



OFICINA DO CES

ces

Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Faculdade de Economia
Universidade de Coimbra

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

**A ESQUERDA NO SÉCULO XXI:
AS LIÇÕES DO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL**

**Fevereiro de 2008
Oficina nº 298**

Boaventura de Sousa Santos

**A Esquerda no Século XXI:
As lições do Fórum Social Mundial**

**Oficina do CES n.º 298
Fevereiro de 2008**

OFICINA DO CES
Publicação seriada do
Centro de Estudos Sociais
Praça D. Dinis
Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:
Apartado 3087
3001-401 COIMBRA

Boaventura de Sousa Santos

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Universidade de Wisconsin-Madison
Universidade de Warwick

A Esquerda no Século XXI: As lições do Fórum Social Mundial

Resumo: Neste trabalho, começo por analisar as razões que conduziram ao sucesso do FSM, contrastando-as com os fracassos da esquerda convencional nas últimas décadas. Tento em seguida responder à questão da sustentabilidade deste sucesso. Por fim, identifico os desafios colocados pelo FSM tanto à teoria crítica como ao activismo político de esquerda.

Introdução

Muito se tem dito sobre a crise da esquerda, e uma boa parte tem funcionado como uma profecia que se cumpre pelo simples facto de ser feita. Quando é posto em causa o hábito de pensar que a história está connosco – que dominou o pensamento de esquerda ao longo do século XX – sentimo-nos inclinados a pensar que a história está irremediavelmente contra nós. A suposta fadiga mortal da história, expressa na ideia do fim da história, contém a armadilha de se transformar na fadiga mortal dos homens e mulheres que fazem a história no seu dia-a-dia. A história não sabe melhor do que nós para onde se dirige, nem usa homens e mulheres para atingir os seus fins. O mesmo é dizer que não podemos confiar mais na história do que em nós mesmos. Seguramente confiar em nós mesmos não é um acto subjectivo e descontextualizado do mundo. Durante as últimas décadas, a hegemonia cultural e política do neoliberalismo deu origem a uma concepção do mundo que o mostra como sendo demasiado perfeito para permitir a introdução de quaisquer novidades, ou demasiado fragmentado para permitir que o que quer que façamos tenha consequências capazes de compensar os riscos inerentes em tentar modificar o *status quo*.

Os últimos trinta ou quarenta anos do século passado podem ser considerados anos de crise degenerativa do pensamento e das práticas globais de esquerda (Santos, 2005, 2006a). Certamente, existiram crises antes, mas não eram globais; estavam restringidas ao mundo eurocêntrico, que hoje em dia denominamos de Norte global, e desde 1950 em diante, pareciam superadas pelo sucesso das lutas de libertação das colónias. Foram, por isso,

vivenciadas como acidentes da história, uma história cuja trajetória e racionalidade eram a garantia da vitória da esquerda sob a forma da revolução, socialismo, comunismo. Assim foi vivida a divisão do movimento operário no início da 1ª Guerra Mundial, bem como a derrota da revolução alemã (1918-1923), e depois o nazismo (1933-1945), fascismo (1922-1943), *franquismo* (1939-1975) e *salazarismo* (1926-1974), os processos de Moscovo (1936-1938), a guerra civil na Grécia (1944-1949), e mesmo a invasão da Hungria (1956). Este tipo de crise encontra-se bem caracterizado nos escritos de Trotsky no exílio. Trotsky apercebeu-se muito rapidamente da gravidade e ímpeto dos desvios de Estaline à revolução, ao ponto de se recusar a protagonizar uma oposição, como lhe propuseram Zinoviev e Kamenev em 1926. Mas nem por um momento duvidou que a história seguiria a revolução do mesmo modo que os verdadeiros revolucionários seguiam a história. O autor que mais brilhantemente retrata este esforço sisífico para salvaguardar o significado histórico da revolução perante os excessos mórbidos dos processos de Moscovo é Maurice Merleau-Ponty em *Humanisme et terreur* (1947).

Nos últimos trinta ou quarenta anos, as crises do pensamento e práticas de esquerda têm sido de um tipo distinto e têm assumido duas características principais: assumem-se como tendo um âmbito global e como sendo sintomas de uma degenerescência geral e talvez irreversível. As crises são consideradas globais, ainda que ocorram em diferentes países por razões específicas: o assassinio de Lumumba (1961); o falhanço de Che na Bolívia e o seu assassinato (1966); o movimento estudantil de Maio de 1968 na Europa e nas Américas e a sua neutralização; a invasão da Checoslováquia (1968); a resposta do imperialismo americano à revolução cubana; o assassinio de Allende (1973) e as ditaduras militares dos anos de 1960 e 1970 na América Latina; a repressão brutal da esquerda na Indonésia de Suharto (1965-1967); a degradação ou liquidação dos regimes nacionalistas, desenvolvimentistas, e socialistas na África sub-sahariana resultantes das independências (anos 1980); a emergência de uma nova/velha direita militante e expansionista, com Ronald Reagan nos EUA e Margaret Thatcher no Reino Unido (anos 1980); a globalização da forma mais anti-social do capitalismo, o neoliberalismo, imposto pelo Consenso de Washington (1989); a conspiração contra a Nicarágua (anos 1980); a crise no Partido do Congresso Indiano e a ascensão do Hinduísmo (comunismo) (anos 1990); o colapso dos regimes da Europa Central e de Leste, simbolizado pela queda do Muro de Berlim (1989); a conversão do comunismo chinês na forma mais anti-social de capitalismo, o estalinismo de mercado (iniciado por Deng Xiaoping

no início dos anos 1980); e por fim, nos anos 1990, a ascensão paralela do Islamismo político e do Cristianismo político, ambos de natureza fundamentalista e confrontacional.

Além disso, a crise do pensamento e prática de esquerda nos últimos trinta ou quarenta anos parece ser degenerativa: os falhanços parecem resultar da exaustão mortal da história, seja porque a história deixou de ter sentido ou racionalidade, ou porque o sentido e a racionalidade da história optaram finalmente pela consolidação permanente do capitalismo. Este último parece transformado na tradução literal da imutabilidade da natureza humana. Revolução, socialismo, comunismo e mesmo reformismo parecem estar depositados nas gavetas de cima do armário da história, onde apenas chegam os colecionadores de raridades. O argumento neoliberal afirma que o mundo está bem feito e que o futuro chegou finalmente ao presente para ficar. Este acordo quanto aos fins é o fundo supostamente incontestável do liberalismo a partir do qual é possível respeitar e mesmo celebrar a diversidade de opiniões sobre os meios. Sendo que os meios são políticos apenas na medida em que estão ao serviço de fins diferentes, não havendo divergências quanto aos fins, as diferenças a respeito dos meios de mudança social são técnicas e jurídicas e, portanto, podem e devem ser discutidas independentemente das clivagens que ainda restem entre a esquerda e a direita.

Contudo, em meados dos anos 1990, a história desta hegemonia começou a mudar à medida que o lado sinistro desta hegemonia se foi evidenciando: a intensificação da exclusão e da opressão, a destruição dos meios de subsistência de vastas camadas de população mundial, culminando em situações extremas onde a inação e o conformismo são sinónimos de morte. Estas situações converteram a contingência da história em necessidade de mudá-la. Estes são os momentos em que as vítimas não se limitam a chorar a sua condição e, pelo contrário, rebelam-se. As acções de resistência, combinadas com a revolução nas tecnologias de informação e comunicação que entretanto tiveram lugar, possibilitaram a realização de alianças em lugares distantes do mundo e a articulação de lutas através de articulações locais/globais. O levantamento Zapatista de 1994 representa um momento importante desta construção, precisamente porque visa um instrumento da globalização neoliberal, o Acordo Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA), e porque pretende articular diferentes escalas de luta, do nacional ao global, das montanhas de Chiapas à Cidade do México e, daí, a um mundo solidário, recorrendo a novas estratégias políticas e discursivas e às novas tecnologias de informação entretanto disponíveis. Em Novembro de 1999, os manifestantes em Seattle conseguiram paralisar a reunião ministerial da Organização Mundial do Comércio (OMC), e mais tarde muitas outras reuniões do Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional (FMI), da

Organização Mundial do Comércio (OMC) e G-8 (EUA, Inglaterra, França, Itália, Canadá, Alemanha, Japão e Rússia) foram perturbadas pelos manifestantes de organizações não governamentais (ONGs) e movimentos sociais apostando na denúncia da hipocrisia e do carácter destrutivo da des-ordem do mundo neoliberal. Em Janeiro de 2001, o Fórum Social Mundial (FSM) reuniu-se pela primeira vez em Porto Alegre (Brasil) e, desde então, muitos outros encontros se seguiram: fóruns globais, regionais, temáticos, nacionais, supranacionais e locais.

Assim, uma globalização alternativa à globalização neoliberal tem vindo a ser gradualmente construída, uma globalização contra-hegemónica, construída a partir de baixo, dos movimentos sociais e das classes populares. O FSM representa hoje, em termos organizativos, uma das manifestações mais consistentes da globalização contra-hegemónica. Como tal, o FSM fornece o contexto mais favorável para averiguar em que medida uma nova esquerda está a emergir através destas iniciativas – uma esquerda verdadeiramente global, com a capacidade de ultrapassar a crise degenerativa que tem assombrado a esquerda nos últimos quarenta anos.

O FSM é o conjunto de iniciativas de intercâmbio transnacional entre movimentos sociais e organizações não governamentais e respectivas práticas e conhecimentos, onde se articulam lutas sociais de âmbito local, nacional ou global, travadas (de acordo com a Carta de Princípios de Porto Alegre) contra as formas de exclusão social, de autoritarismo político e de imposição cultural, geradas ou agravadas pela presente fase do capitalismo conhecida por globalização neoliberal.

O FSM é um novo fenómeno social e político. O facto de ter antecedentes não diminui a sua novidade, antes pelo contrário. O FSM não é um evento, nem uma mera sucessão de eventos, ainda que procure conferir alguma dramatização às reuniões formais que promove. Não é um congresso académico, ainda que para lá confluam os contributos de muitos intelectuais. Não é um partido nem uma internacional de partidos, ainda que nele participem militantes e activistas de muitos partidos de todo o mundo. Não é uma ONG nem uma confederação de organizações não governamentais, ainda que a sua origem e organização devam muito às organizações não governamentais. Não é um movimento social, ainda que frequentemente se auto-designe de movimento dos movimentos. Apesar de se apresentar como agente da mudança social, o FSM rejeita o conceito de sujeito histórico, o que equivale a dizer que não confere prioridade a nenhum actor social específico neste processo social de mudança. Não obedece a nenhuma ideologia claramente definida, seja na definição do que rejeita, seja na daquilo que afirma.

Considerando que o FSM se auto-concebe como uma luta contra a globalização neoliberal, será uma luta contra uma determinada forma de capitalismo ou contra o capitalismo em geral? Tendo em conta que o FSM se encara como sendo uma luta contra a discriminação, a exclusão e a opressão, será que o sucesso desta luta pressupõe um horizonte pós-capitalista, socialista e anarquista, ou, pelo contrário, pressupõe que nenhum horizonte seja claramente definido? Atendendo a que a ampla maioria dos grupos de militantes que participam no FSM se identificam como apoiantes de políticas de esquerda, quantas definições de “esquerda” cabem no FSM? E o que pensar daqueles que recusam ser definidos como de esquerda ou de direita por considerarem que esta dicotomia é um particularismo nortecêntrico ou ocidentalcêntrico, e procuram definições políticas alternativas? As lutas sociais que encontram expressão no FSM não se ajustam adequadamente a nenhuma das vias de transformação social sancionadas pela modernidade ocidental: o reformismo e revolução. Para além do consenso sobre a não-violência, as suas formas de luta são extremamente diversas e estão distribuídas num contínuo entre o pólo da institucionalidade e o pólo da insurreição. Mesmo o conceito de não-violência está aberto às interpretações mais díspares. Finalmente, o FSM não está estruturado de acordo com qualquer dos modelos de organização política moderna, seja ele o do centralismo democrático, o da democracia representativa ou o da democracia participativa. Ninguém o representa ou está autorizado a falar e, muito menos, a tomar decisões em seu nome, ainda que ele seja concebido como um fórum que facilita as decisões dos movimentos e das organizações que nele participam.¹

É possível defender que estas características não são novas, na medida em que estão associadas ao que se convencionou chamar “novos movimentos sociais”. Porém, a verdade é que estes movimentos, quer sejam locais, nacionais ou globais, são temáticos. Os temas, enquanto campos de confrontação política directa, obrigam à definição – e, por conseguinte, à polarização – quer no que respeita às estratégias ou táticas, quer no que concerne às formas de organização ou formas de luta. Os temas operam, portanto, simultaneamente como factores de atracção e de repulsão. Ora, o que é novo no FSM é o facto de ser inclusivo, no que diz respeito quer à sua escala, quer à sua temática. O que é novo é o todo que ele constitui, não as partes que o compõem. O FSM é global na forma como acolhe os movimentos locais, nacionais e globais, e no facto de ser inter-temático e até trans-temático. Dado que os factores convencionais de atracção e de repulsão não operam no âmbito do FSM, isto significa que, ou

¹ Para uma melhor compreensão do carácter político e dos objectivos do Fórum Social Mundial, ver a Carta de Princípios, em <http://www.forumsocialmundial.org.br>.

ele desenvolve entretanto outros factores fortes de atracção e de repulsão, ou funciona sem eles, buscando nesse facto a sua força. Por outras palavras, o “movimento dos movimentos” não é apenas mais um movimento. É um movimento diferente.

O problema dos fenómenos novos é que, para lhes ser feita justiça, são, em geral, necessárias novas teorias sociais e novos conceitos analíticos. Posto que nem umas, nem outros emergem facilmente da inércia das disciplinas, existe um risco considerável de que essas novidades sejam sub-teorizadas e desvalorizadas.² O risco é tanto mais sério quanto o facto de o FSM, dado o seu alcance e a sua diversidade interna, desafiar não só as teorias políticas dominantes, como também as várias disciplinas das ciências sociais convencionais, e ainda a ideia de que o conhecimento científico é o único produtor de racionalidade política e social. Dito de outra forma, o FSM levanta não só questões analíticas e teóricas, mas também questões epistemológicas. Isto encontra-se expresso na ideia, amplamente partilhada pelos participantes do FSM, de que não haverá justiça social global sem justiça cognitiva global.³

Mas o desafio colocado pelo FSM comporta ainda outra dimensão. Além das questões teóricas, analíticas e epistemológicas, suscita uma nova questão política: pretende realizar a utopia num mundo desprovido de utopias. Esta vontade utópica exprime-se na fórmula “outro mundo é possível”. Aquilo em que se aposta não é tanto num mundo utópico, mas num mundo que permita as utopias.

Neste texto, começo por analisar as razões do sucesso do FSM, contrastando-as com os fracassos da esquerda convencional nas últimas décadas. Identifico as razões principais em três condições do nosso tempo: a discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas; a polarização entre a temporalidade das mudanças urgentes e a temporalidade das mudanças civilizacionais; a relação fantasmagórica entre as teorias de esquerda e as práticas de esquerda. Seguidamente procuro responder à questão da sustentabilidade deste sucesso. Finalmente, analiso os desafios que o processo do FSM coloca tanto à teoria crítica como ao activismo político de esquerda.

Perguntas fortes e respostas fracas

Ao contrário de Habermas (1990), para quem a modernidade Ocidental é ainda um projecto incompleto, tenho vindo a argumentar que o nosso tempo é testemunha da crise final da

² Um dos exemplos mais paradigmáticos é a *hubris* conceptual, aliada a um positivismo estrito, da principal corrente da sociologia dos movimentos sociais nos EUA (McAdam, McCarthy, Zald, 1996; McAdam, Tarrow, Tilly, 2001).

³ Sobre o conceito de justiça cognitiva global ver Santos, 2003.

hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática.⁴ Os tempos de transição são por definição tempos de perguntas fortes e respostas fracas. As perguntas fortes dirigem-se não só às nossas opções de vida individual e colectiva, mas sobretudo às fundações que criam o horizonte de possibilidades entre as quais é possível escolher. São, portanto, questões que provocam um tipo particular de perplexidade. As respostas fracas são aquelas que não atenuam esta perplexidade, podendo, pelo contrário aumentá-la. As perguntas e respostas podem variar de acordo com a cultura e a região do mundo. Contudo, a discrepância entre a força das questões e a fraqueza das respostas parece ser comum. Deriva da diversidade contemporânea de zonas de contacto envolvendo diferentes culturas, religiões, economias, sistemas sociais e políticos e modos de vida, resultante do que vulgarmente denominamos por globalização.⁵ As assimetrias de poder nestas zonas de contacto são tão vastas hoje, se não mais ainda, do que no período colonial, sendo mais numerosas e difundidas. A experiência de contacto é sempre uma experiência de limites e fronteiras. Nas condições presentes, é a experiência de contacto que provoca a discrepância entre as perguntas fortes e as respostas fracas. Na minha opinião, uma das razões para o sucesso do FSM reside na disjunção entre perguntas fortes e respostas fracas. Mas antes de fundamentar esta asserção, é necessária uma precisão conceptual.

Existem dois tipos de respostas fracas. O primeiro tipo é aquilo que denomino de resposta fraca-forte. Parafraseando Lucien Goldmann (1966, 1970), esta resposta representa o máximo de consciência possível de uma dada época. Transforma a perplexidade provocada pela pergunta forte em energia e valor positivos. Em vez de assumir que a perplexidade é inútil ou que pode ser eliminada por uma resposta simples, transforma a perplexidade num sintoma de complexidade implícita. Assim, a perplexidade transforma-se na experiência social de um novo campo aberto de contradições onde existe uma competição relativamente desregulada entre as diferentes possibilidades. Sendo os resultados desta competição muito incertos, existe lugar de sobra para a inovação social e política, logo que a perplexidade seja transformada na capacidade de viajar sem mapas fiáveis.

O outro tipo de resposta fraca é a resposta fraca-fraca. Representa o mínimo de consciência possível de uma determinada época. Descarta e estigmatiza a perplexidade como sintoma de um fracasso na compreensão de que o real coincide com o possível, valorizando as soluções hegemónicas como um produto “natural” da sobrevivência dos mais aptos. A

⁴ Ver Santos, 1995 e 2000.

⁵ Sobre os processos de globalização ver Santos, 2001.

perplexidade é, neste caso, vista como uma debilidade decorrente da recusa em viajar de acordo com mapas historicamente testados. Porque os mapas não podem ser questionados, a resposta fraca-fraca convida ao imobilismo e, portanto, à rendição. Inversamente, a resposta fraca-forte é um convite para um movimento de alto risco.

O sucesso do FSM reside em tratar-se de uma resposta fraca-forte a duas perguntas fortes do nosso tempo. Formulo a primeira do seguinte modo: se a humanidade é uma, porque existem tantas concepções distintas de dignidade humana e de sociedade justa, todas presumivelmente únicas, ainda que frequentemente contraditórias entre si? Na cerne desta questão está o entendimento, hoje mais inequívoco do que nunca, de que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo. Uma das mais difundidas respostas fracas-fracas a esta questão é o pensamento e as práticas convencionais dos direitos humanos os quais banalizam a perplexidade, postulando a universalidade abstracta da concepção de dignidade humana subjacente aos direitos humanos. O facto de esta concepção ser baseada em pressupostos ocidentais é considerado irrelevante, já que a historicidade dos direitos humanos não interfere com o seu estatuto ontológico. Do mesmo modo, é irrelevante que muitos movimentos sociais nas suas lutas contra a injustiça e a opressão não formulem as suas demandas em termos de direitos humanos, e que frequentemente as definam em termos que contradizem os princípios convencionais dos direitos humanos. A flecha do tempo linear assegura-nos de que estamos perante movimentos retrógrados ou pouco esclarecidos.

A esquerda convencional abraçou incondicionalmente esta resposta fraca-fraca, particularmente no Norte global. Por esta razão, deixou de poder ver muitas das novas realidades e experiências que estão a ocorrer nos países do Sul global. Refiro-me a movimentos de resistência que têm vindo a emergir e a florescer contra a opressão, marginalização e exclusão, cujas bases ideológicas nada têm a ver com aquelas que foram referência para a esquerda ao longo do século XX (marxismo, socialismo, desenvolvimentismo, nacionalismo anti-imperialista). Estão, por vezes, enraizados em identidades históricas e culturais multisseculares, e/ou em militância religiosa. Não é de surpreender, portanto, que seja difícil situar tais lutas na clivagem entre esquerda e direita. O que é realmente surpreendente é o facto de a esquerda hegemónica como um todo não possuir instrumentos analíticos que lhe permitam posicionar-se em relação a elas, e que não considere prioritário fazê-lo. Tende a aplicar genericamente a mesma receita abstracta dos direitos humanos, esperando, dessa forma, que a natureza das ideologias alternativas e universos simbólicos sejam reduzidos a especificidades locais sem qualquer impacto no cânone

universal dos direitos humanos. Sem pretender ser exaustivo, menciono apenas três destes movimentos, com significados políticos muito distintos: os movimentos indígenas, particularmente na América Latina; a “nova” reemergência do tradicionalismo em África; e a insurgência do Islão político. Apesar das enormes diferenças entre eles, estes movimentos comungam do facto de provirem de referências políticas não-ocidentais e de se constituírem como resistência ao domínio ocidental. As dificuldades de avaliação política experimentadas pela esquerda derivam, por um lado, do fracasso em projectar uma sociedade futura alternativa à sociedade capitalista liberal e, por outro lado, do universo cultural e epistémico nortecêntrico ou eurocêntrico que a tem vindo a dominar.

Na minha opinião, o FSM é até ao momento a resposta fraca-forte mais convincente. Apesar das suas limitações e das críticas internas e externas, o FSM tem-se estabelecido de forma credível como um espaço aberto global, um ponto de encontro para os mais diversos movimentos e organizações, provenientes dos lugares mais díspares do planeta, e das lutas mais diversas, expressando-se numa Torre de Babel de línguas, ancorados em filosofias e conhecimentos ocidentais e não-ocidentais, propondo diferentes concepções de dignidade humana, apelando a uma enorme variedade de outros mundos possíveis. O FSM não responde à questão do porquê de tal diversidade, nem às questões do para quê, ou sob que condições ou em benefício de quem. Mas foi bem sucedido na tarefa de tornar esta diversidade mais visível e mais aceitável pelos movimentos e organizações, fazendo com que estes se tornassem mais conscientes do carácter incompleto ou parcial das suas lutas e das filosofias políticas que lhes subjazem. Por esta via, o FSM criou uma necessidade nova de inter-conhecimento, de inter-reconhecimento e de interacção e, de facto, tem promovido coligações entre movimentos até agora separados pelo desconhecimento mútuo ou por suspeições recíprocas. Em suma, transformou a diversidade num valor positivo, numa fonte potencial de energia para a transformação social progressista.

O sucesso do FSM reside no facto de celebrar uma diversidade que até agora não pôde ser adequadamente teorizada nem convertida em motor de uma acção colectiva de transformação social progressista globalmente coerente e localmente ancorada. De certo modo, o FSM representa o máximo de consciência possível do nosso tempo. Dialecticamente, a sua fraqueza (a não discriminação entre soluções diversas) não pode ser separada da sua força (a celebração da diversidade como um valor em si mesma) e vice-versa. O FSM é tão transitório como o nosso tempo e chama a atenção para as possibilidades latentes desta transição. Nisto reside o seu sucesso.

A segunda pergunta forte para a qual o FSM fornece uma resposta fraca-forte pode ser formulada deste modo: Existe neste mundo lugar para a utopia? Existe realmente uma alternativa ao capitalismo? Depois do fracasso histórico de tantas tentativas de construção de uma sociedade não capitalista, com consequências tão trágicas, não deveríamos buscar alternativas dentro do capitalismo em vez de alternativas ao capitalismo? A perplexidade causada por esta questão reside em dois factores. Primeiro, na teoria da história que lhe está subjacente. Se tudo o que existe na história é histórico, ou seja, tem um princípio e um fim, porque razão deveria o capitalismo ser diferente? Segundo, a perplexidade provém de alguns factos perturbadores. Não existirá alternativa para um mundo em que 500 dos indivíduos mais ricos detêm um rendimento semelhante ao rendimento somado dos 40 países mais pobres, com uma população de 416 milhões de pessoas, e onde a catástrofe ecológica é uma possibilidade cada vez menos remota? Devemos assumir como um facto inevitável que os problemas causados pelo capitalismo só poderão ser resolvidos por mais capitalismo, que a economia altruísta não é uma alternativa credível à economia do egoísmo, e que a natureza não merece outra racionalidade que não seja a irracionalidade com que é tratada pelo capitalismo?

A crise das políticas de esquerda dos últimos trinta ou quarenta anos deriva em parte das respostas fracas-fracas que a esquerda convencional tem dado a esta questão. A concepção de uma sociedade alternativa e a luta para a tornar possível foram a coluna vertebral da teoria crítica e das políticas de esquerda ao longo do século XX. Esta concepção, embora vaga, foi suficientemente consistente para servir como critério de avaliação das condições de vida da classe trabalhadora, grupos sociais excluídos e vítimas de discriminação. Com base nesta visão alternativa e na possibilidade credível de a realizar, foi possível avaliar o presente capitalista como violento e moralmente repugnante. A força do Marxismo reside na sua capacidade única de articular um futuro alternativo com uma forma oposicionista de viver o presente.

Nas últimas décadas, contudo, o neoliberalismo conservador tornou-se de tal modo dominante que as políticas de esquerda, particularmente no Norte global, se dividiram em dois campos, paradoxalmente nenhum deles verdadeiramente de esquerda. Por um lado, temos aqueles que tomaram a erradicação da ideia de uma sociedade alternativa como uma derrota de tal modo devastadora que só restaria espaço para o velho centrismo talvez agora dominado por uma direita “mais iluminada” (políticas de alianças antes julgadas impensáveis); por outro lado, temos os que viram na ausência de uma alternativa a oportunidade para legitimar e encorajar um novo centrismo, agora dominado pela esquerda (a terceira via do partido trabalhista no Reino Unido e os seus desenvolvimentos na América

Latina). Qualquer destes dois campos ignora a perplexidade provocada pela pergunta, negando qualquer razão para ela. De facto, tem vindo a tornar-se cada vez mais evidente que estes dois campos eram duas formas de anunciar a morte da esquerda e acabou por não ser fácil distingui-los. Ambos deixaram escapar um facto: sem a concepção de uma sociedade alternativa e sem uma luta politicamente organizada que a possibilite, o presente, embora violento e injusto, será despolitizado e, como consequência, deixará de ser uma fonte de mobilização para a revolta, o inconformismo e a oposição. Aliás, este facto não escapou à direita que conscientemente baseou o seu governo, desde os anos 1980, não no consenso das classes populares, mas na sua resignação.

Em contraste, o FSM, oferece uma resposta fraca-forte a esta questão. Encara a perplexidade seriamente e afirma de forma veemente que existem alternativas. Mas não define o conteúdo de tais alternativas e, de acordo com alguns dos seus críticos mais radicais, nem sequer responde à questão de saber se são alternativas ao capitalismo ou alternativas dentro do capitalismo. Também afirma a legitimidade do pensamento utópico, mas de um tipo distinto daquele que dominou a viragem do século XIX para o XX. Em vez de se referir às concepções que ao longo do século XX significaram a ideia de uma sociedade alternativa – socialismo, comunismo, desenvolvimentismo, nacionalismo – insiste que “outro mundo é possível”. Em abstracto parece muito pouco, mas no contexto em que emerge equivale a um novo tipo de utopia.⁶

A compreensão hegemónica do nosso tempo que, como disse, foi aceite pela esquerda convencional, é que o capitalismo, sob a forma de globalização neoliberal, é simultaneamente o único presente que conta e o único futuro possível. Aquilo que presentemente é dominante em termos sociais e políticos é infinitamente expansível, dessa forma abrangendo todas as possibilidades futuras. O controle supostamente total sobre o presente estado de coisas é possível por via de poderes e conhecimentos extremamente eficientes. Aqui reside a negação radical de alternativas à realidade presente.

Este é o contexto subjacente à dimensão utópica do FSM, que consiste em assegurar a existência de alternativas à globalização neoliberal. Como afirma Franz Hinkelammert, vivemos num tempo de utopias conservadoras cujo carácter utópico reside na sua negação radical de alternativas à realidade do presente (2002). A possibilidade de alternativas é desacreditada precisamente por ser utópica, idealista, irrealista. Todas as utopias

⁶ Por ‘utopia’ entendo a exploração, através da imaginação política, de novas possibilidades humanas e novas formas de vontade, e a oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente diferente melhor por que vale a pena lutar e a que a humanidade tem direito (Santos, 1995: 479).

conservadoras são sustentadas por uma lógica política baseada num único critério de eficácia que rapidamente se transforma em critério ético supremo. Segundo este critério, só tem valor o que é eficaz nos termos dele. Qualquer outro critério ético é desvalorizado como ineficaz. O neoliberalismo é uma dessas utopias conservadoras para as quais o único critério de eficácia é o mercado ou as leis do mercado. O seu carácter utópico radica na promessa de que a sua realização ou aplicação plenas elimina todas as outras utopias. Segundo Hinkelammert, “esta ideologia extrai do seu extremo anti-utopismo a promessa utópica de um novo mundo. A tese básica é: quem destrói a utopia, realiza-a” (2002: 278). O que distingue as utopias conservadoras das utopias críticas é o facto de as primeiras se identificarem com a realidade presente e de descobrirem a sua dimensão utópica na radicalização ou na realização completa do presente. Além disso, não concebem os problemas ou dificuldades da realidade presente como consequência das deficiências ou dos limites do critério de eficácia, mas como resultado do facto de a aplicação desse critério não ter sido suficientemente completa. Para a utopia conservadora do neoliberalismo, se há desemprego e exclusão social, se há fome e morte na periferia (e mesmo no centro) do sistema mundial, isso não é efeito das deficiências ou dos limites das leis do mercado. É antes o resultado do facto de essas leis ainda não terem sido plenamente aplicadas. O horizonte das utopias conservadoras é, assim, um horizonte fechado, um fim da história.

Este é o contexto em que a dimensão utópica do FSM deve ser entendida. O FSM significa a reemergência de uma utopia crítica, isto é, a crítica radical da realidade presente e o desejo de uma sociedade melhor. Isto acontece, no entanto, num contexto em que a utopia anti-utópica do neoliberalismo é ainda dominante apesar dos sinais de crise cada vez mais evidentes. Daí, a especificidade do conteúdo utópico desta nova utopia crítica, quando comparado com o das utopias críticas que prevaleceram no final do século XIX e no início do século XX. O FSM questiona a possibilidade da totalidade do controle social (como saber para controlar ou como poder para controlar) reclamado pelo neoliberalismo e, com base nesse questionamento, afirma a possibilidade de alternativas. Daí a natureza aberta das alternativas propostas. Num contexto em que a utopia conservadora prevalece em absoluto, é mais importante afirmar a possibilidade de alternativas do que defini-las. A dimensão utópica do FSM consiste em afirmar a possibilidade de uma globalização contra-hegemónica. Por outras palavras, a utopia do FSM afirma-se mais como negatividade (a definição daquilo que critica) do que como positividade (a definição daquilo a que aspira).

Aqui reside o misto de fraqueza e força desta resposta a uma pergunta forte sobre a possibilidade de alternativas.

A especificidade do FSM como utopia crítica tem mais uma explicação. O FSM é a primeira utopia crítica de século XXI e visa romper com a tradição das utopias críticas da modernidade ocidental, muitas das quais se transformaram em utopias conservadoras: tendo partido da reivindicação de alternativas utópicas, acabaram negando a possibilidade de outras alternativas sob o pretexto de que já estava em curso a realização da utopia. A abertura da dimensão utópica do FSM corresponde à tentativa de escapar a esta perversão. Para o FSM, a reivindicação de alternativas é plural, quer na forma da reivindicação, quer no conteúdo das alternativas. A afirmação de alternativas vai de par com a afirmação de que existem alternativas às alternativas. O outro mundo possível é um desejo utópico que integra vários mundos possíveis. O outro mundo possível pode ser muitas coisas, mas nunca um mundo sem alternativa.

A utopia do FSM é uma utopia radicalmente democrática. É a única utopia realista depois de um século de utopias conservadoras, algumas das quais resultantes de utopias críticas pervertidas. Este projecto utópico, baseia-se na negação do presente em vez de assentar na definição do futuro e centra-se na promoção de intercâmbios entre os movimentos e não na avaliação e hierarquização do conteúdo político destes. Reside aqui o factor mais importante de coesão do FSM. Ajuda a maximizar o que une e a minimizar o que divide, a celebrar o intercâmbio em vez da disputa pelo poder, a ser uma presença forte em vez de uma agenda forte. Este projecto utópico privilegia o discurso ético, bem evidente na Carta de Princípios do FSM, orientado para reunir consensos que superem as clivagens ideológicas e políticas entre os movimentos e as organizações que o compõem. Os movimentos e organizações são induzidos a colocar entre parênteses as clivagens que os dividem e fazê-lo com tanta intensidade quanto a que for necessária para afirmar a possibilidade de uma globalização contra-hegemónica.

A natureza desta utopia tem sido a mais adequada para o objectivo inicial do FSM: afirmar a existência de uma globalização contra-hegemónica. Ao contrário do que frequentemente se afirma, não é uma utopia vaga. Tem o nível de concretização adequado a esta fase de construção da globalização contra-hegemónica. O que está por saber é se uma utopia desta natureza é a mais adequada para guiar os próximos passos, caso haja novos passos.

Este misto de fraqueza e força do FSM é sustentável a longo prazo? Uma vez que a possibilidade da globalização contra-hegemónica esteja consolidada, e que se torne credível a ideia de que outro mundo é possível, poderá esta ideia ser levada à prática com o mesmo nível

de abertura política e ideológica que ajudou a formulá-la? Esta questão foi recentemente levantada por Walden Bello e a ela respondo mais adiante.

Um sentido de urgência e um sentido de mudanças civilizacionais

Outra característica do nosso tempo, para além da discrepância entre perguntas fortes e respostas fracas, é a polarização entre duas temporalidades extremas da acção colectiva de transformação social: a moldura temporal da acção urgente e a moldura temporal da mudança civilizacional. Esta polarização é particularmente dilacerante para a esquerda. A moldura temporal da acção urgente assenta na ideia de que é necessário actuar já, agora, porque amanhã provavelmente será demasiado tarde. O aquecimento global e a catástrofe ecológica eminente, a preparação evidente de uma nova guerra nuclear, a erosão das condições de sustentabilidade da vida de camadas cada vez mais vastas de população, o impulso descontrolado para uma guerra eterna e a destruição injusta de tantas vidas humanas provocadas pelo esgotamento dos recursos naturais, o crescimento exponencial da desigualdade social, as novas formas de despotismo social e a emergência ou reemergência de regimes sociais regulados apenas por diferenças de poder extremas, todos estes factores parecem impor que seja dada prioridade imediata à acção de curto prazo, aqui e agora, uma vez que o longo prazo pode nem sequer existir se as tendências expressas evoluírem fora de controle. Certamente que a pressão da urgência tem origem em factores distintos no Norte global e no Sul global, mas parece estar presente em toda a parte.

Por outro lado, a moldura temporal da mudança civilizacional assenta na ideia de que as realidades do nosso tempo exigem mudanças civilizacionais mais profundas e a longo prazo. Os factos acima mencionados são sintomas de estruturas profundamente enraizadas e de organizações que não podem ser confrontadas por intervencionismo de curto prazo já que a lógica de tais intervenções pertence ao actual paradigma civilizacional e, portanto, só pode contribuir para o reproduzir mesmo se diz combatê-lo. O século XX provou com uma crueldade imensa que tomar o poder não é suficiente, e que em vez de tomar o poder é necessário transformá-lo. As versões mais extremas desta temporalidade podem mesmo apelar à transformação do mundo sem a tomada do poder (Holloway, 2002).

A coexistência destas polaridades temporais produz uma enorme turbulência em velhas distinções e clivagens do pensamento crítico ou de esquerda como sejam as dicotomias entre táctica e estratégia e entre reformismo e revolução. Enquanto que o sentido de urgência apela para posições tácticas e reformistas, o sentido paradigmático de mudança civilizacional apela

para posições estratégicas e revolucionárias. Mas o facto de ambos os sentidos coexistirem e pressionarem conjuntamente mas em direcções opostas desfigura os termos das distinções e clivagens tornando-os mais ou menos irrelevantes e desprovidos de sentido. Na melhor das hipóteses, transformam-se em significantes vagos, susceptíveis de apropriações contraditórias. Existem, assim, processos reformistas que parecem revolucionários (Hugo Chavez) e processos revolucionários que parecem reformistas (Neo-zapatistas) e projectos reformistas sem prática reformista (Lula). A queda do Muro de Berlim, enquanto infligia um golpe mediático mortal na ideia de revolução, desferia um golpe silencioso ou silenciado, mas não menos letal, na ideia do reformismo. Desde então temos vivido num tempo que é demasiado tardio para ser pós-revolucionário ou demasiado prematuro para ser pré-revolucionário. Como resultado, as polarizações políticas tornaram-se relativamente desreguladas e com sentidos que pouco tem a ver com os nomes a que estão ligados.

Do meu ponto de vista, o FSM capta muito bem esta tensão latente entre temporalidades contraditórias. Não só como evento mas também como processo, o FSM tem promovido a expressão plena de ambas as temporalidades (de urgência e de mudança civilizacional), justapondo, nas mesmas iniciativas, planos e lógicas de acção imediata e de transformação a longo prazo. Apelos ao cancelamento imediato da dívida articulam-se com campanhas para a educação popular a respeito do HIV/SIDA; denúncias da criminalização dos protestos sociais por parte dos povos indígenas caminham lado a lado com a luta pelo reconhecimento da autodeterminação, da identidade cultural e dos territórios ancestrais destes mesmos povos; a luta pelo acesso imediato a água potável pelo povo do Soweto, em resultado da privatização da água, é concebida como parte constitutiva de uma estratégia de longo prazo para garantir o acesso sustentável à água em todo o Continente Africano, bem ilustrada na constituição da Rede Africana de Água durante o FSM de 2007, em Nairobi.

Estes enquadramentos temporais distintos coexistem pacificamente no FSM por três razões principais. Primeiro, traduzem-se em lutas que partilham o mesmo radicalismo discursivo, quer se dirijam ao máximo que pode ser obtido no momento, ou ao máximo que pode ser conseguido a longo prazo. E os meios de acção são, em ambos os casos, preferencialmente transgressivos. Isto constitui um afastamento definitivo em relação à esquerda convencional do século XX. Para esta, a luta por objectivos de curto prazo estava enquadrada por um gradualismo legal concebido como uma acção não transgressiva, institucional; enquanto a acção radical e não institucional era concebida como estando ao serviço de transformações civilizacionais. Em segundo lugar, o conhecimento mútuo de

diversas temporalidades entre movimentos e organizações, tornado possível pelo FSM, conduziu à ideia que as diferenças entre eles eram muito maiores na teoria do que na prática. Uma acção radical imediata pode ser a melhor forma de dar credibilidade à necessidade de uma mudança civilizacional, mais que não seja devido aos inultrapassáveis obstáculos contra os quais terá de lutar, enquanto o paradigma civilizacional continuar o mesmo. Isto explica porque alguns dos movimentos mais importantes combinam nas suas políticas de intervenção a transformação imediata e a transformação civilizacional. Este é o caso do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra) que combina a ocupação ilegal de terras, para alimentar camponeses famintos, com acções massivas de educação política popular com vista a uma transformação mais profunda e ampla do Estado e da sociedade brasileiros. Finalmente, a coexistência de temporalidades contraditórias no FSM deve-se ao facto de este não estabelecer prioridades entre elas, limitando-se a abrir espaço para a discussão e para a construção de consensos entre movimentos e organizações, cujos resultados ficam em aberto. O propósito comum, ainda que vagamente definido, de construir um outro mundo possível tende a desvalorizar polarizações entre movimentos, induzindo-os a concentrar-se na construção de ligações mais coesas com os movimentos com os quais têm maior afinidade. A selectividade na construção de ligações torna-se num meio de evitar polarizações desnecessárias.

A relação fantasmagórica entre a teoria crítica e as práticas de esquerda

A terceira razão para o sucesso do FSM reside na forma como lida com o abismo, hoje mais amplo do que nunca, entre as práticas de esquerda e as teorias clássicas ou convencionais da esquerda. Este abismo é provavelmente outra das características da natureza transitória do nosso tempo. Do EZLN em Chiapas à eleição de Lula no Brasil, dos *piqueteros* argentinos ao MST, do movimento indígena na Bolívia e no Equador à *Frente Amplia* no Uruguai, às vitórias sucessivas de Hugo Chavez e à eleição de Evo Morales na Bolívia e de Rafael Correa no Equador, da luta continental contra a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) ao projecto alternativo de integração regional liderado por Hugo Chavez, deparamo-nos com práticas políticas que são geralmente reconhecidas como de esquerda, mas que não foram previstas pelas principais tradições teóricas de esquerda e que, por vezes, as contradizem. Como resultado, parece estar a surgir uma cegueira mútua entre a teoria e a prática – da prática em relação à teoria e da teoria em relação à prática.

A razão para isto reside no facto de que enquanto o pensamento crítico e a teoria de esquerda se desenvolveram historicamente no Norte global, mais precisamente, em cinco ou

seis países do Norte global, as mais inovadoras e eficazes práticas transformadoras de esquerda das últimas décadas tem vindo a ocorrer no Sul global.⁷ Podemos argumentar que não se trata de um fenómeno inteiramente novo já que as lutas anti-coloniais e o movimento dos países não alinhados, fundado em Bandung em 1955, contribuíram também com novos conceitos e ideias importantes para o cânone da esquerda nortecêntrica hegemónica. Isto é verdade até certo ponto. Mas contrariamente ao que então sucedeu, as novas práticas de esquerda, não só ocorrem em locais desconhecidos e remotos, como são levadas a cabo por grupos sociais estranhos – que não faziam parte do cânone, tais como indígenas, camponeses, mulheres, intocáveis, homossexuais, militantes religiosos, etc. – que se expressam em línguas não-coloniais ainda mais estranhas (Aymara, Quechua, Guarani, Hindi, Urdu, Árabe, Kizulu, Kikongo) ou em línguas coloniais menos hegemónicas (como o Espanhol e o Português), com referências culturais e políticas não-ocidentais. Além disso, quando traduzimos os seus discursos para uma língua colonial, deparamo-nos frequentemente com a ausência dos conceitos familiares com que as políticas ocidentais de esquerda foram historicamente construídas, como sejam revolução, socialismo, classe operária, capital, democracia ou direitos humanos, etc. Em vez disso, deparamo-nos com terra, água, território, racismo, dignidade, respeito, opressão cultural e sexual, *pachamama*, *umbuntu*, controle de recursos naturais, pobreza e fome, pandemias, como o HIV/SIDA, identidade cultural, violência. O pensamento de esquerda oriundo do Norte global resulta, assim, provincializado pela emergência de entendimentos críticos e práticas do mundo que não cabem no entendimento crítico e nas práticas ocidentais do mundo.⁸ Assim, não é de estranhar que o pensamento de esquerda nortecêntrica não reconheça como parte da esquerda alguns dos entendimentos críticos e práticas emergentes no Sul global e que estes muitas vezes se recusem a incluir as suas experiências na dicotomia esquerda/direita, uma dicotomia nortecêntrica, de acordo com alguns deles.

A cegueira da teoria resulta na invisibilidade da prática, donde a sua sub-teorização, enquanto a cegueira da prática resulta na irrelevância da teoria. A cegueira da teoria pode ser vista na maneira como os partidos da esquerda convencional e os intelectuais ao seu serviço ignoraram o FSM, ou minimizaram o seu significado. A cegueira da prática, por outro lado, está inequivocamente presente no menosprezo pela rica tradição teórica da esquerda ocidental

⁷ É sabido que houve muito trabalho teórico inovador produzido no Sul global mas raramente conseguiu entrar no cânone do pensamento crítico e das estratégias da esquerda, mesmo nos países onde foi produzido.

⁸ Sobre este tema veja-se Chakrabarty, 2000.

por parte da grande maioria dos activistas do FSM e no desinteresse militante destes pela sua renovação. Esta cegueira recíproca produz, do lado da prática, uma oscilação extrema entre a espontaneidade revolucionária e um possibilismo inócuo e auto-censurado, e, do lado da teoria, uma oscilação igualmente extrema entre um zelo reconstrutivo *post-factum* e a indiferença arrogante ao que não está incluído nesta reconstrução.

Nestas condições, a relação entre a teoria e a prática assume características estranhas. Por um lado, a teoria deixou de estar ao serviço de práticas futuras, potencialmente contidas nela, para passar a legitimar (ou não) as práticas existentes que tiveram lugar, não por causa da teoria, mas apesar dela. Assim, o pensamento *avant-garde* tende a seguir na retaguarda da prática. Deixou de ser orientação para se tornar numa ratificação dos sucessos obtidos ou confirmação de falhas pré-anunciadas. Por outro lado, a prática auto-justifica-se recorrendo a um *bricolage* teórico preso às necessidades do momento, construído a partir de conceitos e linguagens heterogêneas que, do ponto de vista da teoria, não são mais que racionalizações oportunistas ou exercícios retóricos. Do ponto de vista da teoria, o *bricolage* teórico não pode nunca ser qualificado de teoria. Do ponto de vista da prática, a teorização *à posteriori* é um mero parasitismo.

Os efeitos extravagantes dos jogos de espelhos entre teorias irrelevantes e práticas cegas atingiram o clímax no FSM: o primeiro movimento internacionalista do século XXI, originário do Sul global e segundo premissas culturais e políticas que desafiam as tradições hegemónicas da esquerda. A sua novidade, fortalecida com a mudança de Porto Alegre para Mumbai e mais tarde para Nairobi, reside no facto de as tradições hegemónicas de esquerda, em lugar de serem descartadas, terem sido convidadas a estar presentes, ainda que não nos seus termos, ou seja, como únicas tradições legítimas. Junto com elas foram convidadas muitas outras tradições de conhecimentos críticos, de práticas transformadoras e concepções de uma sociedade melhor. O facto de movimentos e organizações provenientes de tradições críticas díspares – unidos pelo propósito, muito genericamente definido, de lutar contra a globalização neoliberal e pela aspiração, ainda mais genérica, por “um outro mundo possível” — poderem interagir durante diversos dias e planear acções conjuntas teve um impacto profundo e multifacetado na relação entre a teoria e a prática.

Primeiro, tornou claro que o mundo, no seu todo, está repleto de experiências e de actores transformadores que não correspondem aos parâmetros estabelecidos pela esquerda ocidental. Tornou igualmente claro que a discrepância entre a teoria (esquerda nos livros) e a prática (esquerda em acção) é acima de tudo um problema ocidental. Noutras partes do mundo e

mesmo no ocidente entre as populações não-ocidentais (como os povos indígenas) existem outros entendimentos de acção colectiva para os quais esta discrepância não faz muito sentido.

Em segundo lugar, o FSM mostrou que o conhecimento científico, a que sempre foi concedida prioridade absoluta no cânone da esquerda ocidental é, no espaço aberto do FSM, uma forma de conhecimento entre muitas outras. Para certos movimentos e causas é mais importante do que para outros e, em muitas instâncias, é utilizado em articulação com outros conhecimentos: leigos, populares, urbanos, camponeses, femininos, religiosos, artísticos etc. Deste modo, o FSM coloca uma nova questão epistemológica: se as práticas sociais e os actores colectivos recorrem a diferentes tipos de conhecimento, uma avaliação adequada da sua utilidade para a emancipação social só pode ser fundada numa epistemologia, que, ao contrário das epistemologias hegemónicas do Ocidente, não conceda supremacia *à priori* ao conhecimento científico (produzido sobretudo no Norte) e permita assim um relacionamento mais justo entre as diferentes formas de conhecimento. Por outras palavras, não existe justiça global sem justiça cognitiva global. Assim, para captar a variedade imensa de discursos e práticas críticas e valorizar e maximizar o seu potencial transformador, é necessária uma reconstrução epistemológica. Isto significa que não precisamos tanto de alternativas como de um pensamento alternativo de alternativas.

Esta reconstrução epistemológica deve partir da ideia que o pensamento hegemónico de esquerda e a tradição crítica hegemónica, além de nortecêntricos, são colonialistas, imperialistas, racistas e também sexistas. Para ultrapassar esta condição epistemológica, e assim descolonizar o pensamento e a prática de esquerda, é imperativo ir para o Sul e aprender com Sul, não o Sul imperial (que reproduz no Sul a lógica do Norte tomada como universal), mas antes o Sul anti-imperial (a dupla metáfora do sofrimento humano sistemático e injusto provocado pelo capitalismo global e da resistência contra ele). Esta epistemologia de modo algum sugere que o conhecimento científico, o pensamento crítico e as políticas de esquerda nortecêntricas sejam descartados como parte do lixo da história. O seu passado é, sob muitos aspectos, um passado honroso com um contributo significativo na libertação do mundo e, portanto, também do Sul global. Em vez disso, é imperativo iniciar um diálogo e uma tradução intercultural entre os diferentes conhecimentos e práticas: sulcêntricos e nortecêntricos, populares e científicos, religiosos e seculares, femininos e masculinos, urbanos e rurais, etc., etc. Designo este vasto processo de tradução intercultural como ecologia dos saberes (Santos, 2004, 2005, 2006a, 2007).

O terceiro impacto do FSM no relacionamento entre a teoria e a prática, e provavelmente o mais decisivo para o seu sucesso, é a forma como valoriza a diversidade de filosofias, discursos, estilos de acção e objectivos políticos presentes nas suas reuniões. Neste domínio, dois aspectos merecem ser salientados. Por um lado, o FSM tem até agora resistido à redução da sua abertura em nome da eficácia ou da coerência política. Como menciono mais abaixo, existe um intenso debate dentro do FSM sobre este assunto, mas, do meu ponto de vista, a ideia de que não existe uma teoria geral da transformação social capaz de captar e classificar a imensa diversidade das ideias e práticas oposicionistas presentes no FSM tem sido uma das ideias mais inovadoras e produtivas. Por outro lado, esta inclusividade potencialmente incondicional tem vindo a contribuir para criar uma nova cultura política que, como mencionei acima, privilegia as semelhanças em detrimento das diferenças e promove a acção comum mesmo na presença de diferenças ideológicas desde que os objectivos, não importa quão limitado o seu alcance, sejam claros e adoptados por consenso.

Nos antípodas da ideia de uma teoria geral abrangente ou de uma linha correcta vinda de cima, as coligações e articulações possibilitadas entre os movimentos sociais são geradas de baixo para cima, tendem a ser pragmáticas e a durar enquanto for necessário para os objectivos de cada movimento. Por outras palavras, enquanto na tradição da esquerda convencional, especialmente no Norte global, politizar uma questão era equivalente a polarizá-la, o que conduziu frequentemente ao fraccionismo e ao facciosismo, no FSM parece estar a emergir uma outra cultura política onde a politização vai de mãos dadas com a despolarização, com a busca de terrenos comuns e de limites consensualmente assumidos para a pureza ou impureza ideológicas. Do meu ponto de vista, a possibilidade de uma acção colectiva global assenta no desenvolvimento de uma cultura política deste tipo (volto a este ponto abaixo).

Auto-reflexividade compulsiva e a tarefa inacabada do FSM

Desde o início, o FSM tem sido alvo de um intenso debate, tanto internamente, entre os seus participantes, como externamente, sobretudo entre os membros da esquerda convencional que desde o primeiro momento do FSM o olharam com suspeita. Os temas em debate têm sido numerosos: a natureza política do FSM, a sua relação com as lutas nacionais historicamente conduzidas pela esquerda; objectivos, tanto implícitos como explícitos; orientação ideológica; democracia interna; limites da sua globalidade; base sociológica à luz do perfil dos participantes; exclusões; dependência financeira; transparência das decisões tomadas por

órgãos que aparentemente não tem poder de decisão; relações tensas entre ONGs e movimentos sociais; autonomia política e organizativa em relação a certos Estados e partidos de esquerda; representatividade; eficácia na mudança das estruturas de poder mundiais; o papel dos intelectuais; etc., etc. Ao longo do tempo, este tipo de debates e as avaliações deles resultantes conduziram a importantes mudanças organizacionais.

Noutro lugar, argumentei que, ao contrário da opinião dos seus críticos, o FSM tem mostrado uma capacidade notável para se auto-reformar (2005, 2006a). As questões de organização e representação têm desempenhado um papel central no teste a esta capacidade. Na minha opinião, as limitações da auto-reforma tem estado muito mais dependentes das condições estruturais globais e nacionais em que se desenrola, do que do FSM propriamente dito. Os debates explodiram após o FSM 2005 e foram uma presença constante no FSM 2007, em Nairobi. De 2005 em diante os debates começaram a centrar-se no futuro do FSM. Podem identificar-se dois debates distintos. Um dos debates centra-se nas profundas mudanças que o FSM deve sofrer para se manter a par das energias transformadoras que libertou. De um espaço aberto a um movimento de movimentos? De uma conversa inconsequente à acção colectiva? Criação de um partido político global? Mudanças profundas na Carta de Princípios de forma a permitir a tomada de posições políticas em questões políticas globais, como a invasão do Iraque, a reforma das ONU, ou o conflito Israel–Palestina? Passar das decisões por consenso à votação? O outro importante debate centra-se na discussão sobre se existe futuro para o FSM, ou se este esgotou o seu potencial e se, em caso afirmativo, deve terminar, abrindo espaço para outros tipos de agregação global de resistência e de criação de alternativas. Este segundo debate ganhou particular notoriedade com um trabalho recente de Walden Bello, no qual se interroga (2007):

Tendo cumprido a função histórica de reunir e vincular os diversos movimentos de contestação gerados pelo capitalismo global, não será chegada a hora de o FSM levantar acampamento e dar lugar a novas formas de organização mundial de resistência e transformação?

Antes de tentar responder a esta questão, formulo uma outra, que diz respeito à sociologia do debate: porque é que o debate tem sido tão intenso e porque é que quanto mais radicalmente questiona o FSM menos consequências parece ter para o desenrolar deste? A análise detalhada da evolução do FSM permite tirar três conclusões.

Primeiro, o debate tem sido muito intenso desde a primeira edição do FSM e as questões em discussão pertencem a duas categorias. Por um lado, questões que expressam a resistência

ao reconhecimento da novidade do FSM em relação às tradições da esquerda convencional. Trata-se de questões de eficiência, orientação ideológica, objectivos políticos, etc. Por outro lado, questões que, reconhecendo a novidade do FSM, questionam certos aspectos ou características que podem comprometer essa novidade. São questões sobre alcance global e representatividade, democracia interna e transparência, relações com os Estados e as agências de financiamento. Na minha opinião, em ambos os casos a intensidade do debate confirma a novidade do FSM no contexto global das políticas de esquerda. Por um lado, dada a sua novidade, tem sido difícil mapear o FSM neste contexto e qualquer desenquadramento deste transforma-se numa falha cujo ónus da prova recai sobre o FSM. Por outro lado, a novidade requer um distanciamento radical em relação às experiências passadas; a frustração causada pelo passado é tal que qualquer “impureza” ou deficiência facilmente se converte numa suspeita de que a ruptura com o passado foi suficientemente radical. Em ambos os casos, é a sua novidade que mobiliza a crítica e, de certo modo, é confirmada por ela. O nosso tempo está de tal modo embebido na ideologia neoliberal da NEA (não existe alternativa)⁹ que qualquer novidade política e institucional parece condenada à auto-reflexividade compulsiva.

A segunda conclusão é que as críticas que partiram da premissa da novidade do FSM geralmente conduziram a mudanças e inovações destinadas a corrigir deficiências reconhecidas. Os encontros do Conselho Internacional nos últimos quatro anos são prova bastante disso. De facto, não consigo imaginar outra organização de esquerda em que a capacidade de auto-reforma seja tão consistente.

A terceira conclusão é que os debates mais radicais, aqueles que apelam a uma transformação radical do FSM ou à sua extinção, têm tido muito poucas consequências práticas e raramente deixam os locais onde têm tido lugar para se tornarem tópicos de debate generalizado entre os activistas do FSM. Testemunho notável disto mesmo foi a edição do FSM em Nairobi, em Janeiro de 2007, a edição onde foram organizados mais painéis para discutir o futuro do FSM. Enquanto nos espaços onde se realizavam estes painéis tinham lugar discussões muito veementes, no exterior, camponeses da Tanzânia e Uganda encontravam os seus camaradas do Quênia pela primeira vez, sob os auspícios da Via Campesina, e celebravam o facto, “surpreendente” para eles, de partilharem os mesmos problemas causados pelos mesmos factores; mulheres de todo o mundo atarefavam-se na preparação do segundo projecto do Manifesto dos Direitos Reprodutivos e Sexuais, tentando ultrapassar dificuldades de última hora causadas pelas diferentes “sensibilidades” e pelos diferentes critérios de

⁹ Acrónimo famoso na sua versão inglesa TINA (there is no alternative).

oportunidade política, neste caso, particularmente invocados pelas feministas africanas; habitantes de bairros populares urbanos provenientes de diferentes cidades do planeta planificavam acções colectivas contra os despejos forçados e ilegais; líderes comunitários de todo o continente africano organizavam lutas contra a privatização da água e preparavam a constituição da Rede Africana da Água e, em conjunto com as ONGs e os movimentos e organizações de direitos humanos e da saúde de todo o mundo, planificavam uma campanha mais abrangente contra o HIV/SIDA.

Há algo na estrutura e na prática do FSM que o torna imune ao questionamento radical. Ou melhor, o FSM não é uma organização onde os questionamentos radicais possam facilmente ter consequências reais. O espaço aberto e o processo posto em marcha pelo FSM tende a despolarizar diferenças, a auto-reformar-se à luz de críticas construtivas e a ignorar as que são identificadas como potencialmente destrutivas. Esta resiliência é, a meu ver, um sinal de que o FSM não completou ainda a sua “tarefa histórica”, nem esgotou o seu potencial.

Esta conclusão leva-me ao artigo de Walden Bello “O Fórum Social Mundial na encruzilhada”.¹⁰ Depois de reconhecer todos os sucessos do FSM, muito na linha da análise que fiz acima, Bello argumenta, contudo, que uma das críticas de que o Fórum é alvo se tornou particularmente relevante: “é a acusação de que o Fórum como instituição não está ligado a lutas políticas globais reais, e que isto o converte num festival anual com um impacto social limitado”. Bello concorda com aqueles para quem a concepção liberal de “espaço aberto” defendida por muitos dos fundadores do FSM – ou seja, a ideia de que o FSM não pode subscrever nenhuma posição política ou luta particular, embora os grupos que o constituem sejam livres de o fazer – criou a ilusão de que o FSM pode ficar acima das confrontações políticas e ideológicas, transformando-se numa espécie de fórum neutro, onde a discussão está cada vez mais desligada da acção, esgotando “a energia das redes da sociedade civil [que] deriva da sua militância nas lutas políticas”.

Esta crítica tem vindo a ser dirigida ao FSM desde o seu início e eu próprio a subscrevi (Santos, 2006b). Mas enquanto eu a vejo como mais uma oportunidade para a auto-reforma, Bello considera-a como a sentença de morte do FSM. O argumento central é que o FSM correspondeu a um estádio da luta anti-capitalista que terminou. A sua tarefa histórica consistiu em congregar velhos e novos movimentos e conduzi-los à “constatação de que existia entre eles uma necessidade mútua de se juntarem na luta contra o capitalismo global e que a força do novo movimento global residia numa estratégia de redes descentralizadas

¹⁰ Este trabalho provocou algum debate no Conselho Internacional do FSM. Ver, por exemplo, Whitaker (2007).

baseada, não na crença doutrinária de que uma classe estava destinada a dirigir a luta, mas antes na realidade da marginalização social e política comum a praticamente todas as classes, estratos e grupos subalternos sob o reino do capital global.” Este propósito foi já atingido e, com isso, o FMS deixou-se ultrapassar pelas lutas mais avançadas.

Implícita neste argumento está a ideia de que a continuação do FSM pode mesmo tornar-se um obstáculo ao sucesso destas lutas. O exemplo dado por Bello de uma dessas lutas é Hugo Chavez e a revolução Bolivariana. De acordo com ele, o FSM policêntrico de 2006 em Caracas foi tão “tonificante e revigorador” porque “colocou uns 50.000 delegados no centro da tormenta de uma luta em curso contra o império, onde se misturaram com militantes venezuelanos, sobretudo pobres, envolvidos num processo de transformação social, enquanto observavam outros venezuelanos, sobretudo de classe média e alta participando numa amarga oposição.” Portanto, “Caracas foi uma estimulante confrontação com a realidade”, ou seja, demonstrou que “o FSM está numa encruzilhada.” Para melhor explicitar este argumento, Bello argumenta que “Hugo Chavez captou a essência da conjuntura quando alertou os delegados em Janeiro de 2006 para o perigo do FSM se transformar num simples fórum de ideias sem uma agenda para a acção”. Disse aos participantes que não lhes restava outra alternativa senão encarar a questão do poder: “Devemos ter uma estratégia de ‘contra-poder’. Nós, os movimentos sociais e políticos, devemos ser capazes de ocupar espaços de poder a nível local, nacional e regional.” Para Bello, o feito histórico do FSM reside em ter criado as condições para que estas lutas tivessem melhores possibilidades de serem bem sucedidas:

O desenvolvimento de uma estratégia de contra-poder ou de contra-hegemonia não tem de significar que voltamos a cair nos velhos modos hierárquicos e centralizados de organização característicos da velha esquerda. Uma estratégia semelhante pode, na realidade, ser melhor fomentada mediante a formação de redes horizontais de níveis múltiplos onde os movimentos representados no FSM se distinguiram no fomento das suas lutas particulares. A articulação destas lutas com a acção levará a que seja forjada uma estratégia comum enquanto se aproveitam as forças provenientes da diversidade e do respeito por ela.

Concordo inteiramente com Bello que a América Latina constitui hoje a linha da frente na luta contra o imperialismo e que Hugo Chavez representa o momento mais avançado desta luta, que também está em curso na Bolívia e no Equador. Mais ainda, penso que o FSM, surgindo na América Latina, contribuiu para isso de forma decisiva. Contudo, duas questões continuam sem resposta. Primeira, a continuidade do FSM interfere de forma negativa nos resultados futuros destas lutas? Segunda, será que as transformações nas políticas de esquerda trazidas pelo FSM estão realmente tão difundidas, e se for este o caso, será que são sustentáveis?

No tocante à primeira questão, penso que o FSM nunca pretendeu que a correcção dos erros do passado implicasse a aceitação de um caminho alternativo único. De facto, a ideia central subjacente ao FSM é a celebração da diversidade das lutas contra a exclusão e a opressão com o propósito de retirar desta celebração a energia e a força adicionais para conduzir as lutas já em curso e para criar e desenvolver novas lutas. Assumir que o FSM se pode tornar prejudicial para o sucesso das lutas mais avançadas pressupõe, primeiro, que existe um critério único e inequívoco para definir o que é mais ou menos avançado, e, segundo, que a coexistência de lutas de vários tipos, escalas e graus de avanço é prejudicial para o objectivo geral de construir outro mundo possível. Do meu ponto de vista, nenhum destes pressupostos tem um suporte real. As dúvidas sobre a adopção de um critério único, e a frustração com os resultados históricos de alguns dos candidatos a um estatuto privilegiado, estão no âmago do sucesso do FSM. Mesmo assumindo que um entendimento geral seja possível dentro da esquerda global sobre o que é mais ou menos avançado, é difícil conceber que seja possível progredir ao mesmo ritmo em diferentes lutas contra a opressão em diferentes partes do mundo. Pelo contrário, o desenvolvimento desigual e combinado das diferentes lutas anti-capitalistas – possivelmente, mais evidente agora graças ao FSM – espelhará sempre o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo global.

Nas palavras de Whitaker em resposta a Bello, a suposta encruzilhada em que se encontraria o FSM são, na verdade, dois caminhos paralelos que podem coexistir, que não se excluem mutuamente e que, antes pelo contrário, podem ser fontes de inspiração mútua. Mesmo pressupondo que o FSM tem vindo a ser ultrapassado por outras concepções e práticas de resistência e alternativa, é importante que o FSM continue a ancorar as lutas que ainda necessitam dele. É igualmente importante para reduzir o impacto negativo e a frustração causados pela eventual derrota das lutas mais avançadas.

Numa recente avaliação do Fórum Social EUA (FSEUA), Thomas Ponniah, embora argumentando que o FSEUA “demonstrou a exactidão dos argumentos de Bello e Whitaker, ao afirmarem a importância de dar continuidade ao processo do Fórum Social mas em bases muito mais inovadoras, decisivas e políticas”, reconhece que, em última análise a ideia do FSM como um espaço aberto recebeu uma forte confirmação no FSEUA. Segundo ele (2007),

O Fórum Social EUA criou um espaço aberto onde os mais diversos movimentos populares de todo os EUA puderam se encontrar e discutir. Pela primeira vez diferentes activistas de todo o país puderam interagir colectivamente de uma maneira não-hierárquica e horizontal que facilitava a compreensão mútua, e a dinâmica de espaço aberto facilitava fisicamente este encontro. Se o espaço tivesse sido dominado por uma ideologia, como o socialismo por

exemplo, ou uma estratégia, como o estatismo, não teria atraído tantos movimentos diferentes. O espaço aberto, permitiu que uma ampla gama de ideologias e estratégias estivessem representadas. Os espaços abertos fizeram com que os activistas se centrassem não nas diferenças, mas nos pontos em comum com outros movimentos sociais.

Mesmo se pensarmos que foi a fraqueza ou o atraso da esquerda dos EUA que, combinada com a sua multiculturalidade, fez com que o formato do FSM se adaptasse tão bem ao FSEUA, este facto confirma a continuidade da utilidade do FSM. Especialmente se considerarmos o quão crucial é fortalecer a esquerda dos EUA para pôr fim ao imperialismo norte-americano.

A resposta à segunda pergunta implica uma avaliação do impacto do FSM. A esta questão dedico a próxima secção deste artigo.

O FSM e a esquerda global

Dado o curto período de maturação do FSM, a averiguação da sua contribuição na transformação da teoria crítica e da esquerda global não pode deixar de ser um exercício com uma forte dose de especulação. No entanto, é possível identificar alguns dos problemas da esquerda revelados pelo FSM, bem como algumas soluções tornadas possíveis ou mais credíveis à luz da sua experiência. Pela sua própria natureza, o FSM não tem uma linha oficial sobre o seu impacto no futuro da esquerda, e eu suspeito que a grande maioria dos movimentos e organizações nele envolvidos não se preocupam com isso. Penso que, apesar de tudo, é útil apontar algumas linhas de reflexão neste domínio.

Na minha opinião, as características mais salientes da contribuição do FSM para a esquerda global são as seguintes, sem qualquer critério de precedência: a passagem de uma política de movimentos sociais para uma política de inter-movimentos sociais, isto é, para uma política guiada pela ideia de que nenhum movimento social isolado, sem a cooperação de outros movimentos, pode levar a cabo com êxito a sua agenda política; uma concepção muito ampla de poder e opressão, onde a exploração se articula com o racismo, o sexismo, a discriminação cultural, da orientação sexual, religiosa, as novas formas de escravatura, o feiticismo das mercadorias, etc.; redes políticas baseadas em relações horizontais e na combinação de autonomia com articulação e coligação; a natureza intercultural da esquerda e do próprio conceito de “esquerda”, bem como, nesta linha de ideias, a ideia de que a justiça cognitiva é um importante critério político; uma nova cultura política baseada na diversidade, em diferentes concepções de democracia (demodiversidade) e na busca de critérios de

democracia radical que permitam a transformação de relações desiguais de poder em relações de autoridade partilhada em todos os campos da vida social; luta combinada pelo princípio da igualdade e pelo princípio do reconhecimento da diferença; privilégio dado à rebelião, ao não-conformismo e à insurgência em detrimento do reformismo e da revolução característicos do século XX; esforço credível para não converter militantes em funcionários, a maldição da esquerda durante o século passado; combinação pragmática de agendas de curto e longo prazo; articulação entre diferentes escalas de luta, locais, nacionais e globais, em conjunção com uma consciência ampliada da necessidade de fazer frente ao capitalismo global com um anti-capitalismo global; concentração na transversalidade tanto em termos de temas como de processos; uma ampla concepção de meios de luta, permitindo a coexistência de acções legais e ilegais (com excepção da violência ilegal contra pessoas), acção directa e institucional, acção dentro e fora do Estado capitalista; concepção pragmática das diferenças e semelhanças, com ênfase nas últimas; recusa de linhas mestras, teorias gerais e comandos centrais em favor de articulações e coligações consensuais e pluralidades despolarizadas.

A última contribuição é possivelmente a mais crucial e requer alguma elaboração.

A esquerda do século XXI: pluralidades despolarizadas e tradução intercultural

Uma das fontes mais remotas da relação fantasmagórica entre a teoria e a prática que, como indiquei acima, se tornou tão extrema nas últimas décadas, foi o virulento extremismo teórico que dominou a esquerda convencional ao longo do século XX. Em resultado, as políticas de esquerda perderam gradualmente o contacto com as aspirações populares e as opções dos activistas políticos de base. Entre a acção política concreta e o extremismo teórico formou-se um vácuo, uma *terra nullius*, onde se acumulou uma vontade difusa de juntar forças contra a avalanche do neoliberalismo e admitir que isso seria possível sem terem de se resolver todos os debates políticos pendentes. A urgência da acção colectiva voltou-se contra a pureza da teoria em si. O FSM é o resultado deste *Zeitgeist* da esquerda, ou melhor, das esquerdas, no final do século XX e no início do século XXI.

Neste contexto, o pragmatismo combinado com a reconceptualização da diversidade como uma força e não como um fardo tornaram-se numa fonte de energia e criatividade políticas. O FSM mostrou de forma eloquente que nenhuma totalidade pode conter a inesgotável diversidade das teorias e práticas do mundo da esquerda de hoje. Assim, a diversidade em lugar de constituir um obstáculo à unidade torna-se numa condição desta. À vista do peso do passado, isto não é tarefa fácil e requer vigilância e esforço contínuos. Tal

tarefa deverá basear-se em dois pilares: *pluralidades despolarizadas* e *tradução intercultural*. Dada a sua novidade e o facto de ainda irem contra a corrente, estes pilares podem facilmente ser pervertidos e converter-se nos seus opostos, dando origem a novas polarizações e novas imposições monoculturais. O FSM não garante que isto não possa ocorrer, mas sem ele, ou sem qualquer outra entidade com um perfil similar, ocorrerá por certo.

Pluralidades despolarizadas

Como mencionei acima, O FSM criou um ambiente político no qual a politização pode ocorrer através da despolarização. Isto é particularmente crucial no caso de acções colectivas globais ou transnacionais. A ideia das pluralidades despolarizadas consiste em conceder prioridade à construção de coligações e articulações para *práticas* colectivas concretas e em discutir diferenças teóricas exclusivamente no âmbito desta construção. O objectivo é transformar o reconhecimento de diferenças num factor de agregação e inclusão, privando as diferenças da sua enorme capacidade para impedir ou bloquear acções colectivas. Por outras palavras, o objectivo é criar contextos para o debate, nos quais o impulso para a união e para a busca de afinidades tenha, pelo menos, a mesma intensidade que o impulso para a separação e para dramatizar diferenças. Acções colectivas reguladas por pluralidades despolarizadas partem de uma nova concepção de “unidade na acção”: a unidade deixa de ser expressão de uma vontade monolítica para se tornar num ponto de encontro mais ou menos vasto e duradouro de uma pluralidade de vontades. Cria-se, assim, um novo paradigma de acção transformadora e progressista.

A construção de polaridades despolarizadas só pode ter lugar em processos de decisão sobre acções colectivas concretas. A prioridade conferida à participação em acções colectivas, através da articulação ou coligação, tem um primeiro efeito que é precioso à luz da herança fraccionista da esquerda, ao permitir a suspensão da questão do sujeito político em abstracto. Neste sentido, se existirem apenas acções concretas em curso, existirão também apenas sujeitos concretos em curso. A presença de sujeitos concretos não anula a questão do sujeito abstracto, seja este a classe operária, o partido, o povo, a humanidade, a multidude, ou o sujeito comum, mas previne que esta questão possa interferir de forma decisiva com a concepção ou desenvolvimento da acção colectiva. De facto, esta nunca poderia resultar de sujeitos abstractos. À luz desta reconstrução do contributo do FSM para a esquerda do século XXI, dar prioridade à participação em acções colectivas concretas significa o seguinte:

1. As disputas teóricas devem ter lugar no contexto de acções colectivas concretas.
2. Cada participante, movimento, organização, campanha, etc., deixa de reivindicar que as únicas acções colectivas importantes ou correctas são aquelas que os próprios conceberam ou organizaram. Num contexto onde os mecanismos de exploração, exclusão e opressão se multiplicam e intensificam, é particularmente importante não desperdiçar nenhuma experiência social de resistência por parte dos explorados, excluídos, oprimidos, e seus aliados.
3. Sempre que um dado sujeito colectivo ponha em causa a sua participação numa acção colectiva, deve retirar-se de forma a enfraquecer o menos possível a posição dos sujeitos que continuam envolvidos na acção.
4. Sendo que a resistência nunca tem lugar em abstracto, as acções transformadoras colectivas começam por ocorrer no campo e nos termos dos conflitos estabelecidos pelos opressores. O sucesso das acções colectivas é medido pela sua capacidade de mudar o terreno e os termos do conflito durante a luta. Ou seja, pela transformação concreta de relações de poder desiguais em relações de autoridade partilhada no campo social específico onde as acções colectivas têm lugar. O sucesso, concebido como o efeito de tornar o mundo cada vez menos confortável para o capitalismo global, é a única medida credível da correcção das posições teóricas assumidas.
5. Existem três dimensões principais para a construção de pluralidades despolarizadas no interior das acções transformadoras colectivas: despolarização através da intensificação da comunicação e inteligibilidade mútuas; despolarização através da busca de formas de organização inclusivas; despolarização pela concentração em questões produtivas.¹¹

Tradução intercultural

A outra contribuição principal do FSM para a reinvenção da esquerda global no século XXI é apenas uma promessa, a criação de uma necessidade que até agora não foi satisfeita. Diz respeito à metodologia que permite maximizar a consistência e a força das pluralidades despolarizadas. Com o FSM tornou-se claro que a esquerda global é multicultural. Isto significa que as diferenças que dividem a esquerda escapam aos termos políticos que no passado as formularam. Subjacentes a algumas delas estão diferenças culturais que uma esquerda global

¹¹ Analiso em detalhe esta questão em Santos, 2006a: 166-181.

emergente não pode deixar de abordar, por não fazer sentido lutar pelo reconhecimento e pelo respeito das diferenças culturais “fora”, na sociedade, e não as reconhecer e respeitar “em casa”, no interior das relações entre movimentos e organizações de esquerda. Com o FSM, criou-se um contexto em que a acção colectiva deve ser pensada e concretizada no pressuposto de que as diferenças não podem ser eliminadas via resoluções políticas. A solução é viver com elas e transformá-las num factor de força e enriquecimento colectivo.

Como mencionei acima, a teoria política da modernidade ocidental, tanto na versão liberal como na marxista, construiu a unidade na acção colectiva a partir da unidade dos agentes. De acordo com ela, a coerência e o sentido da transformação social baseou-se sempre na capacidade de o agente privilegiado da transformação social, fosse ele a burguesia ou a classe operária, representar a totalidade da qual a coerência e o sentido políticos derivariam. De uma tal capacidade de representação provinham, quer a necessidade, quer a operacionalidade, de uma teoria geral da transformação social.

A utopia e a epistemologia subjacentes ao FSM colocam-nos nos antípodas dessa concepção. Como já referi, a extraordinária energia de atracção e de agregação revelada pelo FSM reside precisamente na recusa da ideia de uma teoria geral. A diversidade que nele encontra um abrigo está decidida a não ser canibalizada por falsos universalismos ou por falsas estratégias únicas, avançadas por uma qualquer teoria geral. O FSM sublinha a ideia de que o mundo é uma totalidade inesgotável, dado que possui muitas totalidades, todas elas parciais. Por conseguinte, não faz sentido tentar apreender o mundo a partir de única teoria geral, pois uma tal teoria irá pressupor sempre a monocultura de uma dada totalidade, necessariamente parcial e a homogeneidade das suas partes. O tempo em que vivemos, cujo passado recente foi dominado pela ideia de uma teoria geral, é talvez um tempo de transição que pode ser definido da seguinte maneira: não precisamos de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Por outras palavras, precisamos de um universalismo negativo: um acordo geral sobre o facto de que nenhum grupo, nenhuma teoria ou prática singular possui a receita infalível para conceber outro mundo possível e concretizá-lo.

A alternativa a uma teoria geral é o trabalho da tradução intercultural e interpolítica. A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as diferentes experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, tal como são reveladas pela

sociologia das ausências e pela sociologia das emergências, sem pôr em perigo a sua identidade e autonomia, sem, por outras palavras, as reduzir a entidades homogêneas.¹²

O FSM testemunha a vasta e potencialmente infinita diversidade das práticas sociais de contra-hegemonia que ocorrem em todo o mundo. A sua força deriva de ter correspondido ou dado expressão à aspiração de agregação e de articulação dos diferentes movimentos sociais e ONGs, uma aspiração que até agora tinha estado apenas latente quando não explicitamente suprimida. Os movimentos e ONGs constituem-se em torno de objectivos mais ou menos confinados, criam as suas próprias formas e estilos de acção, e especializam-se em certos tipos de prática e de discurso que os distinguem dos outros movimentos e organizações. A sua identidade é, por isso, criada na base daquilo que os separa de todos os outros. O movimento feminista vê-se como muito distinto do movimento operário e vice-versa, e, por sua vez, ambos se vêem muito distintos do movimento indígena ou do movimento ecológico; e o mesmo acontece com estes últimos em relação aos primeiros. Todas estas distinções e separações tendem a traduzir-se em práticas muito diferentes, se não mesmo em contradições, que contribuem para afastar os movimentos entre si e para fomentar rivalidades e facciosismos. É daqui que resultam a fragmentação e a atomização que são o lado negativo da diversidade e da multiplicidade.

A crise degenerativa da esquerda, a que me referi no início deste artigo, levou a que os movimentos e as organizações sociais fossem reconhecendo a existência deste lado negativo e lhe dessem cada vez mais atenção. A verdade, no entanto, é que nenhum deles, individualmente, teria a capacidade ou a credibilidade para o confrontar, porque, ao tentar fazê-lo, correria o risco de ficar refém da situação que desejaria remediar. Daí, o passo extraordinário que o FSM deu.

Há que admitir, contudo, que a agregação/articulação possibilitada pelo FSM é ainda de baixa intensidade. Os objectivos são limitados, muitas vezes circunscritos ao conhecimento recíproco ou, na melhor das hipóteses, a reconhecer as diferenças e a torná-las mais explícitas e mais bem conhecidas. Em tais circunstâncias, a acção comum não pode deixar de ser limitada.¹³

¹² Sobre a sociologia das ausências ver Santos, 2006c: 87-126.

¹³ Um bom exemplo do que acabei de dizer foi o primeiro Fórum Social Europeu, realizado em Florença em Novembro de 2002. As diferenças, rivalidades e facciosismos que dividem os vários movimentos e ONGs responsáveis por esse fórum são bem conhecidas e têm uma história que não é possível rasurar. É por isso que, na sua resposta positiva ao pedido do FSM para organizarem o FSE, os movimentos e ONGs que assumiram essa tarefa sentiram a necessidade de declarar que as diferenças entre eles eram mais agudas que nunca, e que se iam reunir apenas com um objectivo muito limitado: organizar o Fórum e uma Marcha pela Paz. O Fórum foi, de facto, organizado de uma maneira tal que as diferenças puderam explicitar-se de forma bem clara.

O desafio que a esquerda global e a globalização contra-hegemónica enfrentam agora pode ser formulado da seguinte maneira: as formas de agregação e de articulação possibilitadas pelo FSM foram suficientes para atingir os objectivos da fase que estará agora, provavelmente, a chegar ao fim; aprofundar os objectivos do FSM numa segunda fase requererá formas de agregação e articulação de mais alta intensidade. Esse processo envolverá a articulação de lutas e de resistências, bem como a promoção de alternativas cada vez mais abrangentes e consistentes. Tais articulações pressupõem articulações entre os diferentes movimentos e ONGs decididos a questionar a sua identidade e autonomia tal como foram concebidas até agora. Se o projecto é promover práticas contra-hegemónicas que combinem, entre outros, movimentos ecológicos, pacifistas, indígenas, feministas e de trabalhadores, etc., e fazê-lo de forma horizontal e com respeito pela identidade de cada movimento, então terá de ser exigido um enorme esforço de reconhecimento recíproco, de diálogo e de debate para concretizar essa tarefa.

Esta é a única maneira de identificar, com rigor acrescido, o que divide e o que une os movimentos, de forma a basear as articulações de práticas e de saberes naquilo que os une, e não naquilo que os divide. Essa tarefa implica um vasto exercício de tradução para expandir a inteligibilidade recíproca sem destruir a identidade dos parceiros da tradução. A finalidade é criar, em todos os movimento ou ONGs, em todas as práticas ou estratégias, em todos os discursos ou saberes, uma *zona de contacto* capaz de os tornar porosos e, portanto, permeáveis a outras práticas e estratégias, a outros discursos e saberes. O exercício de tradução visa identificar e reforçar o que é comum na diversidade do impulso contra-hegemónico. Está fora de questão suprimir o que separa. O objectivo é fazer com que a diferença-hospedeira substitua a diferença-fortaleza. Através do trabalho da tradução, a diversidade é celebrada, não como um factor de fragmentação e de isolacionismo, mas como uma condição de partilha e de solidariedade. O trabalho da tradução aplica-se tanto aos saberes (conceitos analíticos, princípios políticos, análises das condições de actuação, objectivos estratégicos) como às acções (organização, estilos de luta e de actuação). Sem dúvida que, na prática dos movimentos, os saberes e as acções são inseparáveis. Contudo, para o propósito da tradução importa distinguir entre zonas de contacto nas quais as interacções incidem principalmente sobre saberes e zonas de contacto nas quais as interacções incidem principalmente sobre acções.¹⁴

¹⁴ Este assunto é tratado com grande detalhe em Santos 2005 e 2006a.

O trabalho de tradução intercultural e interpolítica só agora se iniciou e apenas entre alguns dos movimentos participantes do FSM. A prática demonstrou que este trabalho é necessário não só para densificar a rede de práticas transformativas entre movimentos, mas também dentro do mesmo movimento, isto é, entre expressões nacionais e regionais distintas. Sob este ponto de vista, o movimento feminista é provavelmente o mais avançado. É imperativo que no futuro o FSM conceda maior prioridade ao trabalho de tradução mútua entre e dentro dos movimentos.

Conclusão

O FSM é, inquestionavelmente, o primeiro grande movimento progressista internacionalista após a reacção neoliberal no início dos anos 80 do século XX. O seu futuro é o futuro da esperança numa alternativa ao pensamento único. Este futuro é completamente desconhecido, e só se pode especular sobre ele. Depende dos movimentos e organizações que integram o FSM, e, ao mesmo tempo, das metamorfoses da globalização neoliberal.

Partindo do pressuposto de que as contribuições do FSM para reinventar a esquerda no século XXI são importantes, o fim do FSM só seria plenamente justificado se e quando se pudesse garantir que tais contribuições tinham sido completamente interiorizadas pela esquerda de todo o mundo, e particularmente pela esquerda envolvida nas lutas mais avançadas. Se aceitarmos isto como critério de decisão sobre o futuro do FSM, penso que não pode argumentar de forma razoável que a tarefa deste esteja terminada. Seria excessivo optimismo pensar que as transformações da esquerda sob o impacto do FSM estão difundidas e presentes nas lutas mais avançadas. Pelo contrário, penso que à luz deste critério, a tarefa do FSM está longe de estar cumprida. Ao contrário, a continuação do FSM (com todas as mudanças que possam vir a melhorar o seu desempenho) será crucial nos anos vindouros. Por duas razões principais.

Primeiro, nos últimos anos, a globalização tem vindo a assumir a forma de regionalização. Nas Américas, em África, na Ásia novas formas de pactos regionais têm vindo a surgir e, em alguns casos, assumem a forma de um novo tipo de nacionalismo, um nacionalismo não-isolacionista mas antes selectivo quanto aos termos da transnacionalização, um nacionalismo que podemos designar como nacionalismo transnacionalista. O regionalismo pode, por diferentes processos vir a contribuir para isolar movimentos e organizações progressistas de uma região dos de outras regiões. Podemos argumentar que o outro lado deste isolamento recíproco seria o fortalecimento das ligações construídas dentro da mesma

região, o que possivelmente contribuiria para lutas mais avançadas a nível regional. No entanto, penso que enquanto o capitalismo continuar a ter um alcance global, o regionalismo será, em última análise, instrumental e deve ser sempre visto como estando ao serviço do transregionalismo. Se assim for, seria desastroso para a construção de outro mundo possível se o impulso para articulações e acções colectivas trans-regionais, tornado possível pelo FSM, fosse desacelerado.

Em segundo lugar, suspeito que se avizinham tempos difíceis. A ideologia securitária e belicista que tem tomado conta tanto das políticas nacionais como internacionais vai dificultar a organização e sobretudo o cruzamento de fronteiras aos activistas. A criminalização do protesto social está em curso.¹⁵ A vocação global do FSM será ainda mais necessária quando se tornar crucial dar visibilidade e denunciar as restrições às organizações e mobilizações implementadas à escala global. A sustentabilidade do impacto de FSM nas políticas globais de esquerda é uma questão em aberto e depende do modo como o FSM se reformar e reinventar à medida que as novas condições e desafios forem surgindo.

Uma coisa parece certa: é prematuro afirmar que depois do FSM a esquerda global não será a mesma. Em última análise, é por esta razão que o FSM deve continuar.

¹⁵ Por exemplo, Llancaqueo (2007) compilou a mais recente cronologia da repressão criminal dirigida contra o protesto social dos mapuches (o principal grupo indígena do Chile).

Referências bibliográficas

- Bello, Walden (2007), “The Forum at the Crossroads”, *Foreign Policy in Focus*. (<http://www.fpif.org/fpiftxt/4196>) May 4, 2007.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: NJ: Princeton University Press.
- Goldmann, Lucien (1966), *Sciences Humaines et Philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire*. Paris: Gonthier.
- Goldmann, Lucien (1970), *Structures Mentales et Creation Culturelle*. Paris: 10/18 Union Générale d'Éditions.
- Habermas, Jürgen (1990), *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam.
- Hinkelammert, Franz (2002), *Crítica de la Razón Utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Holloway, John (2002), *Change the World without Taking the Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto Press.
- Llancaqueo, Victor Toledo (2007), “Cronología de los Principales Hechos en Relación a la Represión de la Protesta Social Mapuche – Chile 2000-2007”, *Revista del Observatorio Social de América Latina*, 22, 277-293.
- McAdam, Doug; McCarthy, John D.; Zald, Mayer N. (orgs.) (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. New York: Cambridge University Press.
- McAdam, Doug; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles (2001), *Dynamics of Contention*. New York: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1947), *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard.
- Ponnhah, Thomas (2007), *A Contribuição do FSM EUA: uma resposta a Chico Whitaker e Walden Bello*. Disponível em <http://www.forumsocialmundial.org.br/noticias_textos.php?cd_news=411>.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Os Processos da Globalização”, in B. S. Santos (org.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, 31-110.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: “Um Discurso sobre as Ciências Revisitado”*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004), “A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience”, in I. Wallerstein (org.), *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, 157-197.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005), *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. Porto: Edições Afrontamento.

- Santos, Boaventura de Sousa (2006a), *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006b), “The World Social Forum: Where Do We Stand and Where Are We Going?”, in Marlies Glasius; Mary Kaldor; Helmut Anheier (orgs.), *Global Civil Society 2005/6*. London: Sage, 73-78.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006c), *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, *Review Fernand Braudel Center*, XXX(1), 45-89.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Whitaker, Chico (2007), *Crossroads do not always close roads (Reflection in continuity to Walden Bello)*. Disponível em <http://www.wsflibrary.org/index.php/Crossroads_do_not_always_close_roads>.