

## **Boaventura de Sousa Santos**

Sociólogo

Professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Distinguished Legal Scholar, Universidade de Wisconsin-Madison

## **O FUTURO DO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL: O TRABALHO DA TRADUÇÃO**

### **Introdução**

No Fórum Social Mundial (FSM) há um confronto permanente entre o novo e o velho. Enquanto utopia e epistemologia, o FSM é algo de novo. Enquanto fenómeno político, a sua novidade coexiste com as tradições do pensamento de esquerda ou, de maneira mais geral, com as do pensamento contra-hegemónico, tanto nas suas versões ocidentais como nas versões do Sul.

É consensual atribuir a novidade do FSM à ausência de líderes e de organização hierarquizada, à sua ênfase nas redes do ciberespaço, ao seu ideal de democracia participativa, e à flexibilidade e prontidão com que enceta a experimentação. O FSM é, inquestionavelmente, o primeiro grande movimento progressista internacional 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. Tal futuro é totalmente 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. O facto de a última ter adquirido nos últimos anos uma componente belicista particularmente forte, fixada na segurança, irá sem dúvida afectar a evolução do FSM. Penso, contudo, que o maior desafio, de longo prazo, com que se confronta o FSM vai muito para além das estratégias e tácticas de acção política e decorre da própria novidade do FSM. Pode formular-se assim: na ausência de um princípio ou critério geral que unifique e estructure a imensa variedade de organizações, lutas e culturas políticas que se congregam no FSM, qual a capacidade deste para transformar a imensa energia que nele se acumula em novas e eficazes acções colectivas contra-hegemónicas?

### **Da teoria geral ao trabalho de tradução**

A teoria política da modernidade ocidental, tanto na versão liberal como na marxista, construiu a unidade na acção política 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, fosse ele a burguesia ou as classes

trabalhadoras, representar a totalidade da qual a coerência e o sentido derivavam. 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-no nos antípodas dessa teoria. 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 livre do receio de 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 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. Isto é, precisamos de um universalismo negativo que possa dar lugar às ecologias de saberes e práticas transformadoras.

Qual é a alternativa a uma teoria geral? Em minha opinião, a alternativa a uma teoria geral é o trabalho da tradução. A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, 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, reduzi-las a entidades homogêneas.

O FSM testemunha a ampla multiplicidade e variedade 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 organizações não-governamentais (ONGs), uma aspiração que apenas tinha sido latente até essa altura. Os movimentos e ONGs constituem-se em torno de uma quantidade de objectivos mais ou menos confinados, criam as suas próprias formas e estilos de resistência, 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 distinguem do movimento indígena ou do movimento ecológico, etc., etc. Todas estas distinções e separações traduziram-se, na verdade, 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 resulta a fragmentação e a atomização que são o lado negativo da diversidade e da multiplicidade.

Este lado negativo tem sido, nestes últimos tempos, reconhecido pelos movimentos e pelas ONGs. A verdade, no entanto, é que nenhum deles teve, individualmente, a capacidade ou a credibilidade para o confrontar, porque, ao tentar fazê-lo, corre o risco de se tornar presa da situação que deseja 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.<sup>1</sup>

O desafio que a globalização contra-hegemónica enfrenta 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 requer formas de agregação e articulação de mais alta intensidade. Esse processo inclui a articulação de lutas e de resistências, bem como a promoção de alternativas cada vez mais abrangentes e consistentes. Tais articulações pressupõem combinações entre os diferentes movimentos e ONGs que estejam 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, 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 movimentos 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 ONGs, 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 como às acções (objectivos estratégicos, 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. No que se segue forneço algumas ilustrações do trabalho da tradução.

---

<sup>1</sup> 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.

## Tradução de saberes

A tradução de saberes consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas – aquelas a que pertencem os diferentes movimentos/organizações na zona de contacto – com vista a identificar preocupações ou aspirações semelhantes entre elas e as diferentes respostas que lhes dão. Um bom exemplo é a ideia da dignidade humana, pelo facto de a preocupação com a dignidade humana, e a aspiração a ela, parecerem estar presentes em diferentes culturas, embora de maneiras distintas. Na cultura ocidental, a ideia de dignidade humana exprime-se hoje, predominantemente, através do conceito de direitos humanos. Ora, se observarmos os movimentos e organizações que se reúnem no FSM, verificamos que muitos deles não formulam as suas preocupações em termos de direitos humanos, e muitos até exprimem uma posição de hostilidade contra a ideia de direitos humanos. Significa isto que esses movimentos não se preocupam com a dignidade humana? Ou será que eles formulam as suas preocupações com a dignidade humana através de um conjunto diferente de conceitos? Creio que a última hipótese é que está correcta. À luz desta convicção, dou como exemplo o trabalho de tradução que tenho vindo a propor entre o conceito ocidental de direitos humanos e outros conceitos que, noutras culturas, exprimem preocupações com a dignidade humana, por exemplo, o conceito islâmico de *umma* (comunidade) e o conceito hindu de *dharma* (harmonia cósmica que envolve o ser humano e todos os demais seres) (Santos, 1995: 340).<sup>2</sup>

Neste caso, o trabalho da tradução irá revelar as limitações ou fraquezas recíprocas de cada uma destas concepções da dignidade humana, quando encaradas na perspectiva de qualquer das outras. Desse modo, na zona de contacto abre-se um espaço para o diálogo, para a compreensão e o conhecimento mútuos, e para a identificação, por cima e para lá das diferenças conceptuais e terminológicas, de características comuns na base das quais possam emergir combinações práticas para a acção. Alguns exemplos irão clarificar o que pretendo dizer. Vistos da perspectiva do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não conseguem estabelecer a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (a realidade cósmica), ou, pior ainda, na medida em que se concentram apenas no que é meramente derivativo – os direitos –, em vez de se concentrarem no imperativo primordial: o dever que os indivíduos têm de encontrar o seu lugar na ordem de toda a sociedade e de todo o cosmos.<sup>3</sup> Perspectivada a partir do conceito de *dharma*, e também a partir da noção de *umma*, a concepção ocidental de direitos humanos está viciada por uma simetria, bastante simplista e mecanicista, entre direitos e deveres. Concede direitos apenas àqueles de quem pode exigir deveres. Isto explica por que, segundo a concepção ocidental de direitos humanos, a natureza não tem direitos: por não se lhe poder impor

---

<sup>2</sup> Sobre o conceito de *umma*, ver, nomeadamente, Faruki, 1979; An-Na'im, 1995, 2000; Hassan, 1996; sobre o conceito de *dharma*, ver Gandhi, 1929/32; Zaehner, 1982.

<sup>3</sup> Análise, com mais detalhe, o relacionamento entre os direitos humanos e outras concepções da dignidade humana em Santos (2002b).

quaisquer deveres. Pela mesma razão, é impossível conceder direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres.

Por outro lado, quando visto da perspectiva dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto devido à sua forte inclinação a favor da harmonia do *status quo* social e religioso, ocultando assim as injustiças e menosprezando completamente o valor do conflito enquanto via para uma harmonia mais rica. Além disso, o *dharma* não se preocupa com os princípios da ordem democrática, com a liberdade individual e com a autonomia, e descarta o facto de que, sem direitos primordiais, o indivíduo é uma entidade demasiado frágil para não ser atropelado por instituições políticas e económicas poderosas. Finalmente, o *dharma* tende a esquecer que o sofrimento humano tem uma dimensão irredutivelmente individual: as sociedades não sofrem, os indivíduos sim.

Noutro nível conceptual, pode ensaiar-se o mesmo trabalho de tradução entre o conceito de direitos humanos e o conceito de *umma* da cultura islâmica. Das várias passagens do Corão onde surge a palavra *umma* não se pode retirar um significado rigidamente definido. No entanto, parece certo, pelo menos, que esta palavra se refere sempre a grupos de pessoas com carácter étnico, linguístico ou religioso, que são objecto do plano divino de salvação. À medida que progrediu a actividade profética de Maomé, as fundações religiosas da *umma* foram-se tornando cada vez mais visíveis e, conseqüentemente, a *umma* dos árabes transformou-se na *umma* dos muçulmanos. Na perspectiva da *umma*, a incompletude dos direitos humanos individuais reside no facto de que, tomando apenas a sua base, é impossível sustentar as ligações colectivas, deveres e solidariedades sem os quais nenhuma sociedade consegue sobreviver, e muito menos florescer. Reside aqui a dificuldade, na concepção ocidental de direitos humanos, em aceitar direitos colectivos de grupos sociais ou de povos, sejam eles minorias étnicas, mulheres ou povos indígenas. Inversamente, na perspectiva dos direitos humanos individuais, a *umma* sobrevaloriza os deveres em detrimento dos direitos, e, por essa razão, tende a desculpar desigualdades que de outra maneira seriam odiosas, tais como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não muçulmanos.

Em suma, o trabalho da tradução, na zona intercultural de contacto entre movimentos/organizações que apresentam diferentes concepções da dignidade humana, permite-nos identificar, como fraqueza fundamental da cultura ocidental, o facto de esta dicotomizar, de forma demasiado estrita, o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. Por outro lado, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica consiste no facto de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, a qual só pode ser adequadamente reconhecida numa sociedade que não esteja hierarquicamente organizada.

O reconhecimento da incompletude e da fraqueza recíprocas é uma condição *sine qua non* para um diálogo intercultural. O trabalho da tradução alimenta-se, ao mesmo tempo, da identificação local de incompletudes e fraquezas e da sua inteligibilidade translocal. Na área da dignidade e dos direitos humanos, a mobilização do apoio social para as reivindicações emancipatórias que estes potencialmente contêm só é possível se o contexto cultural local se tiver apropriado de tais reivindicações. A apropriação,

neste sentido, não se pode obter por meio da canibalização cultural. Exige um diálogo intercultural através do trabalho da tradução.

À luz das características políticas e culturais dos movimentos/organizações presentes no FSM, existem dois outros exercícios de tradução que me parecem importantes. Limitar-me-ei a referi-los sem entrar nos pormenores da tradução. O primeiro concentra-se na preocupação com a vida produtiva, tal como ela se exprime nas concepções capitalistas modernas de desenvolvimento e na concepção que Gandhi tinha do *swadesh*.<sup>4</sup> As concepções de vida produtiva derivadas do desenvolvimento capitalista têm sido reproduzidas pela ciência económica convencional e são, muitas vezes, implícita ou explicitamente aceites pelos movimentos e ONGs, em especial no Norte global. Essas concepções baseiam-se na ideia de um crescimento infinito, obtido através da subordinação crescente das práticas e dos saberes à lógica mercantil. Por sua vez, o *swadeshi* assenta na ideia de sustentabilidade e de reciprocidade que Gandhi definiu em 1916 do seguinte modo:

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

Esta breve descrição do *swadeshi* e do peso que ele tem nos movimentos e ONGs da Ásia meridional – peso observado no FSM de Mumbai – mostra como o trabalho da tradução pode ser importante na promoção de coligações Norte/Sul, e Oriente/Ocidente, entre ONGs e movimentos preocupados com os problemas do desenvolvimento e da produção.

Um outro possível exercício de tradução na zona de contacto cognitivo entre ONGs/movimentos diz respeito às filosofias de vida, à sabedoria e às visões do mundo. Pode parecer estranho falar de filosofias de vida quando se está a lidar com os saberes de movimentos populares que lutam por «um outro mundo possível». Afinal, pelo menos na cultura ocidental, a filosofia é a expressão acabada de um conhecimento elitista. Mas a verdade é que as ideias filosóficas são muitas vezes, e ainda que implicitamente, a força impulsionadora por detrás da mobilização popular, e não é invulgar ver os líderes dos movimentos, ou os seus intelectuais orgânicos, a envolverem-se em debates acesos sobre ideias filosóficas para melhor definirem as suas divergências e as suas convergências. Entre os possíveis trabalhos de tradução nesta área, sugiro, a título de exemplo, a que se pode realizar entre as concepções ocidentais de filosofia e o conceito africano de sagesa ou sabedoria.<sup>5</sup> Este último subjaz às acções de muitos movimentos e

---

<sup>4</sup> Cf. Gandhi, 1941, 1967. Sobre o *swadeshi*, cf. também, entre outros, Bipinchandra, 1954; Nandy, 1987; Krishna, 1994.

<sup>5</sup> Concepções semelhantes podem ser encontradas, por exemplo, entre os povos indígenas.

organizações africanos.<sup>6</sup> Assenta numa reflexão crítica sobre o mundo protagonizada pelos sábios ou sages, sejam eles poetas, médicos tradicionais, contadores de histórias, músicos ou autoridades tradicionais. Segundo Odera Oruka, a filosofia da sageza

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

É fácil imaginar a complexidade mas também a potencial riqueza de uma tradução entre os conceitos de ser, valor, totalidade, verdade, bem, belo, natureza, natureza humana, universalismo, deus, entre outros, correntes na filosofia ocidental e conceitos “correspondentes” ou “paralelos” na sageza africana.

O trabalho de tradução entre saberes parte da ideia de que todas as culturas são incompletas e que, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas. Em meu entender, o FSM deu a esta ideia uma nova centralidade e uma premência maior. Admitir a relatividade das culturas não implica adoptar sem mais o relativismo como posição cultural (a ideia segundo a qual todas as culturas são igualmente válidas e nenhum juízo pode ser feito sobre elas com base na perspectiva de outra cultura). Implica, sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja ideia de supremacia não reside na supremacia da ideia, em si mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam. Como referi atrás, a crítica do universalismo decorre da crítica da possibilidade de uma teoria geral. O trabalho da tradução pressupõe, pelo contrário, o que designo por universalismo negativo, a ideia mais comum da impossibilidade de completude cultural.

A ideia e a sensação da carência e da incompletude criam a motivação para o trabalho de tradução entre grupos sociais. Para frutificar, a tradução tem de ser o cruzamento de motivações convergentes originadas em diferentes culturas. O sociólogo indiano Shiv Vishvanathan formulou de maneira incisiva a noção de carência e de motivação que eu aqui designo como o trabalho de tradução: «O meu problema é como ir buscar o melhor que tem a civilização indiana e, ao mesmo tempo, manter viva a minha imaginação moderna e democrática» (Vishvanathan, 2000: 12). Se pudéssemos imaginar um exercício do trabalho de tradução conduzido entre Vishvanathan e um

---

<sup>6</sup> Sobre a filosofia da sageza, cf. Odera Oruka (1990, 1998) e também Oseghare, 1992; Presbey, 1997.

intelectual europeu, seria possível pensar que a motivação para o diálogo, por parte deste último, fosse formulada assim: «Como posso manter vivo em mim o melhor da cultura ocidental moderna e democrática e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor do mundo que ela designou autocraticamente como não-civilizado, ignorante, residual, inferior ou improdutivo?».

### *Tradução de práticas*

O segundo tipo de trabalho de tradução é desenvolvido entre as práticas sociais e os seus agentes. Todas as práticas sociais envolvem conhecimento e, nesse sentido, são também práticas de saber. Quando incide sobre as práticas, contudo, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objectivos, estilos de acção e tipos de luta. O que distingue os dois géneros de trabalho de tradução é, afinal, a ênfase ou perspectiva que os informa. A especificidade do trabalho de tradução relativo às práticas e seus agentes torna-se mais evidente nas situações em que os saberes que informam diferentes práticas são menos distintos do que as práticas em si mesmas. Isto acontece, sobretudo, quando as práticas ocorrem no interior do mesmo universo cultural. Tal é o caso do trabalho de tradução entre as formas de organização e os objectivos de acção de dois movimentos sociais como, por exemplo, o movimento feminista e o movimento operário numa sociedade ocidental.

A importância do trabalho de tradução entre práticas deve-se a uma dupla circunstância. Por um lado, os encontros do FSM alargaram consideravelmente o espectro de lutas sociais disponíveis e possíveis contra o capitalismo e a globalização neoliberal. Por outro, devido a não haver um princípio único de transformação social, como a Carta de Princípios sublinha, não é possível determinar em abstracto as articulações e hierarquias entre as diferentes lutas sociais e as suas concepções de transformação social, isto é, concepções dos objectivos de transformação social e dos meios para os atingir. Só construindo zonas de contacto concretas entre lutas concretas é possível avaliá-las e identificar alianças possíveis entre elas. O conhecimento e a aprendizagem recíprocos é uma condição necessária para o acordo sobre a articulação e a construção de coligações. O potencial contra-hegemónico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos, com as suas formas de organização e os seus objectivos. Para que essa articulação seja possível, é necessário que os movimentos sejam reciprocamente inteligíveis.

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

a articulação entre o movimento indígena e o movimento de libertação das mulheres e, por essa via, aprofundar o potencial contra-hegemónico de ambos.

Ao mesmo tempo que revela a diversidade das lutas sociais que combatem a globalização neoliberal em todo o mundo, o FSM apela a um gigantesco trabalho de tradução. Temos, por um lado, movimentos e organizações não só muito diversos nas suas práticas e objectivos, como, além disso, ancorados em diferentes culturas. Por outro, organizações transnacionais, umas originárias do Sul, outras do Norte, igualmente muito diversas entre si. Como construir a articulação, a agregação e a coligação entre todos estes movimentos e organizações distintos? O que há de comum entre o orçamento participativo, hoje praticado em muitas cidades latino-americanas, e o planeamento democrático participativo dos *panchayats* em Kerala e Bengala Ocidental na Índia? O que podem aprender um com o outro? Em que tipos de actividades globais contra-hegemónicas podem cooperar? As mesmas perguntas podem fazer-se a respeito do movimento pacifista e do movimento anarquista, ou do movimento indígena e do movimento *gay*, do movimento zapatista, da organização ATTAC, do Movimento do Sem Terra no Brasil e do movimento contra as barragens no rio Narmada, na Índia, e assim por diante. São estas as questões a que o trabalho de tradução visa responder. Trata-se de um trabalho muito complexo, não só pelo número e diversidade de movimentos e organizações envolvidos, como também pelo facto de uns e outras estarem ancorados em culturas e saberes muito diversos.

#### *Condições e procedimentos da tradução*

O trabalho de tradução visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido pela multiplicidade e diversidade. A tradução não é simplesmente uma técnica. Mesmo as suas óbvias componentes técnicas, e o modo como são aplicadas ao longo do processo de tradução, têm de ser objecto de deliberação democrática. A tradução é um trabalho dialógico e político. Tem igualmente uma dimensão emocional, porque pressupõe uma atitude inconformista, por parte do sujeito, em relação aos limites do seu próprio conhecimento ou da sua própria prática e a abertura para ser surpreendido e aprender com o conhecimento e a prática do outro.

O trabalho de tradução assenta na premissa de que, por razões culturais, sociais e políticas específicas do nosso tempo, é possível chegar a um amplo consenso à volta da ideia de que não existe uma teoria geral e totalizante da transformação social. Sem esse consenso – o único tipo legítimo de universalismo, o universalismo negativo – a tradução é um tipo colonial de trabalho, por mais pós-colonial que se afirme. Uma vez garantido este pressuposto, as condições e procedimentos do trabalho de tradução podem ser elucidados a partir das respostas às seguintes questões: o que traduzir? Entre quê? Quem traduz? Quando traduzir? Porquê traduzir?

*O que traduzir?* O conceito fulcral na resposta a esta questão é o conceito de *zona de contacto*. A construção de coligações para aprofundar a globalização contra-hegemónica pressupõe a existência de zonas de contacto, concebidas enquanto campos sociais onde diferentes movimentos/organizações se encontram e interagem a fim de avaliar reciprocamente as suas aspirações normativas, as suas práticas e saberes. Tendo em conta a história da política progressista no século XX, é inevitável que as relações desiguais de poder estejam presentes nos primeiros passos da construção de zonas de contacto. O trabalho de tradução será possível na medida em que as relações desiguais

de poder cederem o lugar a relações de autoridade partilhada. Só então poderá ser estabelecida a zona de contacto cosmopolita. A zona de contacto cosmopolita parte do princípio de que cabe a cada sujeito de saber ou prática decidir o que pôr em contacto com quem. As zonas de contacto são sempre selectivas porque os saberes e práticas dos movimentos ou ONGs excedem sempre o que uns e outras estão dispostos a pôr em contacto. Na verdade, o que é posto em contacto não é necessariamente o mais relevante ou central. À medida que avançar o trabalho de tradução, será possível ir trazendo para a zona de contacto os aspectos de saber ou de prática que cada ONG ou movimento social considera mais centrais e relevantes.

Nas zonas de contacto multiculturais, cabe a cada grupo cultural decidir que aspectos devem ser seleccionados para o confronto multicultural. Em todas as culturas há aspectos considerados demasiado fundamentais ou essenciais para poderem ser expostos e tornados vulneráveis pelo confronto na zona de contacto, e há, por outro lado, aspectos que se considera serem intrinsecamente intraduzíveis noutra cultura. Estas decisões fazem parte do próprio trabalho de tradução e são susceptíveis de revisão à medida que o trabalho progride. Se o trabalho de tradução avançar, é de esperar que mais e mais aspectos sejam trazidos à zona de contacto, o que, por sua vez, contribuirá para novos progressos na tradução. Em muitos países da América Latina, sobretudo naqueles em que está consagrado o constitucionalismo multicultural, os povos indígenas têm vindo a travar uma luta pelo direito de controlarem a decisão sobre o que dos seus saberes e práticas deve ser objecto do trabalho de tradução na zona de contacto com os saberes e práticas da «*sociedad mayor*».

A questão do que é traduzível não se limita ao critério de selecção adoptado por cada grupo na zona de contacto. Para além da selectividade activa, há o que poderíamos designar como selectividade passiva. Consiste naquilo que numa dada cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima durante longos períodos. Trata-se de ausências profundas, feitas de um vazio que não é possível preencher. Os silêncios que produzem são demasiado insondáveis para virem a ser objecto do trabalho de tradução.

A questão sobre o que traduzir suscita ainda um outro problema, que é particularmente importante em zonas de contacto entre grupos oriundos de universos culturais diferentes. As culturas só são monolíticas quando vistas de fora ou de longe. Quando vistas de dentro ou de perto, é fácil ver que são constituídas por várias versões, algumas vezes conflituais, da mesma cultura. No exemplo que referi de um possível diálogo multicultural sobre concepções de dignidade humana, facilmente verificamos que, na cultura ocidental, não existe apenas uma concepção de direitos humanos. Podemos distinguir pelo menos duas: uma concepção liberal que privilegia os direitos cívicos e políticos em detrimento dos direitos sociais e económicos, e uma concepção radical ou socialista que privilegia os direitos sociais e económicos como condição de todos os demais. Do mesmo modo, no Islão é possível identificar várias concepções de *umma*, umas mais inclusivas, reconduzíveis ao período em que o profeta viveu em Meca, e outras, menos inclusivas, desenvolvidas após a construção do Estado islâmico em Medina. O mesmo sucede com as muitas concepções de *dharma* no hinduísmo. Variam, nomeadamente, de casta para casta.

As versões mais inclusivas, as que contêm um círculo mais amplo de reciprocidade, são as que geram as zonas de contacto mais promissoras. São elas as mais adequadas para aprofundar o trabalho de tradução.

*Entre quem traduzir?* A selecção dos saberes e práticas com os quais se realiza o trabalho de tradução é sempre o resultado de uma convergência entre movimentos/ONGs relativamente à identificação de uma insuficiência ou deficiência num dado conhecimento ou prática, à recusa em aceitar isso como uma fatalidade e à motivação para superá-lo. Pode surgir de uma avaliação que constata o facto de os desempenhos correntes não estarem à altura das expectativas do grupo e de uma sensação de crise que se desenvolve a partir daí. Para dar um exemplo, o movimento operário, confrontado com uma crise sem precedentes, tem vindo a abrir-se a zonas de contacto com outros movimentos sociais, nomeadamente com movimentos cívicos, feministas, ecologistas e de imigrantes. Nessa zona de contacto, está a ser efectuado um trabalho de tradução entre as práticas, reivindicações e aspirações operárias e os objectivos de cidadania, de protecção do meio ambiente e de antidiscriminação contra mulheres, minorias étnicas ou imigrantes. Tais traduções têm vindo a transformar lentamente o movimento operário e os outros movimentos sociais, tornando assim possíveis constelações de luta que há uns anos seriam impensáveis.

*Quando traduzir?* Também aqui a zona de contacto tem de ser o resultado de uma conjugação de tempos, de ritmos e de oportunidades. Sem essa conjugação, a zona de contacto torna-se imperial e o trabalho de tradução torna-se uma forma de canibalização. Nas duas últimas décadas, a modernidade ocidental descobriu as possibilidades e as virtudes do multiculturalismo. Habituada à rotina da sua própria hegemonia, pressupõe que, estando disposta a dialogar com as culturas que antes oprimira, estas últimas estariam *naturalmente* prontas e disponíveis para esse diálogo e, de facto, ansiosas por ele. Este pressuposto tem redundado em novas formas de imperialismo cultural, mesmo quando assumem a forma de multiculturalismo. É o que designo por multiculturalismo reaccionário. Contrariamente a isto, o sucesso do FSM assinala a emergência no seio dos movimentos sociais de uma consciência, difundida e experienciada reciprocamente, de que o avanço das lutas contra-hegemónicas assenta na possibilidade de partilhar as práticas e os saberes de maneira global e intercultural. Com base nesta experiência partilhada, torna-se possível construir a conjugação horizontal de tempos a partir da qual pode emergir uma zona de contacto cosmopolita e o trabalho emancipatório da tradução.

*Quem traduz?* Os saberes e as práticas só existem na medida em que são usados por grupos sociais (movimentos ou ONGs). Por isso, o trabalho de tradução é sempre realizado entre dirigentes, activistas ou intelectuais orgânicos desses grupos sociais. O FSM é um facilitador de zonas de contacto cosmopolitas entre ONGs/movimentos e terrenos de encontro para os seus líderes e activistas. O funcionamento da zona de contacto gera um novo tipo de cidadania, uma atitude cosmopolita de reflexão e auto-reflexão, indo para além de territórios familiares, sejam eles práticas familiares ou saberes familiares. Enquanto trabalho argumentativo, o trabalho da tradução exige capacidade de argumentação. Os parceiros na zona de contacto cosmopolita deverão ter um perfil semelhante ao do sábio filosófico identificado por Odera Oruka na sua busca da sagesa africana. Terão de estar profundamente enraizados nos saberes e nas práticas que representam, tendo de uns e de outras uma compreensão profunda e crítica. Esta dimensão crítica, que Oruka designa por «sabedoria didáctica», funda a carência, o

sentimento de incompletude e a motivação para descobrir, noutros saberes e noutras práticas, as respostas que não se encontram dentro dos limites de um dado saber ou de uma dada prática. Os tradutores entre práticas, saberes e culturas devem ser bons cidadãos cosmopolitas. Podem encontrar-se tanto entre os dirigentes de movimentos sociais como entre activistas de base e entre intelectuais/artistas solidários com os movimentos. No futuro próximo, a decisão sobre quem traduz irá, provavelmente, tornar-se uma das mais decisivas deliberações democráticas na construção da globalização contra-hegemónica.

*Como traduzir?* O trabalho de tradução é, basicamente, um trabalho argumentativo, baseado na emoção cosmopolita de partilhar o mundo com quem não partilha o nosso saber ou a nossa experiência. As dificuldades do trabalho de tradução são múltiplas. A primeira dificuldade diz respeito às premissas da argumentação. Toda a argumentação assenta em postulados, axiomas, regras e ideias que não são objecto de argumentação porque são tomados como certos ou evidentes por todos os que participam no círculo argumentativo. Constituem o que é evidente para todos, os *lugares comuns*, o consenso básico que torna possível o dissenso argumentativo.<sup>7</sup> O trabalho de tradução não dispõe, à partida, de lugares comuns, pois os lugares comuns disponíveis são os que são próprios de um dado saber ou prática e, como tal, não são aceites como evidentes por outro saber ou prática. Por outras palavras, os lugares comuns de saber ou prática que cada movimento traz para a zona de contacto deixam de ser premissas da argumentação e transformam-se em argumentos. À medida que o trabalho de tradução avança, vai construindo os lugares comuns adequados à zona de contacto e à situação de tradução. É um trabalho exigente, sem seguro contra riscos e sempre à beira de colapsar. A capacidade de construir lugares comuns é uma das marcas mais distintivas da qualidade da zona de contacto cosmopolita.

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

A terceira dificuldade reside nos silêncios. Não se trata do impronunciável, mas dos diversos ritmos com que os diferentes saberes e práticas sociais articulam palavras e silêncios, e a diferente eloquência (ou significado) que é atribuída ao silêncio por parte de culturas distintas. A gestão do silêncio e a tradução do silêncio são das tarefas mais exigentes do trabalho de tradução.

*Porquê traduzir?* Esta última pergunta abrange todas as outras. Muito sucintamente, direi que o trabalho de tradução permite que os movimentos e organizações desenvolvam uma razão cosmopolita assente na ideia central de que a justiça social

---

<sup>7</sup> Sobre os lugares comuns a argumentação em geral, ver Santos, 1995: 7-55; 2000: 53-110.

global não é possível sem uma justiça cognitiva global. E esta tem de começar no interior do próprio FSM.

O trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar coerência e gerar coligações entre a enorme diversidade de lutas contra a globalização neoliberal, quando não há (e não seria desejável, se existisse) uma teoria geral da transformação social progressista, convocável por um sujeito histórico privilegiado, de acordo com estratégias e tácticas estabelecidas a partir de um centro. Quando a transformação social não tem um sentido automático e nem a história, nem a sociedade, nem a natureza, podem ser planeadas centralmente, os movimentos têm de criar, através da tradução, sentidos colectivos parciais que lhes permitam coligar-se nas linhas de acção que considerem mais adequadas à realização do tipo de transformação por eles encarada como a mais desejável.

Pode perguntar-se: se não sabemos se um mundo melhor é possível, o que nos dá legitimidade ou motivação para agir como se o soubéssemos? O trabalho de tradução é um trabalho de imaginação epistemológica e democrática, visando construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projecto modernista. Não há qualquer garantia de que um mundo melhor seja possível e muito menos de que todos os que não desistiram de lutar por ele o concebam do mesmo modo. O objectivo do trabalho de tradução é estimular, entre os movimentos sociais e organizações progressistas, a vontade de criarem em conjunto saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis à globalização neoliberal, a qual não é mais do que um novo passo do capitalismo global no sentido de subordinar totalmente a riqueza inesgotável do mundo à lógica mercantil. Na zona de contacto cosmopolita a possibilidade de um mundo melhor é imaginada a partir do presente. Uma vez dilatado o campo das experiências, podemos avaliar melhor as alternativas que são hoje possíveis e disponíveis. Esta diversificação das experiências procura recriar a tensão entre experiências e expectativas, mas de tal modo que umas e outras aconteçam no presente. O novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não amanhã seria possível viver num mundo muito melhor. A possibilidade de um futuro melhor não está, assim, num futuro distante, mas na reinvenção do presente, ampliado pela enorme diversidade de saberes e práticas e tornado coerente pelo trabalho de tradução. Afirmar a credibilidade e a sustentabilidade dessa possibilidade é, a meu ver, a contribuição mais profunda do FSM para as lutas contra-hegemónicas.

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

O trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas de grupos sociais concretos num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício de experiência. O tipo de transformação social que a partir dele pode construir-se exige que a aprendizagem recíproca e a vontade de articular e de coligar se transformem em práticas transformadoras. A consolidação sustentável dessa aprendizagem e dessa vontade é o grande desafio com que se confronta o FSM.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- An-Na'im, Abdullahi (2000). "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global," *Human Rights Quarterly*, 22(4), 906-94.
- An-Na'im, Abdullahi (ed.) (1995) *Human rights and religious values: an uneasy relationship?* Amsterdão: Editions Rodopi.
- Bipinchandra, Pal (1954). *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Calcutta: Yugayatri Prakashak.
- Faruki, Kemal A. (1979). *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi: Ma`aref.
- Gandhi, Mahatma (1929/1932). *The Story of My Experiments with Truth* (vol. 1 e 2). Ahmedabad: Navajivan.
- Gandhi, Mahatma (1941). *The Economics of Khadi*. Ahmedabad: Navajiva.
- Gandhi, Mahatma (1967). *The Gospel of Swadeshi*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Hassan, Riffat (1996). "Religious Human Rights and The Qur'an." In Witte, John, Jr., and Johan D. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 361-386.
- Krishna, Daya (1994). *Swadeshi View of Globalisation*. Nova Delhi: Swadeshi Jagaran Manch.
- Nandy, A. (1987). *Traditions, Tyranny and Utopias*. Delhi: Oxford University Press.
- Oruka, H. Odera (1990). "Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology." In Odera Oruka (ed.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, 27-40.
- Oruka, H. Odera (1998). "Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'." in Wimmer, F. (ed.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, 35-53.
- Oseghare, Antony S. (1992). "Sagacity and African Philosophy." *International Philosophical Quarterly*, 32(1), 95-104.
- Presbey, Gail M. (1997). "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy." *Quest: Philosophical Discussions*, 11(1/2), 53-65.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nova Iorque: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000). *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002b). "Toward a Multicultural Conception of Human Rights" in Truyol, B. (eds.). *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. New York: New York University Press.
- Visvanathan, Shiv (2000). "Environmental Values, Policy, and Conflict in India" Texto apresentado no Seminário "Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States" (patrocinado pelo Carnegie Council), em <http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf>, acedido em 24 de Setembro de 2001.
- Zaehner, R.C. (1982). *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.



