracionais.

As enumerações dos diferentes movimentos citadas acima mostram por si mesmas que esta nova relação entre regulação e emancipação sob o impacto dos NMSs é apenas manifestação de uma constelação político-cultural dominante, diversamente presente ou ausente nos diferentes movimentos concretos. O que a caracteriza verdadeiramente é um fenómeno aparentemente contraditório de globalização-localização, tanto ao nível da regulação, como ao nível da emancipação. A globalização ao nível da regulação é tornada possível pela crescente promiscuidade entre produção e reprodução social atrás assinada. Se o tempo vital e o tempo de trabalho produtivo se confundem cada vez mais, as relações sociais da produção descaracterizam-se enquanto campo privilegiado de dominação e hierarquização social e o relativo vazio simbólico assim criado é preenchido pelas relações sociais de reprodução social (na família e nos espaços públicos) e pelas relações sociais na produção (relações no processo de trabalho produtivo assalariado entre trabalhadores, homens e mulheres, brancos e pretos, jovens e adultos, católicos e protestantes, hindus e muçulmanos, xiitas e sunitas).

Qualquer destes dois últimos tipos de relações sociais tem vindo a adquirir crescente visibilidade social nos últimos vinte anos. Mas, contraditoriamente, este processo de visibilização social só é possível ancorado na lógica (que não na forma) e na historicidade da dominação própria das relações de produção. Ou seja, a difusão social da produção, ao mesmo tempo que conduz ao desprivilegiamento relativo da forma de dominação específica das relações de produção (a exploração através da extracção da mais-valia económica), possibilita que a lógica desta (extracção de mais-valia numa relação social que não tem por fim explícito tal extracção) se difunda socialmente em todos os sectores da vida social e, por esta via, se globalize. Quanto mais forte foi no passado a vivência social da dominação nas relações de produção, mais intensa será agora a sua difusão social. A mais-valia pode ser sexual, étnica, religiosa, etária, política, cultural; pode ter lugar no hábito (que não no acto) de consumo; pode ter lugar nas relações desiguais entre grupos de pressão, partidos ou movimentos políticos que decidem o armamento e o desarmamento, a guerra e a paz; pode ainda ter lugar nas relações sociais de destruição entre a sociedade e a natureza, ou na litor, entre os recursos ditos «humanos» e os recursos ditos «naturais» da sociedade.

Sem querer entrar no debate sobre a continuidade ou a ruptura entre os velhos e os novos movimentos sociais⁹⁾, parece-me irrecusável que, sem a experiência histórica da dominação na esfera da produção, não seria hoje social e culturalmente possível pensar a reprodução social em termos de relações de dominação. E a verdade é que os países com fortes NMSs tendem a ser países onde foram e, quiçá, ainda são fortes os velhos movimentos sociais. É por isso também que, no domínio dos NMSs, a América Latina sobressai destacadamente do resto dos países periféricos e semiperiféricos.

O processo de globalização no campo da regulação é também um processo de localização. A razão está em que, enquanto formas de intersubjectividade, as relações sociais de reprodução e as relações sociais na produção são muito mais concretas e imediatas que as relações sociais de produção. Enquanto estas últimas se podem esconder e abstractizar facilmente atrás de máquinas, ritmos de produção, normas de fabrico, regulamentos de fábrica, aquelas não são senão vivências de relações entre pessoas, entre grupos, entre pessoas ou grupos e o ar, os rios, as florestas ou os animais, entre a vida e a morte. É certo que também aqui há mediações abstractizantes, sejam elas as leis, os costumes, a religião, o discurso político, a publicidade ou a ideia de progresso, mas quase nunca dispensam, quer a relação face-a-face entre opressor e oprimido, quer a relação face-a-face entre a vítima e a causa da sua vitimização. Daí que o quotidiano – que é, por excelência, o mundo da intersubjectividade – seja a dimensão espaço-temporal da vivência dos excessos de regulação e das opressões concretas em que eles se desdobram.

Ao nível da emancipação, ocorre também um fenómeno correspondente de globalização-localização. Uma vez libertada do encaixe estrutural que lhe conferiam as relações sociais de produção – o Estado capitalista e o movimento operário – a tarefa de desocultação das opressões e da luta contra elas é potencialmente uma tarefa sem fim, sem um sujeito social especificamente titular dela e sem lógica de cumulatividade que permita distinguir entre táctica e estratégia. Os valores, a cultura e a qualidade de vida em nome dos quais se luta são, por si mesmos, maximalistas e globalizantes, insusceptíveis de finalização, e pouco inclinados para a negociação e o pragmatismo. Por outro lado, se nalguns movimentos é discernível um interesse específico de um grupo social (as mulheres, as minorias étnicas, os favelados, os jovens), noutros, o interesse é colectivo e o sujeito social que os titula é potencialmente a humanidade no seu todo (movimento ecológico, movimento pacifista). Por último, a luta emancipatória, sendo maximalista, dispõe de uma temporalidade absorvente que compromete em cada momento todos os fins e todos os meios, sendo difícil o planeamento e a cumulatividade e mais provável a descontinuidade. Porque os momentos são «locais» de tempo e de espaço, a fixação momentânea da globalidade da luta é também uma fixação localizada e é por isso que o quotidiano deixa de ser uma fase menor ou um hábito descartável para passar a ser o campo privilegiado de luta por um mundo e uma vida melhores. Perante a transformação do quotidiano numa rede de sínteses momentâneas e localizadas de determinações globais e maximalistas, o

senso comum e o dia-a-dia vulgar, tanto público como privado, tanto produtivo como reprodutivo, desvulgarizam-se e passam a ser oportunidades únicas de investimento e protagonismo pessoal e grupal. Daí a nova relação entre subjectividade e cidadania.

Subjectividade e cidadania nos novos movimentos sociais

Um dos mais acesos debates sobre os NMSs incide no impacto destes na relação subjectividade-cidadania. Segundo uns, os NMSs representam a afirmação da subjectividade perante a cidadania. A emancipação por que lutam não é política mas antes pessoal, social e cultural. As lutas em que se traduzem pautam-se por formas organizativas (democracia participativa) diferentes das que presidiram às lutas pela cidadania (democracia representativa). Os protagonistas dessas lutas não são as classes sociais, ao contrário do que se deu com o duo marshalliano cidadania-classe social no período do capitalismo organizado; são grupos sociais, ora maiores, ora menores que classes, com contornos mais ou menos definidos em vista de interesses colectivos por vezes muito localizados mas potencialmente universalizáveis. As formas de opressão e de exclusão contra as quais lutam não podem, em geral, ser abolidas com a mera concessão de direitos, como é típico da cidadania: exigem uma reconversão global dos processos de socialização e de inculcação cultural e dos modelos de desenvolvimento, ou exigem transformações concretas imediatas e locais (por exemplo, o encerramento de uma central nuclear, a construção de uma creche ou de uma escola, a proibição de publicidade televisiva violenta), exigências que, em ambos os casos, extravasam da mera concessão de direitos abstractos e universais. Por último, os NMSs ocorrem no marco da sociedade civil e não no marco do Estado e em relação ao Estado mantêm uma distância calculada, simétrica da que mantêm em relação aos partidos e aos sindicatos tradicionais.

Esta concepção, que faz assentar a novidade dos movimentos sociais na afirmação da subjectividade sobre a cidadania, tem sido amplamente criticada. A crítica mais frontal provém daqueles que contestam precisamente a novidade dos NMSs. Segundo eles, os NMSs são, de facto, velhos (os movimentos ecológicos, pacifistas, feministas do século XIX e o movimento anti-racial dessa época e dos anos cinquenta e sessenta); ou são portadores de reivindicações que foram parte integrante dos velhos movimentos sociais (o movimento operário e o movimento agrário ou camponês); ou, por último, correspondem a ciclos da vida social e económica e, por isso, a sua novidade, porque recorrente, é tão-só aparente. Os modos de mobilização de recursos organizativos e outros, e não a ideologia, devem ser, para estes autores, o ponto fulcral da análise dos NMSs. Para esta segunda concepção, o impacto procurado pelos NMSs é, em última instância, político e a sua lógica prolonga a da cidadania que orientou os movimentos sociais do passado. A distância dos NMSs ao Estado é mais aparente do que real pois as reivindicações globais-locais acabam sempre por se traduzir numa exigência feita ao Estado e nos termos em que o Estado se sinta na contingência política de ter de lhe dar resposta¹⁰⁾. Aliás, a prova disso

9. A título de exemplo, cf. as posições de Gunder Frank e Fuentes (1989) e de Brand (1990) a favor das teses da continuidade entre velhos e novos movimentos sociais, e as posições de Dalton e Kuechler (1990) a favor da tese da novidade dos NMSs.

10. Para o debate no Brasil, cf., por exemplo, Ruth Cardoso (1983) e Pedro Pablo Kuczynski (1987).

mesmo é que os NMSs não raro jogam o jogo da democracia representativa, mesmo que seja pelo *lobbying* e pela via extraparlamentar, e entram em alianças mais ou menos oficiais com sindicatos e partidos quando não se transformam eles próprios em partidos.

Em minha opinião, não é preciso recusar a novidade dos NMSs para criticar as ilações que dela retira a primeira concepção. A novidade dos NMSs, tanto no domínio da ideologia como no das formas organizativas, parece-me evidente, ainda que não deva ser defendida em termos absolutos. Tal como Scott (1990), duvido que os NMSs possam na sua totalidade ser explicados por uma teoria unitária. Basta ter em mente as diferenças significativas em termos de objectivos de ideologia e de base social entre os NMSs dos países centrais e os da América Latina. Entre os valores pós-materialistas e as necessidades básicas, entre as críticas ao consumo e as críticas à ausência de consumo, entre o hiperdesenvolvimento e o sub (ou anarco-) desenvolvimento, entre a alienação e a fome, entre a nova classe média e as (pouco esclarecedoras) classes populares, entre o Estado-Providência e o Estado autoritário, vão naturalmente importantes diferenças. Não se exclui, por outro lado, que alguns dos NMSs da América Latina tenham grandes afinidades com o tipo dominante de NMSs nos países centrais, mas, em geral, estão correctos Fernando Calderon e Elizabeth Jelin quando afirmam que, em contraste com o que se passa nos países centrais, «uma das características próprias da América Latina é que não há movimentos sociais puros ou claramente definidos, dada a multidimensionalidade, não somente das relações sociais, mas também dos próprios sentidos da acção colectiva. Por exemplo, é provável que um movimento de orientação classista seja acompanhado de juízos étnicos e sexuais, que o diferenciam e o assimilam a outros movimentos de orientação culturalista com conteúdos classistas. Assim, os movimentos sociais são nutridos por inúmeras energias, que incluem em sua constituição desde formas orgânicas de acção social pelo controle do sistema político e cultural até modos de transformação e participação quotidiana de auto-reprodução societária» (in Ponte, 1990: 281). A meu ver, reside nesta «impureza» a verdadeira novidade dos NMSs na América Latina, e o seu alastramento aos NMSs dos países centrais é uma das condições da revitalização da energia emancipatória destes movimentos em geral. À medida que isso suceder, será mais verosímil a teoria unitária. Para já, só é possível falar de tendências e de opções em aberto.

A novidade dos NMSs não reside na recusa da política mas, ao contrário, no alargamento da política para além do marco liberal da distinção entre Estado e sociedade civil. Os NMSs partem do pressuposto de que as contradições e as oscilações periódicas entre o princípio do Estado e o princípio do mercado são mais aparentes do que reais, na medida em que o trânsito histórico do capitalismo é feito de uma interpenetração sempre crescente entre os dois princípios, uma interpenetração que subverte e oculta a exterioridade formal do Estado e da política perante as relações sociais de produção. Nestas condições, invocar o princípio do Estado contra o princípio do mercado é cair na armadilha da radicalidade fácil de transformar o que existe no que já existe, como é próprio do discurso político oficial.

Apesar de estar ele próprio muito colonizado pelo princípio do Estado e pelo princípio do mercado, o princípio da comunidade rousseauiana é o que tem mais virtualidades para fundar as novas energias emancipatórias. A ideia da obrigação política horizontal, entre

cidadãos, e a ideia da participação e da solidariedade concretas na formulação da vontade geral são as únicas susceptíveis de fundar uma nova cultura política e, em última instância, uma nova qualidade de vida pessoal e colectiva assentes na autonomia e no autogoverno, na descentralização e na democracia participativa, no cooperativismo e na produção socialmente útil. A politização do social, do cultural e, mesmo, do pessoal abre um campo imenso para o exercício da cidadania e revela, no mesmo passo, as limitações da cidadania de extracção liberal, inclusive da cidadania social, circunscrita ao marco do Estado e do político por ele constituído. Sem postergar as conquistas da cidadania social, como pretende afinal o liberalismo político-económico, é possível pensar e organizar novos exercícios de cidadania – porque as conquistas da cidadania civil, política e social não são irreversíveis e estão longe de ser plenas – e novas formas de cidadania – colectivas e não meramente individuais; assentes em formas político-jurídicas que, ao contrário dos direitos gerais e abstractos, incentivem a autonomia e combatam a dependência burocrática, personalizem e localizem as competências interpessoais e colectivas em vez de as sujeitar a padrões abstractos; atentas às novas formas de exclusão social baseadas no sexo, na raça, na perda de qualidade de vida, no consumo, na guerra, que ora ocultam ou legitimam ora complementam e aprofundam a exclusão baseada na classe social.

Não surpreende que, ao regressar politicamente, o princípio da comunidade se traduza em estruturas organizacionais e estilos de acção política diferentes daqueles que foram responsáveis pelo seu eclipse. Daí a preferência por estruturas descentralizadas, não hierárquicas e fluidas, em violação da racionalidade burocrática de Max Weber ou da «lei de ferro da oligarquia» de Robert Michels. Daí também a preferência pela acção política não institucional, fora do compromisso neocorporativista, dirigida à opinião pública, com forte utilização dos meios de comunicação social, envolvendo quase sempre actividades de protesto e confiando na mobilização de recursos que elas proporcionam. Dialecticamente, esta novidade nas estruturas organizativas e no estilo de acção política é o elo que liga os NMSs aos velhos movimentos sociais. Através dela continuam e aprofundam a luta pela cidadania, não sendo por isso correcto justificar com ela um pretendo desinteresse pelas questões da cidadania nos NMSs, como fazem Melucci (1988) e outros.

Não enjeito uma certa normatividade nesta análise e, num campo de opções em aberto, a preferência pela opção mais optimista ou promissora. São conhecidas as limitações dos NMSs e começa hoje a ser comum afirmar-se que o seu momento de apogeu já passou. É debatível se a relação tensa ou de distância calculada entre a democracia representativa e os NMSs tem sido benéfica ou prejudicial para estes últimos. Segundo uns, essa tensão ou distância é responsável pela instabilidade, pela descontinuidade e pela incapacidade de universalização de que os NMSs têm em geral padecido e que são afinal responsáveis pelo impacto relativamente restrito dos movimentos na transformação política dos países onde têm ocorrido. Por exemplo, Tullo Vigevani aponta os riscos de assembleísmo, plebiscitarismo e messianismo, decorrentes de não existir «nenhum tipo de institucionalização», de não existirem «os mecanismos necessários à construção da vontade colectiva», e é levado a perguntar-se pela «abrandação quantitativa dos movimentos sociais» (1989: 106). Mas, por outro lado, com um sucesso muito diferenciado, alguns movimentos têm-se «institucionalizado», convertendo-se em partidos e disputando

a política partidária, com o que, neste caso, o risco oposto à estrutura organizativa do partido do movimento subverter a do movimento que conduziu ao partido e de essa subversão atingir a própria ideologia e os objectivos do movimento, um risco bem expresso na forma de faccionismo própria destes partidos, entre pragmatismo e fundamentalismo.

Dada a grande diversidade dos NMSs, é impossível falar de um padrão único de relações entre democracia representativa (quando esta existe, pois, na América Latina a luta dos NMSs tem sido muitas vezes por ela) e a democracia participativa. O facto de essas relações, quaisquer que sejam, serem sempre caracterizadas pela tensão e pela convivência difícil entre as duas formas de democracia não me parece em si mesmo negativo, uma vez que é dessa tensão que se têm libertado muitas vezes as energias emancipatórias necessárias à ampliação e redefinição do campo político. Acresce que, mesmo quando as formas de institucionalização são mais ténues, a descontinuidade dos NMSs pode ser mais aparente que real, pois, como afirma Paulo Krischke, é necessário tomar em conta as contribuições positivas dos movimentos «tanto para a memória colectiva da sociedade como para a reforma das instituições» (1987: 287). Semelhantemente, para Inglehart (1990: 43) e Dalton e Kuechler (1990: 227), os NMSs são sinal de transformações globais no contexto político, social e cultural da nossa contemporaneidade e, por isso, os seus objectivos serão parte permanente da agenda política dos próximos anos, independentemente do sucesso, necessariamente diverso, dos diferentes movimentos concretos.

Os NMSs e o sistema mundial: Brasil, África e Portugal

Estas transformações ocorrem desigualmente no sistema mundial, pelo que a identidade dos NMSs não pode deixar de ser parcial. Se nos países centrais combinam democracia participativa e valores ou reivindicações pós-materialistas, na América Latina combinam, na maioria das situações, democracia participativa com valores ou reivindicações de necessidades básicas. Tão importante quanto a análise da identidade parcial dos NMSs é a análise da desigualdade da sua ocorrência de país para país e a diversidade entre eles dentro de cada país. Isto mesmo se confirma se nos detivermos um pouco no espaço do sistema mundial culturalmente definido pela língua portuguesa.

O Brasil, com uma tradição acidentada de velhos movimentos sociais, conheceu na década de setenta e de oitenta um notável florescimento de NMSs ou de movimentos populares de que dá fiel testemunho abundante bibliografia, à qual, aliás, tenho vindo a recorrer ao longo deste capítulo. Provavelmente devido ao carácter semiperiférico da sociedade brasileira, combinam-se nela movimentos semelhantes aos que são típicos dos países centrais (movimento ecológico, movimento feminista – ainda que as reivindicações concretas sejam distintas), com movimentos próprios orientados para a reivindicação da democracia e das necessidades básicas (comunidades eclesiais de base, movimentos dos sem-terra, movimentos de favelados). Mas tanto as semelhanças como as diferenças têm de ser especificadas. Em Cubatão um movimento ecológico nada teria de pós-materialista; seria a reivindicação de uma necessidade básica. E, pelo contrário, entre «ocupantes selvagens» de Berlim e de São Paulo não haverá só diferenças.

Na África de língua oficial portuguesa os NMSs são os movimentos de libertação que conduziram os seus países à independência. São movimentos dos anos sessenta, passaram por várias fases e não admira que estejam hoje a envelhecer. Deixando de lado as muitas diferenças entre eles, pode dizer-se que numa primeira fase, até à independência, foram movimentos políticos de guerrilha, com apoio popular de tipo plebiscitário informal ou de ratificação e que nas zonas libertadas implantaram por vezes formas de democracia participativa que, nas condições difíceis em que ocorreram, se podem considerar avançadas, como terá sido particularmente o caso do PAIGC na Guiné-Bissau. Numa segunda fase, entre a independência e o final dos anos oitenta, esses movimentos começaram por institucionalizar-se em partidos de movimento e gradualmente, e com diferenças entre eles, evoluíram para partidos de vanguarda de tipo leninista. A memória democrática cedeu então ao autoritarismo. Hoje estão a passar por uma nova fase de institucionalização, dolorosa, radical e promissora: a conversão em partidos democráticos no emergente sistema de democracia representativa. O PAIGC de Cabo Verde e o MLSTP de São Tomé e Príncipe são já hoje partidos da oposição.

Portugal é um país semiperiférico no contexto europeu, pelo que no espaço mundial de língua oficial portuguesa não é possível verificar o contraste, em termos de NMSs, entre países centrais e periféricos. Se a tradição dos velhos movimentos sociais (partidos, sindicatos, movimentos agrários) é, no Brasil, acidentada, não o é menos em Portugal, e os quarenta e oito anos de ditadura salazarista foram mesmo neste domínio um «acidente» mortal¹¹. Daí que o que caracteriza verdadeiramente Portugal nestes últimos vinte anos é o facto de os velhos movimentos sociais serem novos e os NMSs, no sentido político corrente, serem muito fracos, nalguns casos, mesmo inexistentes. A longevidade do interregno salazarista não impediu que subsistissem na clandestinidade o Partido Comunista e, nos últimos anos da ditadura, o Partido Socialista: tão pouco impediu a existência de um movimento sindical clandestino, autónomo em relação ao credo corporativo mas sob a tutela do Partido Comunista. A verdade, porém, é que, nas condições da clandestinidade, nem partidos nem sindicatos podiam ter impacto alargado na vida política e social.

A revolução de 25 de Abril de 1974 permitiu finalmente aos velhos movimentos sociais da democracia representativa assumirem uma presença ampliada e nova na sociedade portuguesa. Mas porque o fez num contexto revolucionário, durante um curto período (1974-76) emergiram, paralelamente aos velhos-novos movimentos sociais, NMSs norteados pelos princípios da democracia participativa e com objectivos ora pós-materialistas e culturais, ora de satisfação de necessidades básicas (movimento pacifista contra o envio de tropas para as ainda colónias, movimento ecológico, movimento feminista, movimento de autoconstrução, movimento de ocupação de casas, movimento de ocupação de terras, movimento de creches e clínicas populares, movimento de educação de base e de dinamização cultural etc., etc.). Devido à revolução, os velhos e os novos movimentos sociais nasceram, por assim dizer, ao mesmo tempo e, durante um curto período, conviveram em regime de grande tensão e contradição social, em disputa pela forma de democracia a privilegiar, democracia representativa ou democracia participativa.

11. A análise comparada desta tradição está por fazer e clama para ser feita.

Passado, porém, esse breve período, os velhos-novos movimentos sociais conquistaram gradualmente plena hegemonia; em contrapartida, os NMSs estiolaram, desapareceram e não reemergiram até hoje (ainda que, nos últimos tempos, tenham começado a dar alguns sinais de vida, nomeadamente o movimento ecológico). A análise deste fenómeno está por fazer e não pode obviamente ser feita aqui. O défice de movimento social na sociedade portuguesa de hoje não é certamente reconduzível a um só factor. Entre as pistas de investigação a prosseguir, as seguintes parecem de privilegiar. A memória exaltante mas também kafarnaúmica do período revolucionário investiu a democracia representativa, a sua estabilidade e as suas rotinas, de um especial capital político e simbólico. Acresce que, sendo nova, a democracia representativa não esgotou ainda a sua capacidade de mobilização, tanto mais que, num curto espaço de tempo – e, de facto, em curto-circuito histórico – a cidadania cívica e política e a cidadania social ampliaram-se extraordinariamente, ainda que a última bastante limitadamente e hoje, mesmo assim, em fase de recessão. Poderá, pois, admitir-se, como hipótese de trabalho, que a produtividade social e política dos velhos-novos movimentos sociais foi suficiente para dispensar a emergência forte dos NMSs.

Uma outra pista de investigação tem a ver com a possível ligação, acima anotada, entre a lógica dos velhos movimentos e a dos NMSs. A falta de tradição em Portugal de uma forte acção classista abre o caminho, quer para a acção anarco-basista em períodos de convulsão social, quer para a acção hiperpoliticizada de cúpula em períodos de estabilidade democrática. Zermeno, citado por Paulo Krischke, refere como particularidade da história mexicana o facto de os movimentos sociais gerarem muito cedo a sua «superpolitização» (Krischke, 1987: 799). Curiosamente, e por certo por razões diferentes, Lipietz refere a «tendência especificamente francesa» de os movimentos sociais «se politizarem demasiado rapidamente» a fim de conquistarem representação política e mediática (Lipietz, 1988: 91). Por razões também diferentes destas, seria de propor, como hipótese de trabalho, que a forma de superpolitização em Portugal consiste em os gérmens de NMSs se desviarem facilmente para o político constituído antes mesmo de conduzirem à criação dos movimentos. Uma ilustração disto mesmo estaria na ligação grotesca que uma fracção do movimento ecológico tem mantido a nível parlamentar com o Partido Comunista, misturando, por conveniência deste último, o antiprodutivismo ecológico e o hiperprodutivismo de raiz leninista.

Uma última pista de investigação, relacionada com as anteriores, consistiria na averiguação do impacto da falta de «agentes externos» que se dediquem aos movimentos e invistam neles o capital profissional, ideológico, cultural ou político de que dispõem. O papel dos agentes externos tem sido salientado por diversos autores, ainda que tal papel seja objecto de debate. No Brasil, por exemplo, tem sido referido o papel de profissionais e da Igreja Católica e mesmo de alguns partidos políticos na organização dos movimentos sociais (Jacobi, 1987: 264). A hipótese de trabalho seria, neste caso: a) que em Portugal os partidos políticos «nasceram» em 1974 contra os movimentos sociais; b) que a Igreja Católica é conservadora e tem sabido esmagar ou cooptar quaisquer veleidades de militância progressista de padres ou leigos; c) que, finalmente, os profissionais têm sido até agora eficazmente cooptados pelos partidos com o aliciente da participação clientelística nos benefícios da governação ou mesmo da oposição.

Esta breve referência aos NMSs no espaço de língua oficial portuguesa do sistema mundial teve por objectivo ilustrar a extrema diversidade de situações que se esconde por detrás da «nova era política» (Kuechler e Dalton, 1990: 285) instaurada pelos NMSs. Do que não restam dúvidas, porém, é que os NMSs, nos países onde ocorreram com mais intensidade, significaram uma ruptura com as formas organizativas e os estilos políticos hegemónicos e o seu impacto na cultura e na agenda política desses países transcende em muito as vicissitudes de trajectória dos movimentos em si mesmos. O impacto residiu especificamente numa tentativa de inverter o trânsito da modernidade para a regulação e para o excesso de regulação, com o esquecimento essencial da emancipação, ao ponto de fazer passar por emancipação o que não era, afinal, senão regulação sob outra forma. A emancipação pôde, assim, regressar aos dizeres e fazeres da intersubjectividade, da socialização, da inculcação cultural e da prática política. O impacto residiu também numa tentativa de procurar um novo equilíbrio entre subjectividade e cidadania. Se na aparência alguns NMSs se afirmaram contra a cidadania, foi em nome de uma cidadania de nível superior capaz de compatibilizar o desenvolvimento pessoal com o colectivo e fazer da «sociedade civil» uma sociedade política onde o Estado seja um autor privilegiado mas não único. Por todas estas razões, os NMSs não podem deixar de ser uma referência central quando se trata de imaginar os caminhos da subjectividade, da cidadania e da emancipação nos anos noventa.

Os anos noventa

Se as duas últimas décadas foram experimentais, é natural que os anos noventa tragam o aprofundamento de algumas das experiências, a menos que a sociedade do futuro passe a dispensar um modo específico e dominante de se autoproduzir e faça da instabilidade das experiências novas a única forma viável de estabilidade. É também possível pensar, como quer algum pós-modernismo, que o que houve de novo nestes últimos vinte anos não cessará de se repetir, como novo, nos anos vindouros, não nos restando outra atitude senão perder o hábito de imaginar outras possibilidades para além do que existe e celebrar o que existe como sendo o conjunto de todas as possibilidades imagináveis. Esta teoria, que tem a peculiaridade de ser indeterminista em relação ao presente e determinista em relação ao futuro, não nos impede contudo de imaginar outras teorias possíveis onde caiba a diferença do futuro e a nossa diferença em relação a ele.

Se fosse correcto falar de «patologias da modernidade», diríamos que elas consistiram até agora em subsínteses entre subjectividade, cidadania e emancipação que resultaram em excessos de regulação, os quais, aliás, se insinuaram por vezes sob a forma de emancipações, posteriormente denunciadas como falsas. Nas secções anteriores referimos tais excessos em suas diferentes formas e o Quadro apresenta-o de modo sinóptico.

QUADRO
Excessos de Regulação

SUBSÍNTESE	EXCESSO
Cidadania sem subjectividade nem emancipação	normalização disciplinar foucaultiana
Subjectividade sem cidadania nem emancipação	narcisismo; autismo dessocializante; consumismo
Emancipação sem subjectividade nem cidadania	despotismo; totalitarismo; reformismo autoritário
Emancipação com cidadania e sem subjectividade	reformismo social-democrático
Emancipação com subjectividade e sem cidadania	basismo; messianismo

Seria descabido analisar aqui cada um deles. Concebo-os como diferentes subsínteses da modernidade, isto é, constelações sócio-políticas que, por uma ou outra via, ficaram aquém de uma síntese conseguida entre subjectividade, cidadania e emancipação, dando dela uma versão truncada, desfigurada, perversa. Perante os fracassos da teoria crítica moderna, que está, aliás, por detrás de algumas das formas de falsa emancipação, a tarefa da teoria crítica pós-moderna consiste em apontar de novo os caminhos da síntese, tomando como método, por um lado, a citação de tudo o que de positivo existiu na experiência histórica da nossa contemporaneidade, por mais negativa que tenha ocasionalmente sido, e, por outro lado, a disponibilidade para identificar o que de novo caracteriza o tempo presente e dele faz verdadeiramente o nosso tempo. O esforço teórico a compreender deve incluir uma *nova teoria da democracia* que permita reconstruir o conceito de cidadania, uma *nova teoria de subjectividade* que permita reconstruir o conceito de sujeito e uma *nova teoria da emancipação* que não seja mais que o efeito teórico das duas primeiras teorias na transformação da prática social levada a cabo pelo *campo social da emancipação*. Abordarei neste capítulo apenas a questão da nova teoria democrática e dos seus corolários para uma nova teoria da emancipação. O tratamento da teoria da subjectividade será feito noutro lugar.

Para uma nova teoria da democracia

O capitalismo não é criticável por não ser democrático, mas por não ser suficientemente democrático. Sempre que o princípio do Estado e o princípio do mercado encontraram um *modus vivendi* na democracia representativa, esta significou uma conquista das classes trabalhadoras, mesmo que apresentada socialmente como concessão que lhes foi feita pelas classes dominantes. A democracia representativa é, pois, uma positividade e como tal deve ser apropriada pelo campo social da emancipação.

A democracia representativa constituiu até agora o máximo de consciência política possível do capitalismo. Este máximo não é uma quantidade fixa, é uma relação social. A complementação ou o aprofundamento da democracia representativa através de outras

formas mais complexas de democracia pode conduzir à elasticização e aumento do máximo de consciência possível, caso em que o capitalismo encontrará um modo de convivência com a nova configuração democrática, ou pode conduzir, perante a rigidificação desse máximo, a uma ruptura ou, melhor, a uma sucessão histórica de micro-rupturas que apontem para uma ordem social pós-capitalista. Não é possível determinar qual será o resultado mais provável. A transformação social ocorre sem teleologia nem garantia. É esta indeterminação que faz o futuro ser futuro.

A renovação da teoria democrática assenta, antes de mais, na formulação de critérios democráticos de participação política que não confinem esta ao acto de votar. Implica, pois, uma articulação entre democracia representativa e democracia participativa. Para que tal articulação seja possível é, contudo, necessário que o campo do político seja radicalmente redefinido e ampliado. A teoria política liberal transformou o político numa dimensão sectorial e especializada da prática social – o espaço da cidadania – e confinou-o ao Estado. Do mesmo passo, todas as outras dimensões da prática social foram despolitizadas e, com isso, mantidas imunes ao exercício da cidadania. O autoritarismo e mesmo o despotismo das relações sociais «não-políticas» (económicas, sociais, familiares, profissionais, culturais, religiosas) pôde assim conviver sem contradição com a democratização das relações sociais «políticas» e sem qualquer perda de legitimação para estas últimas.

A nova teoria democrática deverá proceder à repolitização global da prática social e o campo político imenso que daí resultará permitirá desocultar formas novas de opressão e de dominação, ao mesmo tempo que criará novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania. Esse novo campo político não é, contudo, um campo amorfo. Politizar significa identificar relações de poder e imaginar formas práticas de as transformar em relações de autoridade partilhada. As diferenças entre as relações de poder são o princípio da diferenciação e estratificação do político. Enquanto tarefa analítica e pressuposto de acção prática, é tão importante a globalização do político como a sua diferenciação.

Como referi no quinto capítulo, distingo quatro espaços políticos estruturais: o espaço da cidadania, ou seja, o espaço político segundo a teoria liberal; o espaço doméstico; o espaço da produção; e o espaço mundial. Todos estes espaços configuram relações de poder, embora só as que são próprias do espaço da cidadania liberal sejam consideradas políticas e, portanto, susceptíveis de democratização política. Cada um deles é um espaço político específico a suscitar uma luta democrática específica adequada a transformar as relações de poder próprias desse espaço nas relações de autoridade partilhada.

O *espaço doméstico* continua a ser o espaço privilegiado de reprodução social e a forma de poder que nele domina é o patriarcado. Entre os NMSs, o movimento feminista tem desempenhado um papel crucial na politização do espaço doméstico, ou seja, na desocultação do despotismo em que se traduzem as relações que o constituem e na formulação das lutas adequadas a democratizá-las. Obviamente, a discriminação sexual não se limita ao espaço doméstico nem é sempre resultado do exercício do poder patriarcal; mas este como que estabelece a matriz a partir da qual outras formas de poder são socialmente legitimadas para produzir efeitos.

O capitalismo não inventou o patriarcado e pode mesmo dizer-se que tem em relação a ele uma trajetória histórica ambivalente. Se, por um lado, se aproveitou dele para se apropriar do trabalho não pago das mulheres, levando este a participar – a outra mão invisível a fazer par com a do mercado – nos custos da reprodução da força de trabalho que deviam, noutras circunstâncias, ser integralmente cobertos pelo salário, por outro lado, libertou parcialmente a mulher de submissões ancestrais, mesmo se só para a submeter à submissão moderna do trabalho assalariado. Apesar de debatível é, no entanto, altamente improvável que o máximo de consciência possível do capitalismo possa vir a integrar o fim da discriminação sexual. Em qualquer caso, a politização do espaço doméstico – e, portanto, o movimento feminista – é um componente fundamental da nova teoria da democracia.

O *espaço da produção* é o espaço das relações sociais de produção e a forma de poder que lhe é própria é a exploração (extracção de mais-valia). A difusão social da produção e o isolamento político do operariado na produção ajudaram, nos últimos vinte anos, a tornar social e politicamente menos importante o quotidiano do trabalho assalariado, uma evolução para que de resto contribuíram os cientistas sociais ao desviarem a sua atenção analítica, tanto da brutalidade das relações concretas de produção (a violência dos ritmos de produção; a violência física e psicológica dos trabalhadores; a degradação das condições do local de trabalho, nomeadamente das condições de segurança e de salubridade), como da brutalidade das relações *na* produção (as rivalidades e a concorrência, a delação e os furtos entre trabalhadores; a degradação moral das relações face-a-face e o isolamento autístico como exigência de sobrevivência).

Por esta razão, o espaço da produção perdeu protagonismo social e cultural e os sujeitos sociais nele constituídos, sobretudo o operariado, peso político. Mas enquanto espaço de organização multimoda da força de trabalho assalariado, o espaço da produção é hoje mais central do que nunca e a sua hegemonia aumenta com a difusão social da produção, com a ideologia do produtivismo e do mercado, com a compulsão do consumo. A articulação entre o isolamento político do operariado e a difusão social da força de trabalho assalariado é responsável pela situação paradoxal de a força de trabalho assalariada ser cada vez mais crucial para explicar a sociedade contemporânea e o operariado ser cada vez menos importante e menos capaz de organizar a transformação não-capitalista desta.

Se tal transformação não pode ser feita só com o operariado, tão-pouco pode ser feita sem ele ou contra ele. Para isso, porém, é preciso alterar as estratégias e as práticas dos velhos movimentos sociais do operariado, dos partidos operários e dos sindicatos. O movimento operário obteve conquistas notáveis – sobretudo no segundo período, o do capitalismo organizado, e nos países centrais – no sentido de integrar social e politicamente os trabalhadores mediante uma partilha mais justa da riqueza por eles criada. Tais conquistas foram, no entanto, obtidas, entre outras coisas, à custa da total separação entre o espaço da cidadania e o espaço da produção por via do qual o operário-cidadão renunciou à possibilidade de vir a ser um cidadão-operário. A negociação sindical e a representação política do movimento operário, que foram tão importantes para melhorar as condições de vida dos trabalhadores, foram também decisivas para naturalizar, trivializar e, em suma, despolitizar as relações de produção. Neste domínio, os dilemas da situação pre-

sente derivam de estarmos a entrar num período em que a negociação sindical e a representação política tradicionais perdem eficácia e até legitimidade junto dos trabalhadores sem que, contudo, as relações sociais de produção se desnaturalizem, se destrivializem e, em suma, se repolitizem. Pelo contrário, a eficácia passada do movimento operário transformou-se perversamente no maior obstáculo à sua sobrevivência nas novas condições de acumulação de capital.

Nestas condições, uma das tarefas centrais da nova teoria democrática consiste na politização do espaço da produção. Numa tradição que vem de Marx, de Karl Renner e de Michael Burawoy, defendi noutro lugar (Santos, 1985)⁽¹²⁾ que a fábrica é um micro-Estado onde é possível detectar instituições isomórficas do campo político liberal, só que muito mais despóticas (o direito da produção, a lealdade à empresa, a distinção entre o público e o privado, a representação dos trabalhadores, as coligações, etc.). A evolução recente tem sido, contudo, no sentido de heterogeneizar e descaracterizar cada vez mais as relações de produção. No pólo benevolente, são detectáveis relações de produção relativamente horizontalizadas, com uma convivência entre capital-trabalho que mais parece organizada segundo o princípio da comunidade do que segundo o princípio do mercado; são as empresas-comunidade, onde trabalha a nova aristocracia do operariado. No pólo despótico, pululam as *sweat shops* do fim do século e a exploração do trabalho infantil, caracterizados por relações de produção cuja violência as aproxima da pilhagem típica da acumulação primitiva: são as empresas-campos de concentração onde trabalham os hilotas do nosso tempo. Entre os dois pólos são imensas as gradações e as variações.

Esta heterogeneidade das relações sociais de produção, que, obviamente, sempre existiu mas é hoje mais descaracterizadora do que nunca, torna a relação social entre capital e trabalho menos específica e a relação económica entre lucros e salários menos definida. A mais-valia económica é cada vez mais tão-só um dos componentes de uma relação de poder onde se misturam, para além dela, mais-valias étnicas, sexuais, culturais e políticas. Se esta nova impureza das relações de produção contribui para a crescente ineficácia e desatualização do movimento operário tradicional, por outro lado, cria oportunidades insuspeitas para cidadanizar o espaço da produção. Quanto menos o trabalhador for *só* trabalhador, mais viável se torna o trânsito político e simbólico entre o trabalhador-cidadão e o cidadão-trabalhador.

A politização do espaço da produção é multidimensional. Envolve, em primeiro lugar, a relação capital-trabalho. Independentemente da sua qualidade, a quantidade desta relação continua a ser a sua característica mais específica mesmo apesar de nos últimos tempos se ter de algum modo informalizado. Daí que as lutas pela diminuição da jornada de trabalho tenham um forte conteúdo político. E o mesmo sucede com as lutas que visem o aumento da participação e da codeterminação nas decisões da empresa. Em segundo lugar, a politização do espaço da produção envolve as relações *na* produção. O que distingue as mais-valias étnicas, sexuais, culturais e políticas é que elas, ao contrário da mais-valia económica, podem existir nas relações entre trabalhadores. O «operário de massa» ou o «operário colectivo» terminou (se alguma vez existiu) e é preciso tirar disso todas as

12. Consulte também o quinto capítulo.

consequências. As relações de poder entre trabalhadores na produção podem violentar o quotidiano do trabalho assalariado tanto ou mais que a relação entre capital e trabalho. A ocultação desta forma de poder em nome de míticas solidariedades constitui um acto de despolitização e de desarme político.

Em terceiro lugar, a politização do espaço da produção envolve os processos de trabalho e de produção e nomeadamente a componente tecnológica e a das chamadas matérias-primas. Vivemos num tempo de automatismo tecnológico que leva ao paroxismo a assimetria entre capacidade de acção e capacidade de previsão. Decorrem daí riscos e danos possíveis totais, insocializáveis e inseguráveis, demasiado grandes para poderem ser por eles responsabilizados os indivíduos, como consta do paradigma liberal da responsabilidade, e obviamente impunes se a humanidade for responsabilizada no seu todo. Neste domínio, a politização do espaço da produção consiste na desocultação das relações sociais de poder que constituem o automatismo tecnológico – o qual, por essa via, deixa de ser automático – e na imaginação de alternativas tecnológicas que possibilitem o reequilíbrio entre capacidade de acção e capacidade de previsão.

A politização da tecnologia não é possível sem a das chamadas matérias-primas, ou seja, sem a politização da relação natureza-sociedade no espaço da produção. A distinção natureza-sociedade faz hoje pouco sentido, uma vez que a natureza é cada vez mais a segunda natureza da sociedade. A natureza é uma relação social que se oculta atrás de si própria e que por isso é duplamente difícil de politizar. Contudo, perante os riscos da catástrofe ecológica, tal politização está já a impor-se e as clivagens políticas do futuro assentarão crescentemente nas diferentes percepções destes riscos. A politização da natureza envolve a extensão a esta do conceito de cidadania, o que significa uma transformação radical da ética política da responsabilidade liberal, assente na reciprocidade entre direitos e deveres. Será então possível atribuir direitos à natureza sem, em contrapartida, ter de lhe exigir deveres. A ecologia e o movimento ecológico são, assim, partes integrantes do processo de politização do espaço da produção, embora os seus objectivos se estendam por qualquer dos outros espaços estruturais. Nas condições do fim do século, a forma de politização mais conseguida do espaço da produção é o antiprodutivismo.

O *espaço mundial* é o conjunto dos impactos em cada formação social concreta decorrentes da posição que ela ocupa no sistema mundial. A forma dominante de poder no espaço mundial é a troca desigual entendida em termos sociológicos, mais amplos que os termos económicos em que a teoria da troca desigual foi originalmente desenvolvida. As relações de troca desigual entre países centrais, periféricos e semiperiféricos sempre tiveram uma forte dimensão política, como o atestam as guerras, o direito internacional público e as organizações políticas internacionais. Em tempos recentes, esta dimensão, que sempre conviveu com outras, económicas, culturais e religiosas, tem vindo a perder terreno face às outras dimensões e tem-se mesmo deixado interpenetrar por elas ao ponto de ser difícil determinar o que é especificamente político nas relações entre Estados. Em meu entender, esta tendência parece irreversível e só poderá ser eventualmente contrariada através da politização das diferentes práticas transnacionais, entre as quais se devem incluir as relações entre Estados.

Trata-se de uma tarefa difícil devido à emergência nos últimos vinte anos de dois

importantes factores. O primeiro são, como já referi, os imperativos económicos impostos pelas empresas multinacionais no processo de transnacionalização da produção. Trata-se das decisões de investimento das empresas multinacionais feitas à escala mundial, articuladas com condições e exigências localizadas postas às diferentes economias nacionais e seus Estados. Tais decisões e condições investem-se de tal necessidade e inevitabilidade que se furtam a qualquer controle político nacional ou internacional. E, por não poderem ser tratadas politicamente, tendem a deixar de ser consideradas políticas. O segundo factor consiste no que Leslie Sklair designa por «cultura-ideologia do consumismo» (1991: 41). Trata-se da estratégia simbólica do capitalismo transnacional no sentido de integrar na lógica do consumo todas as classes sociais do sistema mundial e muito especialmente as classes populares dos países periféricos e semiperiféricos. É um processo antigo mas que nos últimos anos assumiu uma qualidade diferente com a nova ordem da informação mundial e com o controle global dos mercados mediáticos e da publicidade. Pressupõe uma separação grande entre a prática do consumismo e o consumo de produtos, ou seja, entre o consumismo, enquanto prática cultural-ideológica, e os produtos em que ele na maioria dos casos não se pode concretizar. Os dois factores estão interligados, como seria de esperar. As empresas multinacionais são os grandes veículos da cultura-ideologia do consumismo e têm desempenhado um papel crucial em aumentar expectativas consumistas que não podem ser satisfeitas, num futuro previsível, pela massa da população do chamado Terceiro Mundo.

A politização das práticas transnacionais é uma condição *sine qua non* da desocultação das relações de poder que se escondem por detrás das necessidades «naturais» de produção e de consumo e da transformação de tais relações de poder em relações de autoridade partilhada. Neste campo, a prática transformadora assentará na criação de obrigações políticas horizontais de âmbito transnacional, entre cidadãos e grupos sociais das diferentes regiões do sistema mundial. E não devem ser escamoteadas as dificuldades de tal empreendimento, pois é sabido como, no passado, o desenvolvimento da cidadania nos países centrais foi obtido à custa da exclusão das populações coloniais e pós-coloniais nas periferias e semiperiferias do sistema mundial.

A nova teoria de democracia – que também poderíamos designar por teoria democrática pós-moderna para significar a sua ruptura com a teoria democrática liberal – tem, pois, por objectivo alargar e aprofundar o campo político em todos os espaços estruturais da interacção social. No processo, o próprio espaço político liberal, o espaço da cidadania, sofre uma transformação profunda. A diferenciação das lutas democráticas pressupõe a imaginação social de novos exercícios de democracia e de novos critérios democráticos para avaliar as diferentes formas de participação política. E as transformações prolongam-se no conceito de cidadania, no sentido de eliminar os novos mecanismos de exclusão da cidadania, de combinar formas individuais com formas colectivas de cidadania e, finalmente, no sentido de ampliar esse conceito para além do princípio da reciprocidade e simetria entre direitos e deveres. Aqui entronca a necessidade de uma nova teoria da subjectividade que será tratada noutra ocasião.

Para uma nova teoria da emancipação

A nova teoria da emancipação parte da ideia de que – do ponto de vista do político, alargado e aprofundado pela nova teoria democrática – os anos sessenta apenas começaram e continuarão a ser uma referência central nos anos noventa. Isto porque, com todas as limitações e fracassos atrás assinalados, os movimentos sociais dos anos sessenta tentaram pela primeira vez combater os excessos de regulação da modernidade através de uma nova equação entre subjectividade, cidadania e emancipação. É certo que o não conseguiram eficazmente, mas provaram pelo seu fracasso a necessidade de continuar esse combate.

O colapso dos regimes totalitários do Leste Europeu teve, entre muitas outras, duas consequências que aqui interessa realçar. Por um lado, fez com que perdesse sentido a distinção entre industrialismo e capitalismo de que se alimentaram as teorias do pós-industrialismo e do pós-capitalismo. O sistema mundial é um sistema industrial capitalista transnacional que integra em si tanto sectores pré-industriais, como sectores pós-industriais. Por outro lado, a ideia do socialismo foi libertada da caricatura grotesca do «socialismo real» e está, assim, disponível para voltar a ser o que sempre foi: a utopia de uma sociedade mais justa e de uma vida melhor, uma ideia que, enquanto utopia, é tão necessária quanto o próprio capitalismo.

Designar-se o conjunto das práticas emancipatórias por socialismo não tem outra legitimidade senão a que lhe advém da história, uma história de claros-escuros que, por não termos outra, não deve ser enjeitada, sob pena de ficarmos suspensos sobre um montão imenso de lixo histórico com a ilusão de não sermos nós próprios a parte vazia da clepsidra donde escorreu esse lixo. Porque a transformação emancipatória não tem teleologia nem garantia, o socialismo não é, à partida, nem mais nem menos provável que qualquer outro futuro.

Mas, enquanto futuro, o socialismo não será nunca mais do que uma *qualidade ausente*. Isto é, será um princípio que regula a transformação emancipatória do que existe sem, contudo, nunca se transformar em algo existente. Dada a acumulação de riscos insocializáveis e inseguráveis, da catástrofe nuclear à catástrofe ecológica, a transformação emancipatória será cada vez mais investida de negatividade. Sabemos melhor o que não queremos do que o que queremos. Nestas condições, a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social conforme estabelecido na nova teoria democrática acima abordada. *O socialismo é a democracia sem fim*.

Porque é uma qualidade ausente, o socialismo será tão adjectivado quanto for exigido pelas lutas democráticas. Neste momento, o socialismo será ecológico, feminista, antiproductivista, pacifista e anti-racista. Quanto mais profunda for a desocultação das opressões e das exclusões, maior será o número de adjectivos. O socialismo é o conjunto dos seus adjectivos em equilíbrio dinâmico, socialmente dinamizados pela *democracia sem fim*.

Uma tal concepção da emancipação implica a criação de um *novo senso comum político*. A conversão da diferenciação do político no modo privilegiado de estruturação e dife-

renciação da prática social tem como corolário a descentração relativa do Estado e do princípio do Estado. A nova cidadania tanto se constitui na obrigação política vertical entre os cidadãos e o Estado, como na obrigação política horizontal entre cidadãos. Com isto, revaloriza-se o princípio da comunidade e, com ele, a ideia da igualdade sem mesmidade, a ideia de autonomia e a ideia de solidariedade. Entre o Estado e o mercado abre-se um campo imenso – que o capitalismo só descobriu na estrita medida em que o pode utilizar para seu benefício – não estatal e não mercantil onde é possível criar utilidade social através de trabalho auto-valorizado (trabalho negativo, do ponto de vista da extracção da mais-valia): uma sociedade-providência transfigurada que, sem dispensar o Estado das prestações sociais a que o obriga a reivindicação da cidadania social, sabe abrir caminhos próprios de emancipação e não se resigna à tarefa de colmatar as lacunas do Estado e, deste modo, participar, de forma benévola, na ocultação da opressão e do excesso de regulação. O cultivo desse campo imenso, que tem vindo a ser tentado com êxito diferenciado pelos NMSs, será o produto-produtor de uma nova cultura. Não «cultura política» porque toda a cultura é política. Cabe recordar aqui, a terminar, o maior teórico africano deste século, Amílcar Cabral, para quem a cultura e o renascimento cultural constituem, por excelência, a pedagogia da emancipação.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, M. H. e B. Sorj (orgs.) (1988), *Sociedade e Política no Brasil Pós 64*, São Paulo: Brasiliense.
- BARBELET, J. M. (1988), *Citizenship*, Milton Keynes: Open University Press.
- BRAND, Karl-Werner (1990), «Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-Class Radicalism», in Dalton e Kuechler (orgs.): 23.
- CARDOSO, Ruth (1988), «Movimentos Sociais Urbanos: um balanço crítico», in Almeida e Sorj (orgs.).
- CARRILHO, Manuel M. (org.) (1991), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa: D. Quixote.
- DALTON, Russel e M. Kuechler (orgs.) (1990), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Oxford: Polity Press.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1976), *La Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1980), *Power/Knowledge*, Nova Iorque: Pantheon.
- FRANK, André G. e M. Fuentes (1989), «Dez Teses Acerca dos Movimentos Sociais», *Lua Nova*, 17: 19.
- FRANK, Manfred (1985), *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FRANK, Manfred; G. Raulet e W. van Reijen (orgs) (1988), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1982), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 volumes, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- INGLEHART, Ronald (1990), «Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements», in Dalton e Kuechler (orgs.): 43.

- JACOBI, Pedro R. (1987). «Movimentos Sociais: Teoria e Prática em Questão», in Scherer-Warren e Krischke (orgs.): 246.
- KANT, Immanuel (1970), *Projet de Paix Perpétuelle*, Paris: J. Vrin.
- KÄMER, Hartmut (1987), «Movimentos Sociais: revolução no cotidiano», in Scherer-Warren e Krischke (orgs.): 19.
- KEANE, John (org.) (1988), *Civil Society and the State*, Londres: Verso.
- KRISCHKE, Paulo (1987), «Movimentos Sociais e transição política: contribuições da democracia de base», in Scherer-Warren e Krischke (orgs.): 276.
- KUECHLER, M e R. Dalton (1990), «New Social Movements and the Political Order: Inducing Change for long-term Stability?», in Dalton e Kuechler (orgs.): 277.
- KUSPIT, Donald (1988), *The New Subjectivism. Art in the 1980s*, Ann Arbor: U.M.I. Research Press.
- LARANJEIRA, Sônia (org.) (1990), *Classes e Movimentos Sociais na América Latina*, São Paulo: Hucitec.
- LIPIETZ, Alain (1988), «Building an Alternative Movement in France», *Rethinking Marxism* 1, 3: 80.
- MARCUSE, Herbert (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon.
- MARCUSE, Herbert (1966), *Eros and Civilization: A Philosophical Enquiry into Freud*, Boston: Beacon.
- MARCUSE, Herbert (1969), *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon.
- MARSHALL, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARX, Karl (1975), «On the Jewish Question», in *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin.
- MELUCCI, Alberto (1988), «Social Movements and the democratization of everyday life», in Keane (org.): 245.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- OFFE, Claus (1987), «The Utopia of the Zero-Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria», *Praxis International*, 7: 1.
- PATEMAN, Carole (1985), *The Problem of Political Obligation*, Oxford: Polity Press.
- PONTE, Victor M. D. (1990), «Estruturas e Sujeitos na Análise da América Latina», in Laranjeira (org.): 270.
- RAULET, Gérard (1988), «Die Neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien», in Frank, Raulet e van Reijen (orgs.): 283.
- RAWLS, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1985), «On Modes of Production of Law and Social Power», *International Journal of Sociology of Law*, 13: 299.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1990), *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1991), «Ciência», in Carrilho (org.): 23-44.
- SCHERER-WARREN, Ilse e P. Krischke (orgs.) (1987), *Uma Revolução no Quotidiano?: os Novos Movimentos Sociais na América do Sul*, São Paulo: Brasiliense.
- SCHWENGEL, Hermann (1988), «Nach dem Subjekt oder nach der Politik Frage? Politisch-soziologische Randgänge», in Frank, Raulet e van Reijen (orgs.): 317.
- SCOTT, Alan (1990), *Ideology and the New Social Movements*, Londres: Unwin Hyman.

- SKLAIR, Leslie (1991), *Sociology of the Global System*, Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf.
- TOURAINÉ, Alain (1978), *La Voix et le Regard*, Paris: Seuil.
- TURNER, Brian (1986), *Citizenship and Capitalism*, Londres: Allen & Unwin.
- VIGEVANI, Tullo (1989), «Movimentos Sociais na Transição Brasileira: A Dificuldade de Elaboração do Projecto», *Lua Nova*, 17: 93.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1989), «1968, Revolution in the World-System», *Theory and Society*, 18: 431.