

As duas sociedades: encontros e recontros entre as democracias e os fundamentalismos.

Pedro de Andrade¹ⁱ

1. INTRODUÇÃO.

Nas democracias hodiernas, assistimos à coabitação de dois modos hegemónicos de interpretação do real, que se associam, de modo íntimo, à modernidade: a ciência e a técnica. Essas hermenêuticas emigraram, paulatinamente, para a totalidade do tecido societal, em particular através da difusão generalizada das novas tecnologias. Todavia, a modernidade avançada ou, segundo alguns autores, a pós-modernidade, tem introduzido duas outras discursividades que, como as precedentes, não deixam de manifestar algumas ambiguidades. Desde logo, a arte, que, segundo Jean-François Lyotard, poderá propôr uma alternativa credível às 'grandes narrativas' subjacentes à racionalidade moderna. Entretanto, um outro discurso regista um avanço notável, até há pouco insuspeitado, em termos de influência na nossa contemporaneidade: a religião, nas últimas décadas visível, para o cidadão comum, sobretudo nas enunciações dos diversos fundamentalismos.

A relação destes quatro discursos com a esfera política, nomeadamente em termos do exercício da cidadania democrática e da opinião pública, também não se apresenta transparente. No plano global, uma das interfaces mais problemáticas, a este propósito, refere-se à reformulação recente do papel da religião na vida política, operada, em parte, pelos integrismos. As versões mais radicais destes extremismos políticos de inspiração religiosa programam mesmo estratégias de confrontação, menos ou mais manifestas e radicais, entre duas formas paradigmáticas de sociedade: as democracias e as sociedades teocráticas fundamentalistas. Uma tal mudança no seio das relações internacionais advém, entre outros factores, da emergência do novo protagonismo da oposição Norte/Sul, em detrimento da relevância da anterior dialéctica Leste/Ocidente, característica do período da Guerra Fria. Todavia, os dados da questão não se podem reduzir a esta visão, algo simplista. Em particular, torna-se arriscado prever apenas uma 'liberalização', uma 'democratização', ou uma 'transição para a democracia' das sociedades não-ocidentais em direcção à 'democratização global', bandeira paradigmática das sociedades ocidentais. Inversamente, podem ocorrer pelo menos três cenários principais: (a) uma *contra-transição*, isto é, a recusa em caminhar para a democracia, por parte dessas sociedades 'pré-democráticas'; (b) uma menos / mais profunda fundamentalização do Ocidente; (c) ou mesmo uma **fundamentalização global**. Repare-se, que os fundamentalismos já são detectáveis no próprio interior das sociedades democráticas, nas diversas esferas sociais, em figuras múltiplas daquilo que nomeámos **fundamentalismos sociais**, no intuito de sublinhar precisamente esta amplitude actual do fenómeno.² Na pior das hipóteses, o seu desenvolvimento poderá produzir, nas próximas décadas, por assim dizer, uma espécie de 'vulcão político', caracterizado por um conjunto de 'efeitos de lava social', isto é, a disseminação incontrolada de fenómenos de fundamentalização de natureza diversa, em múltiplas localidades do sistema-mundo e, em particular nas várias esferas societais, e não apenas na esfera política ou na esfera ideológica. Na

¹ Assistente na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
Investigador Permanente no Centro de Estudos Sociais, Coimbra

² Procurámos delinear uma teoria dos fundamentalismos sociais em: ANDRADE, 1997, "Sociologia da intolerância: ou como transformar a sociedade no terceiro milénio", *Atalaia* (3), pp. 9-13.

cena coeva, a sua invisibilidade parcial, deriva, em grande escala, da omissão de reflexividade por parte de alguns sociólogos e de outros analistas políticos.

Para além disso, como situar estes discursos, ideologias e processos sócio-históricos no seio da esfera económica, que os determina? Notaremos que as sociedades democráticas actuais fundam-se, em maior ou menor escala, em sistemas capitalistas historicamente situados, hoje, no estágio do capitalismo desorganizado ou pós-fordista. Por seu turno, as sociedades fundamentalistas correspondem a sistemas de produção / consumo (a) em transição para as sociedades industriais, ou (b) em passagem directa de sociedades pré-industriais para sociedades pós-industriais, (c) existindo ainda a possibilidade da **contra-industrialização**, ou recuo de economias predominantemente comerciais e artesanais ou relativamente industrializadas para economias menos industrializadas, e radicadas, por exemplo, na especulação sobre o preço do petróleo. A contra-industrialização acontece, amiúde, em aliança com a **re-tradicionalização**, isto é, uma certa reactualização dos valores económicos, políticos e culturais tradicionais, como o tribalismo e o nomadismo árabes. Sob a perspectiva da economia-mundo, estudada por Immanuel Wallerstein,³² as democracias enquadram-se, em grande parte, nas sociedades centrais ou nas semi-periféricas e, os fundamentalismos, nas sociedades periféricas.

Em especial, neste mundo globalizado, umas e outras formações sociais sofrem, na arena contemporânea, os efeitos das novas tecnologias, um dos elementos mais cruciais do novo reordenamento da economia e da sociedade planetárias operado pelo capitalismo desorganizado e pós-fordista.

Num tal contexto histórico da sociedade em rede, *as esferas sociais, também organizadas de um modo reticular, interagem entre si em novos moldes*, em particular devido à protagonização crescente da Ciência aliada às Novas Tecnologias, a segunda reificando a primeira, às quais se vão opondo, nas últimas décadas, a Arte e a Religião. Uma ilustração desta nova articulação das esferas sociais é a informação genética, saber de tipo-científico-técnico que se situa na esfera discursiva e que, após ter sido promovido por grandes interesses económicos, condiciona, para lá de outros campos, o próprio modo de organização do trabalho e o plano do emprego, por exemplo em termos de selectividade quanto ao recrutamento. Assim fazendo, a genética abstém-se de comportar-se como uma **ética dos genes**.

“Estudos recentes sugerem que empregadores estão a tornar-se interessados em usar a informação genética acerca de empregados quando a competência importa. Talvez a mais urgente das assustadoras questões éticas introduzidas pela cena genética é saber se a sociedade deve permitir o acesso a todas as tecnologias disponíveis.” (Boyle, 1996: 206)⁴

Entretanto, as transformações coevas apresentam-se mais profundas ainda. A própria natureza e a noção dos espaços e dos tempos mudou irreversivelmente, processo que o conceito de ‘compressão do espaços e dos tempos’ (David Harvey, Anthony Giddens) testemunha. Mas o fenómeno complexifica-se nas sociedades de informação. Desde a teoria da relatividade de Einstein – oposta tanto ao essencialismo angélico quanto ao relativismo puro - os espaços físico e social não se podem entender sem as respectivas temporalidades. Daí que, hoje em dia, para além do ciberespaço, é necessário reflectir sobre a dimensão que nomeámos **cibertempo**, ou seja, o conjunto das

³ WALLERSTEIN, Immanuel, 1998, O capitalismo histórico seguido de A Civilização Capitalista, Lisboa, Estratégias Criativas.

⁴ BOYLE, Philip, 1996, “Genetic services, Social Context, and Public Priorities”, In Aranowitz, Stanley, et al (eds.), *Technoscience and Cyberculture*, London, Routledge.

diferentes temporalidades subjacentes às actividades humanas empreendidas nas redes de informação.⁵

Como indagar, então, a dupla porosidade que subjaz aos modelos de sociedade mais relevantes na contemporaneidade, as democracias e os fundamentalismos ?

(a) Ou seja, por um lado, *de que modo se desenha o debate ou o embate entre estes dois paradigmas de sociedade*, considerados no seu todo e em situação de encontro e /ou de recontro?

(b) Por outro lado, *de que maneira se processa a permeabilidade entre as esferas sociais*, ora no seio das sociedades democráticas, ora no interior das sociedades fundamentalistas, e como traduzem, estas novas conexões entre as esferas, a articulação mais ampla das formações sociais onde actuam?

2. ESTRATÉGIAS DE DEBATE / EMBATE GLOBAL.

Referimos atrás que, após a queda do comunismo e o fim da Guerra Fria, em termos de relações internacionais, o mundo passou de uma estrutura bipolar (dominada pela oposição entre o Ocidente e o Leste) para uma estrutura multipolar, em que múltiplas dicotomias de interesses coexistem, menos ou mais pacificamente (Sul versus Norte, o ‘choque de civilizações’ que Huntington detecta, etc.).

“No mundo pós-guerra fria as diferenças mais importantes entre os povos não são ideológicas, políticas ou económicas. São culturais. Os povos e as nações estão a tentar responder à mais básica questão que os seres humanos enfrentam: quem somos nós? E respondem a esta pergunta da forma mais tradicional, tendo como referência o que mais conta para eles. As pessoas definem-se em termos de ascendência, religião, língua, história, valores, costumes e instituições. Identificam-se com grupos culturais: tribos, grupos étnicos, comunidades religiosas, nações e, a um nível mais amplo, civilizações. As pessoas usam a política não só para promoverem os seus interesses, mas também para definirem a sua identidade. Só sabemos quem somos quando sabemos quem não somos e, frequentemente, contra quem somos.” (Huntington, 1999 : 28)⁶

No entanto, contrariamente à tese de Samuel Huntington, outros autores, como Shireen Hunter, sublinham que essa incompatibilidade não possui uma natureza essencialmente cultural, mas contém um teor mais político. Alguns dos factos que suportam uma tal hipótese são os seguintes: o Irão do Xá, país ocidentalizado mas que nunca deixou de apresentar fortes influências de outras civilizações, manteve boas relações com o Ocidente, o mesmo passando-se na actualidade, por exemplo em certas sociedades muçulmanas onde o islamismo constitui o centro da vida social e política, como a Arábia Saudita.

“... a causa subjacente mas largamente não-dita e desconhecida da dicotomia entre o Islão e o Ocidente é a questão do poder e as consequências do seu exercício – isto é, a influência nos níveis regional e global. Esta balança do poder, que pende pesadamente em favor do Ocidente, confere a este último uma influência tremenda sobre o destino dos Estados e povos Muçulmanos (...) através de meios financeiros e

⁵ Uma primeira formulação do conceito de ‘cibertempo’, forjada em 1995, foi apresentada em ANDRADE, Pedro, [no prelo], 1996, “Sociologia (Interdimensional) da Internet”, In *III Congresso Português de Sociologia*, 1996, Lisboa, APS - O desenvolvimento desta conceptualização encontra-se em: ANDRADE, Pedro de, 1997, ‘Navegações no cibertempo: viagens virtuais e virtualidades da ciberviagem’, *Atalaia*, (3), pp. 111-124.

⁶ HUNTINGTON, Samuel, 1999, *O choque das Civilizações e a mudança na ordem mundial*, Lisboa, Gradiva.

militares (...) incluindo o apoio a regimes e governos que se encontram pouco apoiados, por sua vez, pela maioria do seu próprio povo.” (Hunter, 1998 : 19-20)⁷

Neste contexto, uma única superpotência, os EUA, emerge enquanto força hegemónica e reguladora básica da miríade de conflitos mundiais que entretanto adquiriram um novo protagonismo. Uma reacção a este estado de coisas é a recente atracção mútua entre a Rússia, a China e a Índia, que, embora não formalizada em termos de um bloco global contra-hegemónico, político ou económico, pretende contrabalançar, de um modo ainda titubeante, a hegemonia americana demonstrada no Golfo, na Bósnia ou no Kosovo.

Contudo, o conceito de hegemonia revela-se problemático, por duas razões. Em primeiro lugar, devido ao seu uso não uniforme por diferentes autores, nomeadamente marxistas. Em segundo lugar, porque a hegemonia, na contemporaneidade, muda profundamente de natureza.

Quanto ao primeiro aspecto, o termo ‘hegemonia’ adquire quatro sentidos básicos nos textos marxistas: em primeiro lugar, recebe a conotação de ‘domínio’, na utilização por Mao Tse Tung do termo ‘hegemonismo’, que entende como sendo o domínio de um Estado nacional sobre outro, dominação distinta do imperialismo.

Em segundo lugar, a hegemonia significa ‘liderança’, articulada à ideia de um certo ‘consentimento’, que coincide com o sentido mais corrente na tradição marxista. Já Lenin, mas também os seus inimigos mencheviques, aplicaram o conceito enquanto sinónimo da liderança política na revolução democrática, em termos de uma aliança com fracções dos camponeses. Embora Bukharin e Estaline se tenham igualmente servido do termo, é com Gramsci que ele adquire uma profundidade sociológica relevante.

O terceiro significado da hegemonia, visível, raramente aliás, nos escritos de Gramsci anteriores aos *Quaderni di Carcere*, refere-se às ‘estratégias de aliança’ da classe operária, igualmente com a classe camponesa, sentido subscrito nos debates da Internacional Comunista.

Finalmente, a quarta ideia de hegemonia, e de longe a mais prolífica, é aquela que transparece nos *Quaderni di Carcere* (1948-51),⁸ ou seja, a hegemonia define-se enquanto modo pelo qual a burguesia constrói e reproduz a sua dominação. Para Gramsci, o Estado burguês obtém a hegemonia através da força articulada ao consentimento. O ‘bloco histórico’ é um sistema de alianças entre forças sociais lideradas pela burguesia, por meio de algumas concessões, por parte desta, aos outros parceiros sócio-políticos. A hegemonia assim construída pela classe dominante, que se transforma também em ‘classe hegemónica’, conduz a um certo consenso e equilíbrio social. A ‘textura da hegemonia’, que se processa em instituições específicas, é promovida pelos ‘intelectuais orgânicos’. As instituições da hegemonia localizam-se na sociedade civil, sendo o Estado, por sua vez, a arena da sociedade política, embora ambas as instâncias formem uma unidade social articulada e mesmo coincidente, como Gramsci já defendia. Uma tal interrelação surge reforçada no ensaio de Ben Eliezer sobre o carácter hegemónico da sociedade civil israelita (1998).⁹

No que respeita o segundo plano problemático da hegemonia, se nos reportarmos à arena internacional contemporânea, observamos o seguinte: os

⁷ HUNTER, Shireen, 1998, *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westport, Praeger.

⁸ GRAMSCI, Antonio, 1948-51, *Quaderni di Carcere*, Torino, Einaudi. Ver ainda:

Idem, 1973, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi.

Idem, 1975, *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales.

Idem, 1979a, *Il risorgimento*, Roma, Editori Reuniti.

Idem, 1979b, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma, Editori Reuniti.

⁹ ELIEZER, Ben, 1998, “State versus Civil Society? A Non Binary Model of Domination Through the Example of Israel”, *Journal of Historical Sociology*, 11 (3) Sept., pp. 370-396.

Estados, as organizações supra-estatais ou outros parceiros globais, não pretendem apenas contestar uma hegemonia para, tendencial ou eventualmente, a substituir por outra. Essa é uma visão simplista e algo ingénua das relações internacionais. De um modo distinto, assistimos hoje não só à eclosão de múltiplas hegemonias de diferente natureza em relação às anteriores, mas a uma **luta de hegemonias** assente em moldes parcialmente inéditos, a nível mundial. A este propósito, avançaremos as 10 teses seguintes.

Tese 1: *o capitalismo desorganizado pós-fordista cria as condições para a emergência de formas originais de dominação, de liderança e de aliança e, em particular, concorre para a aparição de figuras de hegemonia plurais. Algumas destas são as **hegemonias flexíveis**, que se definem como sendo as legitimidades não completamente reguladoras, como as **hegemonias rígidas**, correspondentes à primeira fase do capitalismo, mas apresentando-se constantemente em processo de auto-legitimação e **re-legitimação**, segundo cada conjuntura global e de acordo com cada localidade do sistema-mundo.* Sabemos que as formas de dominação não-hegemónicas, por exemplo a democracia, apresentam-se não como único modelo de acção política ou mesmo de sociedade, mas somente enquanto superiores aos restantes sistemas políticos. Ora, as figuras mais actuaes de hegemonia flexível, tal como as formas não-hegemónicas de dominação, exibem variados graus de partilha de poder, de força ou de consentimento. Contudo, as hegemonias flexíveis não possuem uma abertura, às alteridades de interesses, tão versátil como as figuras de dominação não-hegemónicas, embora elas se apresentem mais modeláveis que as formas de hegemonia rígidas, analisadas por Gramsci, por exemplo a Revolução Francesa ou o Risorgimento. Hoje, a hegemonia 'neo-liberal' é perspectivada por Bieling e Deppe (1996)¹⁰ em termos do capitalismo global. Segundo o autor, o neo-liberalismo consegue produzir um consenso baseado num novo bloco histórico, de que a União Europeia é um exemplo, na medida em que as estruturas hegemónicas planetárias são filtradas pelas instituições nacionais europeias, que as legitimam indirectamente. Em particular, a hegemonia empresarial americana já tinha sido analisada por Gramsci, a partir de uma das características mais salientes do capitalismo Fordista, a nova relação entre o homem e a máquina veiculada pelo taylorismo, que reduzia o operário ao estatuto de um 'gorila treinado'. Yanarella e Reid (1996)¹¹ advogam que essa relação, no pós-fordismo, sumariza-se no termo 'humanware', para traduzir o ambiente de trabalho que articula o 'hardware' e o 'software'.

Eis agora a segunda tese no quadro desta problemática das hegemonias globais:

Tese 2: *na conjuntura actual das relações internacionais, desenvolvem-se estratégias de protagonização global por parte de determinados paradigmas de sociedade, cada um deles visando adquirir, em princípio, uma situação de **centralismo único**, em detrimento dos restantes modelos de sociedade. Ou, caso isso não seja possível, devido ao equilíbrio relativo da correlação de forças mundiais, os contendores que intervêm na luta de hegemonias pretendem chegar a uma situação de **negociação da centralidade**.* Deparamo-nos, pois, no primeiro caso, com uma **hegemonia 'exclusiva'** e, no segundo caso, com uma **hegemonia 'partilhada'**. Ambas se entendem enquanto casos particulares das hegemonias flexíveis. O fundo desta luta e negociação das hegemonias é o

¹⁰ BIELING, Hans; DEPPE, Frank, 1996, "Gramscianism in International Political Economy: A Sketch of the Problem", *Argument*, 38, 5-6 (217), Sept-Oct, pp. 29-740.

¹¹ YANARELLA, Ernest; REID, Herbert, 1996, "From 'Trained Gorilla' to 'Humanware: Repoliticizing the Body-Machine Complex between Fordism and Post-Fordism", In Theodore R.; Natter, Wolfgang (eds.), *The Social and Political Body*, New York, Guildford, pp 181-219.

capitalismo transnacional. Leslie Sklair (1997)¹² aplica o conceito de hegemonia para detectar as práticas hegemónicas lideradas pela classe capitalista transnacional, que se apoia não apenas em empresas multinacionais, mas numa cultura do consumerismo global. Os seus agentes são executivos, burocratas e políticos transnacionais, bem como élites consumistas. Note-se ainda que:

Tese 3: *as hegemónias flexíveis não se reduzem à esfera da dominação político-cultural, mas desdobram-se, hoje, numa pluralidade de hegemónias especializadas, ou seja, as hegemónias correspondentes a cada esfera de interesses.* Gramsci sublinhava as componentes culturais da dominação que, articuladas às condicionantes políticas, definem a hegemonia de uma classe sobre outras. Aquilo que o capitalismo desorganizado pós-fordista acrescenta é a dissociação entre as esferas sociais, de um modo algo artificial, pretendendo conceder uma certa independência a cada uma delas. Por exemplo, existem hoje formas específicas de **hegemonia cultural** testemunhadas pelos diferentes *gatekeepers* da cultura, que regulam nichos das indústrias culturais, como os críticos de arte, os curadores, os leiloeiros, os jornalistas de investigação, os documentalistas, bibliotecários e arquivistas. Outra ilustração deste fenómeno de fragmentação das esferas sociais é a 'regulação moral'. Gramsci identifica-a como um dos elementos contribuintes para a hegemonia do Fordismo, através da análise dos agentes da regulação moral em termos do controlo da sexualidade e do consumo de álcool pelos operários. Alan Hunt (1997)¹³ mostra a importância desse modo de regulação hegemónica nas decisões e projectos de governação da sociedade contemporânea. Por outro lado, a hegemonia exerce-se também, particularmente, nos consensos políticos e culturais em torno do género, como a dominação decorrente do mito da superioridade masculina. Nesta ordem de ideias, Kornelia Hauser (1996)¹⁴ contesta a ideologia da heterossexualidade enquanto hegemónica e sexista.

De um modo geral, essas estratégias hegemónicas flexíveis – exclusivas ou partilhadas, generalistas ou especializadas – podem ser subscritas por qualquer um dos sistemas políticos mais influentes hoje em dia, mas adquirem uma postura mais radical nomeadamente nas relações entre a democracia e os fundamentalismos, em especial, para estes últimos, no caso dos fundamentalismos de obediência islâmica.

Inversamente, existe a possibilidade de *contra-hegemonia* no seio destas sociedades, nos vários níveis do social (Schaffer, 1995)¹⁵, ou mobilizada pelos movimentos de cidadãos das cidades americanas (McGovern, 1997).¹⁶ A contra-hegemonia no plano do sistema-mundo é igualmente possível, através da *globalização contra-hegemónica*, que Boaventura de Sousa Santos advoga. A globalização contra-hegemónica preconiza alianças alternativas às alianças de interesses subjacentes ao paradigma de globalização que perpetua a desigualdade, tanto no seio das trocas económicas mundiais, quanto no quadro das relações sociais em geral. Algumas destas alternativas são os movimentos ecologistas, a mobilização de classes transnacionais dominadas, etc.

¹² SKLAIR, Leslie, 1997, "Social Movements for Global Capitalism: The Transnational Capitalist Class in Action", *Review of International Political Economy*, 4, (3) autumn, pp. 514-538.

¹³ HUNT, Alan, 1997, "Moral Regulation and Making Up the New Person: Putting Gramsci to Work", *Theoretical Criminology*, 1 (3) Aug, pp. 275-301.

¹⁴ HAUSER, Kornelia, 1996, "The Category of Gender from a Sociological Perspective: Contribution on the Regaining and Further Development of Socially Variable Dimensions of Critical Theory", *Argument*, 38, 4(216), July-Aug, pp. 491-504.

¹⁵ SCHAFFER, Scott, 1995, "Hegemony and the Habitus: Gramsci, Bourdieu and James Scott on the Problem of Resistance", *Research and Society*, (8), pp. 29-53.

¹⁶ MCGOVERN, Stephen, 1997, "Political Culture as a Catalyst for Political Change in American Cities", *Critical Sociology*, 23 (1), pp. 81-114.

Uma outro conceito que pode atestar a influência recíproca entre democracias e fundamentalismos é o 'sincretismo', definido como a fusão das tradições culturais de duas sociedades distintas e, em particular, a normatividade e costumes religiosos. No entanto, alguma reserva é necessária, a este propósito, na medida em que o conceito e os processos sociais de onde o sincretismo deriva mostram-se, muitas vezes, problemáticos e ambíguos.

“Em muitos contextos, a penetração das formas Ocidentais de capitalismo e de hegemonia cultural tem sido – paradoxalmente – tanto subvertidas quanto promovidas através do sincretismo. (Stewart, 1994: 21)¹⁷

Pelo contrário, os conceitos de *multiculturalismo*, *interculturalismo* e *transculturalismo* mostram-se mais estimulantes, especialmente quando as sociedades periféricas contribuem para a reconstrução das identidades dos Países centrais. Um tal processo reforça-se na nova consciência emancipatória que subjaz aos movimentos e pensamentos pós-coloniais. Com efeito, no caso do encontro entre democracias e fundamentalismos, trata-se em parte, embora não completamente - de processos 'interculturalistas', no sentido de Scott Lash (1994)¹⁸ ou de processos 'multiculturalistas', como Charles Taylor sublinha.

“Várias correntes políticas actuais giram em torno da necessidade – por vezes da exigência – de reconhecimento. A necessidade, é possível dizê-lo, constitui uma das forças que subjazem aos movimentos nacionalistas. Quanto à exigência, ela sobressai de diferentes maneiras, na política actual de grupos minoritários ou subalternos, em certas formas de feminismo e naquilo que se chama hoje a política do 'multiculturalismo' “. (Taylor, 1994: 41)¹⁹

Concomitantemente, assistimos a processos de *hibridação* não apenas na esfera cultural, mas em todas as esferas sociais de interesses. Por outras palavras, uma tal mestiçagem manifesta-se não de uma maneira abstracta e uniforme, mas adquire contornos específicos em cada sociedade ou esfera social onde actua. Por exemplo, Bhabha (1990)²⁰ e Haraway (1990)²¹ demonstraram que as identidades híbridas apresentam-se características das sociedades pós-coloniais. Todavia, a partir dessas localidades periféricas do sistema-mundo, múltiplos fluxos de hibridização circulam para os países centrais, ou, pelo contrário, originam-se nestes. Para além disso, a hibridade permite a crítica das relações de poder em novos moldes. Por seu turno, Crompton (1993)²² advoga que, na confluência da esfera sócio-económica com a discursiva, não existem identidades de classe 'puras'. As modificações profundas do capitalismo, o desemprego de massa e a generalização da educação contribuíram para formas de hibridade de classe. Por outro lado:

Tese 4: não só a hibridade articula naturezas sociais diferentes entre si, mas cada forma de mestiçagem une-se a outras figuras de creolização social, segundo as sociedades e as esferas de interesses onde se insere. Dito de outro modo, o hibridismo entendido de forma unidimensional ou o multiculturalismo concentrado na esfera cultural, deverão ser superados pelo fenómeno que apelidaremos **meta-hibridismo**. O meta-hibridismo significa, assim, a hibridação das várias hibridades. Algumas ilustrações deste fenómeno são: a mestiçagem entre hibridades identitárias; a fusão de sistemas económicos anteriormente

¹⁷ STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (eds.), 1994, *Syncretism / Anti-Syncretism : the politics of Religious synthesis*, London, Routledge.

¹⁸ LASH, Scott, 1994, *Reflexive Community*, International Sociological Association (ISA).

¹⁹ TAYLOR, Charles, 1994, *Multiculturalisme : Différence et Démocratie*, Paris, Aubier.

²⁰ BHABHA, H., 1990, "The Third Space", In J. Rutherford (ed.), *Identity*, London, Lawrence and Wishart.

²¹ HARAWAY, D., 1990, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 80's", In L. Nicholson (ed.) *Feminism / PostModernism*, London, Routledge.

²² CROMPTON, R., 1993, *Class and Stratification*, Cambridge, Polity Press. ²² BECK, Ulrich, 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage.

mestiçados; a contaminação entre as sínteses de tipos diferenciais de poder. No entanto, sublinhe-se que o pano de fundo geral destes processos de **hibridação complexa ou multi-fásica**, passados, mais visivelmente, numa ou noutra sociedade / esfera social, radicam-se, tanto nas suas formas conservadoras quanto nas progressistas, na esfera económica, isto é, em termos do presente, nas estruturas e processos característicos do capitalismo desorganizado e pós-fordista, como sublinhámos supra.

Em particular, o pós-fordismo despoleta fenómenos de *risco*. A desregulação no plano nacional, e a re-regulação no plano global que frequentemente a ela se segue, dirigidas a todas as esferas societais, constituem uma condição necessária da acumulação flexível pós-fordista a nível planetário, produzindo um ambiente de contingência, cujos efeitos se manifestam na possibilidade ora de desastres ambientais incontrolláveis, ora, no quadro da nossa reflexão, de conflito entre dois paradigmas de sociedade a priori incompatíveis, as democracias e os regimes fundamentalistas. Face a estas ameaças globais, que podem ambas conduzir ao aniquilamento de massas populacionais em menor ou maior escala, ou mesmo à destruição do inteiro planeta, Ulrich Beck (1992)²³ defende a necessidade de empreendimento do processo de *modernização reflexiva*, ou seja, a mobilização da reflexividade colectiva em termos da superação das insuficiências tanto da modernidade quanto da pós-modernidade.

3. TÁCTICAS DE CONSENSO / DISSENSÃO MUNDIAIS.

Neste contexto global, na minha opinião, para a realização das estratégias precedentes, três tácticas principais têm sido mobilizadas pelos grandes modelos históricos de formação social, e, hoje em dia, especialmente por parte das democracias e dos fundamentalismos.

As duas primeiras são **tácticas estruturais**, ou seja, podem provocar mudanças estruturais importantes, correspondendo amiúde a momentos históricos precisos na vida das sociedades envolvidas. Uma dessas tácticas estruturais é a **clonagem social**, sob duas formas principais: a **clonagem inter-sociedades** e a **clonagem intra-societal**.

Tese 5: *a clonagem inter-sociedades entende-se enquanto reprodução de um paradigma de sociedade no seio de outra ou outras sociedades, menos ou mais diferentes*. Por esta via, as primeiras adquirem o estatuto de **sociedades clonadas**, e as segundas inscrevem-se na situação de **sociedades clonantes**. Dito de outra feição, estas últimas sociedades tornam-se, correntemente, sistemas societais dependentes dos primeiros, processo que se mostra mais visível nas esferas económica e cultural, mas que transborda para outras esferas menos detectáveis, como a política.

Neste primeiro tipo de clonagem, a exportação de um modelo de sociedade para outro local do globo, em substituição de um anterior e diferente, regista as seguintes três grandes variantes, para as épocas e paradigmas de formação societal mais recentes: (a) a exportação da democracia de modelo americano, desde o século XVIII; (b) a exportação de sociedades comunistas, já no século XX; (c) e, mais recentemente, a exportação do fundamentalismo islâmico de base xiita, que não coincide sempre com a exportação do islamismo, esta muito anterior, operada desde o século VIII, e que, quando se verificou, baseou-se normalmente na variante sunita, sendo o fundamentalismo islâmico xiita a figura mais radical do islamismo, para além de outras características. Aos referidos modelos (a) e (b) de clonagem transnacional corresponde, para empregar um

²³ BECK, Ulrich, 1992, *Risk Society: Toward a New Modernity*, London, Sage.

termo usado por Farshad Araghi (1998),²⁴ o ‘discurso do desenvolvimento’, que assenta na ‘hegemonia do modernismo’, e que hoje se transmuda no ‘discurso da globalização’. Mas o tipo de formação social (c) insere-se numa estratégia de clonagem relativamente inédita, isto é, a internacionalização de um paradigma societário periférico, e já não apenas central.

Tese 6: por seu turno, a clonagem intra-societal consiste na reprodução de uma esfera social a partir do modelo de outra esfera, no seio de uma mesma sociedade (note-se a direcção das setas na figura 1). No caso do fundamentalismo islâmico de orientação xiita, o que é exportado (internamente) são as características da esfera religiosa, ou seja, os atributos de um ente supremo, Alá, a que o seu representante máximo na Terra, o Íman, se submete, mas de quem retoma alguns traços, como a infalibilidade. O destino desta clonagem no interior da sociedade fundamentalista islâmica pode ser a esfera política, na figura de um chefe político com autoridade inquestionável, que aliás coincide, em primeiro lugar, com o próprio Íman, mas reproduz-se depois, num plano inferior, noutros elementos da pirâmide religioso-política, embora com menor intensidade. Outra esfera que sofre uma influência parcial da religião é a própria esfera sócio-económica, na medida em que a regulação da sociedade e da economia obedece a um modelo hierárquico rígido e tradicionalista, se bem que baseada, em última análise, em certas características infra-estruturais, desta vez mais associadas às sociedades ocidentais modernas, como a exploração industrial do petróleo.

Este segundo tipo de clonagem social, ocorre diferentemente se nos situamos numa ou noutra das sociedades actuais. Nas sociedades democráticas, a clonagem intra-societal passa-se em vários sentidos, de qualquer esfera para outra, ao contrário do que sucede no paradigma do fundamentalismo islâmico, como vimos. Por exemplo, no nosso planeta pós-colonial, o conceito de ‘sub-alterno’, avançado por Gramsci, é aplicado por Colin Graham (1996)²⁵ para constatar a sub-alternização que o género sofre em relação ao proclamado protagonismo do nacionalismo, nas sociedades e cultura irlandesas. Dito em outros termos, a esfera da política sobrepõe-se, nesta situação, à esfera da sexualidade.

A segunda táctica estrutural é a tradução social, ou seja, os modos sociais e simbólicos de passagem, substituição, interpretação, negociação, versão ou transformação, de um tipo de instituições para outro, numa mesma sociedade ou em formações sociais distintas.²⁶ Esta táctica não se confunde com a clonagem social: se, nesta, um modelo institucional ou social sobrepõe-se a outro, na tradução social ambos os modelos negociam entre si. Também aqui se revela pensável a tradução intra-societal, negociação que ocorre dentro de uma mesma formação social. Num tal caso, repare-se que os conflitos religiosos não se reduzem a isso, mas dialogam ou embatem com outros tipos de conflitualidade social.

²⁴ ARAGHI, Farshad, 1998, “The Rise and Demise of the Discourse of Development and the Internationalization of Agriculture: 1945-1998”, *International Sociological Association (ISA)*.

²⁵ GRAHAM, Colin, 1996, “Subalternity and Gender: Problems of Post-Colonial Irishness”, *Journal of Gender Studies*, 5, (3) Nov, pp. 363-373.

²⁶ A *tradução social* é um conceito que prolonga, em termos da sociedade global mas também das suas localidades, o conceito de tradução, com o qual Georg Gadamer significa os modos de passagem de um jogo linguístico de um indivíduo ou de um grupo para outro jogo de linguagem, pretendendo assim superar o postulado da incomunicabilidade entre esses instrumentos de negociação comunicativa, que Wittgenstein defendia. Para este último autor, o conceito de *jogos linguísticos* que propõe, deve ser entendido como o conjunto de práticas de linguagem característicos de uma *forma de vida*, sempre isolada das outras em termos comunicativos. Por seu turno, Habermas irá aplicar o conceito de ‘tradução’ à acção comunicativa que, conjuntamente à racionalidade comunicativa, permite, de uma forma dialéctica e emancipatória, o estabelecimento de consensos entre interesses a priori estanques.

“Poucas inquietações da vida social provocam tão facilmente conflitos do que as combinações das diferenças religiosas com outras formas de luta. No século XX, as crises gémeas do modernismo e do multiculturalismo acrescentaram uma dimensão religiosa a muitas batalhas étnicas, económicas e políticas, fornecendo justificações cósmicas às contendas mais violentas. O multiculturalismo produz padrões complexos de conflitualidade simultaneamente entre e dentro das tradições religiosas que se alimentam umas às outras e que frequentemente se amplificam com o tempo. Considerando as capacidades destrutivas do armamento moderno, e a conseqüente necessidade da coexistência pacífica, o potencial das tradições religiosas para promover tanto o caos como a comunidade torna-se um factor crucial na aldeia global.” (Kurtz, 1995: 211) ²⁷

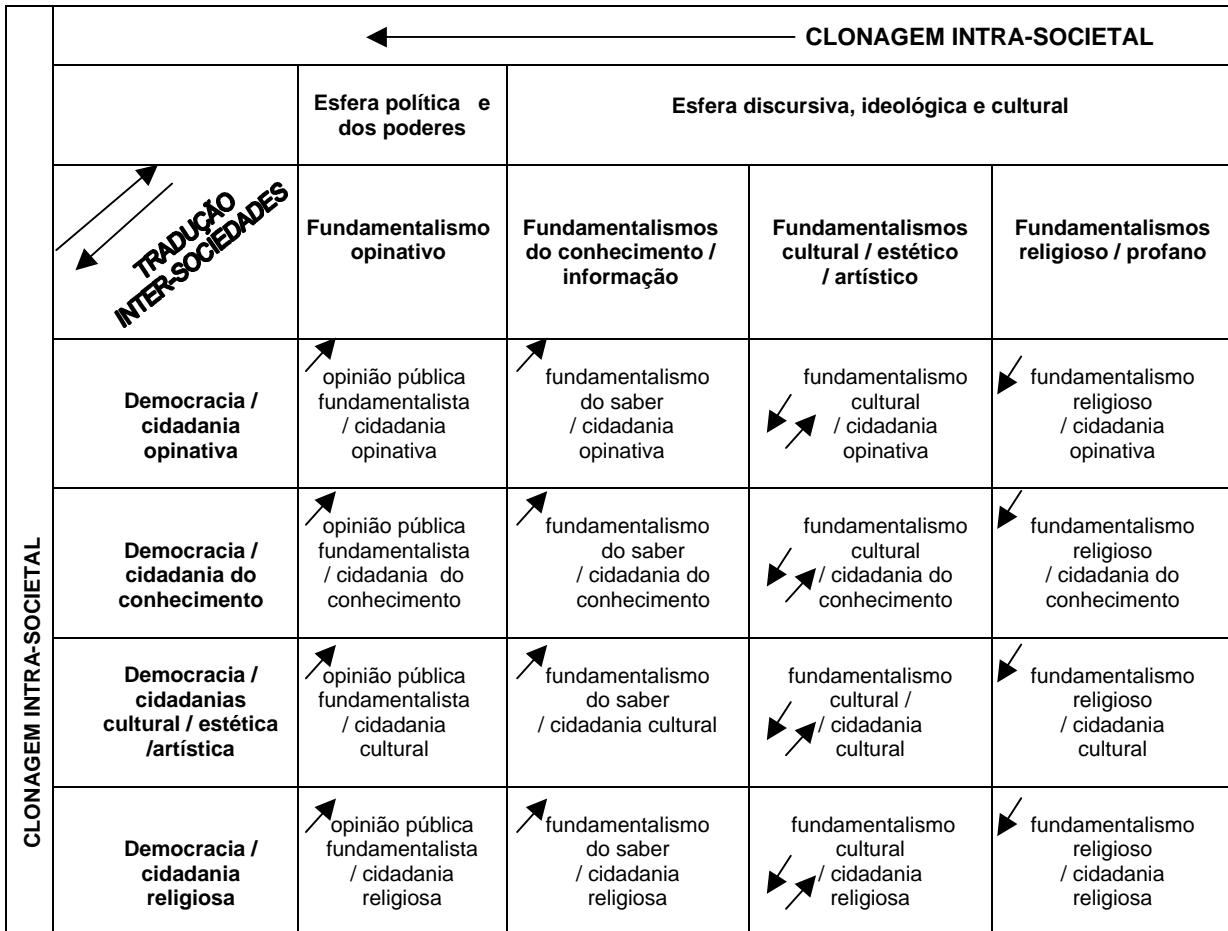


Figura 1: As duas tácticas estruturais da estratégia de protagonização global: a clonagem social, na sua versão intra-societal, e a tradução social, na sua variante inter-sociedades. As setas indicam a influência predominante de cada uma delas em algumas zonas das esferas política e ideológica, e no quadro dos encontros e recontros entre as economias e sociedades democráticas e fundamentalistas.

Tese 7: a direccionalidade da tradução intra-societal – representada na Figura 1 pelo sentido de cada flecha - em cada uma das sociedades em causa, decorre das influências associadas ao desenvolvimento relativo, histórico e social, destas esferas. Assim, a esfera económica, embora seja determinante em todas as sociedades, adquire um protagonismo notável nas sociedades democráticas. Ou seja, o capitalismo organizado, concorrenciais ou monopolista, e o capitalismo desorganizado, informam poderosamente a esfera política, estruturando ora o sistema democrático parlamentar, ora a democracia dos partidos, ora a

²⁷ KURTZ, Lester, 1995, Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective, Thousand Oaks, Pine Forge Press.

democracia de opinião, para retomar a tipologia tripartida das fases da democracia representativa, proposta por Bernard Manin e retomada por Alain Minc. Diacronicamente, a democracia representativa segue-se à democracia directa, e precede a democracia participativa.

A legitimidade democrática não se apresenta, pois, imutável, mas adquire diversas formas históricas. Por isso, cada uma das suas figuras de participação e de cidadania, como o voto, não deverão ser consideradas de um modo abstracto, ou seja, válidas para todos os membros da sociedade civil e para a generalidade do sistema-mundo, pelo menos a partir de um modelo único, e sem algumas adaptações locais.

“Os limites da teoria política que deriva os seus termos de referência exclusivamente do Estado-Nação torna-se visível se considerarmos o objectivo e a eficácia do princípio da regra da maioria, isto é, o princípio de que as decisões que recebem o número máximo de votos devem ser aceites. (...) Surgem problemas, todavia (...) porque muitas das decisões da ‘maioria’ ou, mais precisamente, dos seus representantes, afectam (ou afectam potencialmente) não apenas as suas comunidades mas também os cidadãos de outras comunidades.” (Held, 1998: 337)²⁸

A meu ver, na articulação da esfera económica com a esfera política, esta forma de aferição da representatividade democrática que é o voto, pode ser relacionada, tipicamente mas não exclusivamente, aos seguintes regimes histórico-económicos: a lógica do mercado transparece, em parte, nas maiorias relativas, e a dinâmica monopolista esconde-se, de algum modo, na figura das maiorias absolutas. Ao capitalismo desorganizado corresponderia a fragmentação política suscitada pelas das **minorias de diferenças** de interesses. Numa sociedade utópica, talvez possam surgir as **maiorias de diferenças**, que articulam os interesses de cada uma e de todas as diferenças identitárias. A legitimidade deste último sistema político de cidadania democrática assenta no facto de que as diferenças de interesses, no seu todo, constituem uma maioria política, que associa, assim, uma cidadania qualitativa a uma cidadania de base quantitativa. Por isso, a maioria de diferenças apresenta-se dissemelhante tanto de cada diferença isolada (identitária, cultural, etc.), quanto das maiorias absoluta e relativa, estas últimas apoiando-se em pressupostos prevalementemente quantitativos e numa legitimidade conferida, principalmente, pela acumulação de votos. Mas nem sempre o todo é igual à soma das partes.

De um modo geral, em democracia, o cidadão pratica uma **cidadania opinativa** forte, ou seja, a opinião consiste numa forma de julgamento por parte de qualquer cidadão soberano, que se sobrepõe à infalibilidade e unicidade da crença. Paulatinamente, a democracia e a cidadania opinativas prolongam-se, por sua vez, nas **democracias / cidadanias do conhecimento, culturais** ou mesmo **religiosas**. Estes conceitos significam que, no sistema democrático, mesmo nos eixos do saber, da cultura ou da religião, é possível (e desejável) o exercício da liberdade, isto é, a expressão, livre e sem coerção, de uma opção de acção e de pensamento, na interacção com os outros agentes sociais, pelo menos em princípio.

Com efeito, Eisenstadt (2000: 70)²⁹ propõe que a construção das sociedades democráticas, entre outras contribuições, seja alimentada pela incorporação dos movimentos de protesto nas diversas esferas sociais de interesses.

“Esta incorporação das exigências, temas e símbolos promulgados por movimentos de protesto, essa reconstrução da *volonté générale*, pode desenvolver-se em várias direcções, que frequentemente se sobrepõem: primeiro, em direcção à redefinição de

²⁸ HELD, David, 1998, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press.

²⁹ EISENSTADT, S., 2000, *Os Regimes Democráticos: Fragilidade, Continuidade e Transformabilidade*, Oeiras, Celta.

símbolos ou de centros de identidade colectiva; segundo, por meio da redefinição de, pelo menos, algumas das premissas e dos padrões de legitimação dos regimes; terceiro, através da defesa e execução de políticas que procuram a redistribuição de recursos e de direitos públicos; quarto, através da construção de espaços sociais em que diferentes grupos possam desenvolver padrões distintos de actividades sociais, culturais e económicas, e promulgar as suas identidades colectivas.”

Numa perspectiva parcialmente coincidente com a anterior, David Held preconiza o advento do ‘modelo cosmopolita de democracia’, no contexto da globalização, da economia-mundo e do actual sistema político interestatal.

“A ordem global consiste em redes de poder múltiplas e coincidentes envolvendo o corpo, a solidariedade social, a cultura, as associações cívicas, a economia, relações de coerção e violência organizada, e relações regulatórias e legais. A causa da democracia cosmopolita emerge destas redes diversas – os distintos sistemas de poder que constituem as interconexões da diferentes povos e nações.” (1995: 271)³⁰

Por seu lado, nas modulações mais estatais e burocráticas das sociedades comunistas, é a esfera política e administrativa que pretende prevalecer e influenciar as restantes, contrariando afinal, na prática, a primazia da base económica defendida por Marx.

No caso dos fundamentalismos societários, que constituem as versões mais actuais de sociedades teocráticas, é a esfera discursiva, ideológica e cultural que se impõe, essencialmente através da religião. Assim sendo, nessas sociedades, o sub-tipo de fundamentalismo religioso apresenta-se dominante. Aliás, este fundamentalismo religioso exhibe variantes, segundo a religião de referência é o cristianismo, o judaísmo ou o islamismo:

“É na articulação entre a inscrição social e os objectivos políticos de cada um destes movimentos que poderá ler-se a sua evolução próxima. Com efeito, reislamização, rejeudaização e recristianização não têm o mesmo impacto, a mesma pujança, nas suas sociedades respectivas – para além do paralelismo da sua evolução desde meados dos anos 70. Os sucessos e os desaires dos movimentos ‘pelo topo’ ou ‘pela base’ em relação uns com os outros, os modos de acção privilegiados, a aceitação ou não de um espaço democrático autónomo permitem comparar a sua intensidade respectiva e imaginar o seu futuro.” (Kepel, 1992 : 275)³¹

Porém, para se reproduzir, o fundamentalismo religioso, de inspiração cultural, terá necessariamente que se apoiar noutras figuras internas de fundamentalismos, como, em áreas mais amplas que o contextualizam, os **fundamentalismos de conhecimento e da cultura**. A ilustração mais evidente desta aliança entre esferas e zonas de interesses sociais, talvez seja o integristismo, versão política da intolerância religiosa. Por outro lado, um exemplo de **fundamentalismo simbólico** é o véu islâmico. Passando deste plano intra-societário para o plano inter-societário, também é possível falar de democracia religiosa nas sociedades democráticas, bem como asseveram-se pensáveis **formas de opinião fundamentalistas** no interior das sociedades islâmicas, que se mostram, contudo, algo desvirtuadas quanto à possibilidade de opção que qualquer opinião pressupõe. Por exemplo, a votação de natureza ‘democrática’ na Argélia, que elegeu o FIS, exprime essa possibilidade de utilização de instrumentos à partida democráticos, para o propósito último dos integristas, ou seja, a subordinação de uma opinião inicialmente expressa de um modo plural, relativamente à unicidade da fé e crença religiosas.

³⁰ HELD, David, 1995, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press.

³¹ KEPPEL, Gilles, 1992, *A vingança de Deus: Cristãos, Judeus e Muçulmanos à reconquista do Mundo*, Lisboa, D. Quixote.

Aliás, a este propósito, Eisenstadt é claro, notando que o fundamentalismo, se bem que, nos seus objectivos, adquira uma orientação anti-moderna, serve-se de métodos da modernidade, não só a opinião pública, mas também as novas tecnologias da organização e da informação, por ex. os mass media, para melhor difundir a propaganda dos seus ideais. Ou ainda:

“Para lá destes aspectos, sem dúvida importantes, da relação dos movimentos fundamentalistas com a modernidade, está o facto de estes movimentos se caracterizarem por uma construção política e ideológica altamente elaborada que faz parte integrante da agenda política moderna – ainda que as suas orientações e símbolos básicos sejam anti-modernos.” (Eisenstadt, 1997 : 1)³²

Em consequência, se determinadas sociedades realizam melhor, internamente, certas esferas sociais em detrimento de outras, é de esperar que, no encontro e recontro dos paradigmas de sociedades distintos, o resultado não seja uniforme nem generalizado. Com efeito, não se pode afirmar que, no caso de influência económica e discursiva de uma sociedade sobre outra, ou mesmo no caso extremo de ocupação militar de um País por outro, a sociedade e a cultura ocupantes conseguem uma hegemonia generalizada, isto é, uma dominação ou um consentimento em todas as zonas do social da sociedade ocupada, por exemplo, nas áreas económica, discursiva ou militar. Aquilo que se afigura possível realizar consiste numa articulação, menos ou mais problemática, entre modulações de diferentes hegemonias flexíveis e especializadas. Vejamos então como se desenvolve o fenómeno da **tradução inter-sociedades** ou, por outras palavras, aquela que se passa entre dois sistemas societais distintos.

Tese 8: a porosidade e hibridação entre sociedades em encontro ou em confronto adquire variações, segundo as esferas sociais envolvidas: ou seja, após o embate, as hibridações passam-se segundo o grau de tradução inter-societal conseguido entre as alteridades envolvidas.

No nosso tema de análise (revisitar Figura 1, coluna 2), é provável que, no cenário das relações entre, de um lado, as diversas figuras de cidadania democrática (as cidadanias opinativa, do saber, cultural e religiosa) e, de outro lado, o fundamentalismo opinativo, as sociedades democráticas obtenham vantagens (repare-se, de novo, no sentido das flechas). De facto, e como já foi destacado, as sociedades teocráticas possuem um **capital opinativo**, pelo menos aquele legitimado, e uma base de decisão participativa por parte do cidadão, menos desenvolvidos. Esta constatação não deve, contudo, ser fundamentizada pelo sociólogo, de maneira etnocentrista e eurocêntrica. Com efeito, é errado supor que não existe nenhuma forma de opinião livremente expressa, de tolerância, ou mesmo de secularismo, nas sociedades islâmicas. As principais tendências políticas Muçulmanas, como o Fundamentalismo, o Tradicionalismo, o Modernismo e o Pragmatismo, atestam precisamente este pluralismo opinativo e político, embora de natureza algo diferente daquele existente as sociedades democráticas. A este propósito, mas agora quanto ao posicionamento político por parte dos grupos islamistas que os governos secularizados do Médio Oriente permitem, Azib N. Ayubi (1997: 358),³³ afirma:

“ Em vez de discutir a democracia (ou o défice de democracia) num plano abstracto, seria mais útil reflectir em termos de democratização como um processo de transição (e de possibilidade de contra-transições), e em vez de falar de participação, representação e contestação plenas, deveríamos talvez pensar em termos de uma escala ou continuum de inclusão / exclusão... [dos islamistas no Governo]”

³² EISENSTADT, S., 1997, *Fundamentalismo e Modernidade: Heterodoxias, Utopismo e Jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas*, Oeiras, Celta.

³³ AYUBI, Nazib, 1997, “Islam and Democracy”, In Potter, David et al (eds.) *Democratization*, Cambridge, Polity Press, pp.345-266.

Por seu turno, Mir Zohair Husain vê assim o debate e o embate entre a economia, a política e a religião:

“O Islão é uma religião ‘orgânica’, possuindo um compreensível código ético, uma moral, instruções e recomendações para a acção individual e para a interacção social. [No entanto] É também uma religião legalista cujas regras e regulações formaram a base da uma lei divina governando todos os aspectos da vida do devoto Muçulmano.” (...) O processo de modernização ocorrente no mundo Muçulmano não causou apenas secularismo, (...) que muitos revivalistas Islâmicos procuram reverter, mas também conduziu à concentração da riqueza em cada vez mais poucas mãos, uma situação inconsistente com os ensinamentos do Islão.” (1995: 30-32)³⁴

Por outro lado (ver a coluna 3 da Figura 1), os capitais de saber mais determinantes na contemporaneidade, isto é, os capitais científico e técnico, também se revelam mais significativos no Ocidente, embora, quanto ao senso comum, não possamos falar, em rigor, de desequilíbrios assinaláveis, mas, antes, de diferenças qualitativas entre os fundamentalismos e a democracia.

Seguidamente, uma situação de relativa paridade nesta correlação de forças (ver as setas duplas, na Figura 1, coluna 4) surge quando as várias formas de cidadania democrática visíveis em cada esfera, encontram o fundamentalismo cultural, que se apoia nas culturas dos povos convertidos ao islamismo para a construção da cultura islâmica, clássica ou contemporânea. Uma tal cultura islâmica sintetizadora e multiculturalista apresenta-se, aliás, riquíssima e multiforme, ombreando confortavelmente, por isso mesmo, com os legados das culturas ocidentais. Para esse resultado, contribuiu muito a história dos contactos e hibridações entre os povos árabes e as populações de variadas civilizações, submetidas ou coloniais.

“Na verdade, a tradição assimila atitudes que lhe são mesmo contrárias, como a prática da tatuagem, da magia, das performances de possessão, da medicina tradicional e outras. E quanto mais popular, mais parece a religião ter treinado a aptidão à *bricolage* entre ortodoxia e heterodoxia, entre universal e local, entre local e importado.” (Silva, 1999:154)³⁵

Finalmente, na área da religião (coluna 5 da Figura 1), o profundo investimento que os povos islâmicos lhe dedicam, ao invés da laicização ou secularização dominante nos países Ocidentais, permite supor uma certa vantagem, agora a favor das sociedades islâmicas, nos encontros e recontros que se passam nesta esfera, entre ambos os paradigmas de sistema social. Todavia, esta e outras supremacias parciais podem ser utilizadas de maneira ambígua, no processo de articulação das esferas sociais, e no interior das permeabilidade entre o Ocidente e o Oriente.

“ Em termos macrossociológicos, a formação da identidade nacional pós-colonial é em parte uma resposta à globalização económica neo-colonial. A acumulação de capital e a distribuição de riqueza e de recursos, desiguais numa escala global, exacerbam a diferente distribuição de poder político e de recursos económicos, no seio dos países descolonizados. Ao mesmo tempo, a globalização é acompanhada pela disseminação de uma cultura política que emergiu historicamente no Ocidente: direitos humanos, direitos das mulheres, igualdade, democratização, etc. Esta intersecção da mudança cultural com o declínio económico conduz ao ressentimento e resistência por parte dos grupos em desvantagem, que podem usar ‘recursos culturais para mobilizar e organizar a oposição... mesmo se a motivação e a causa da oposição é uma desvantagem económica e social’ (...) As elites políticas podem também apoiar-se na ‘tradição’ ou nos ‘valores culturais intrínsecos’ para justificar as suas acções e manter a hegemonia, por vezes sobre-enfatizando aspectos culturais

³⁴ HUSAIN, Mir, 1995, *Global Islamic Politics*, New York, Harper Collins College Publishers.

³⁵ SILVA; Maria, 1999, *Um Islão Prático: o quotidiano feminino em meio popular muçulmano*, Oeiras, Celta.

como a religião, a moralidade, o imperialismo cultural e a aparência das mulheres, para distrair as atenções dos défices económicos e da desigualdade social.” (Cheah, 1998: 310)³⁶

Nesta perspectiva, que reitera a porosidade e as alianças entre as esferas sociais de interesses, é importante questionar os modos de intervenção dos intelectuais e, em particular, de possíveis ‘intelectuais orgânicos’, no sentido gramsciano, em países islâmicos.

“Integrado na nossa discussão das várias dimensões discursivas, encontra-se a proposição de que o conceito de democracia está a ser desenvolvido no interior da problemática de uma nova *nahda* (renascimento) Árabe. (...) No objectivo principal de transformar a realidade Árabe, o interesse geral que guia a problemática (isto é, a procura de um novo projecto de civilização) conecta-se com o interesse particular inerente à discussão da democracia (a definição dos princípios que regulam o modo de relações da comunidade política).” (Ismail, 1995: 93)³⁷

Outro aspecto saliente, nesta relação entre o religioso e as outras esferas sociais, consiste na natureza intrinsecamente global das grandes religiões monoteístas organizadas. Por exemplo, o catolicismo funcionou como actor transnacional, sobrepondo-se à soberania dos Estados-Nação, muito antes da globalização da economia, da política ou da cultura.

“Houve, é certo, na História da Igreja Católica Romana, numerosos períodos de colaboração desta com forças conservadoras e regimes corporativos autoritários, mais notavelmente em Espanha e em menor escala em Portugal. Contudo, é nossa convicção que, sociológica e politicamente, a existência de uma Igreja Católica Romana num regime autoritário é *sempre* uma fonte latente de pluralismo, precisamente porque se trata de uma organização formal com uma base transnacional. O papado pode ser uma fonte de apoio material e espiritual para grupos que querem resistir a uma absorção ou extinção monista.” (Linz, 1996: 260)³⁸

Finalmente, a terceira tática que trabalha no embate ou no debate entre as sociedades democráticas e as fundamentalistas – processo que aqui se apresenta mais rapidamente, por falta de espaço - é uma **tática conjuntural**, já que envolve, no essencial, processos diacrónicos de curta duração. Nestas táticas conjunturais, combinam-se, em maior ou menor escala, as táticas estruturais anteriormente referidas, a clonagem e a tradução, ou outras. Concretamente:

*Tese 9: o processo da **sobredicotomização** entende-se enquanto proliferação, normalmente a curto termo - em rede arborescente ou numa outra configuração - de dicotomias sociais ou de outras relações sociais conflituosas. Estas articulações conflituosas que engendram a **sobredicotomização** são muito visíveis nas interações e hibridações entre as democracias e os fundamentalismos. Daí que os encontros históricos entre elas se arriquem a transformar-se em recontros.*

Todavia, as dinâmicas e as dialécticas que distinguimos acima necessitam de uma confirmação, no terreno empírico das relações internacionais deste início do terceiro milénio. Seja qual for o resultado histórico desta nova fase da História global, parece-nos pertinente publicitar, ainda, o seguinte desassossego:

³⁶ CHEAH, Pheng; ROBBINS, Bruce (eds.), 1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

³⁷ ISMAIL, Salwa, 1995, “Democracy in Contemporary Arab Intellectual Discourse”, In Brynen et al, *Political Liberalization & Democratization in the Arab World*, Vol 1., London, Lynne Rienner Publishers, pp. 93-11.

³⁸ LINZ, Juan; STEPAN, Alfred, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press.

Tese 10: *a estratégia de centralismo ou, mais especificamente, de hegemonia única ou exclusiva*, ou seja, normalmente aquela que é *privilegiada pelos diversos paradigmas de sociedade* em causa, sejam eles fundamentalismos ou democracias, apenas desvela o sentido simultaneamente profundo e inquietante da sua actuação presente, afinal parcialmente comum : num e noutro caso, *esse comportamento global parece subscrever, em maior ou menor grau, uma identidade fundamentalista em gestação, seja ela de base religiosa ou laica, islamista ou democrática.*

Em suma, pelo menos uma coisa parece ser necessária, neste contexto de sociedades, culturas ou civilizações desavindas: os actores da sociedade e os autores da sociologia deverão actuar e reflectir colectivamente sobre as semelhanças e as diferenças, as mesmidades e as alteridades, das diferentes formações sociais, e propôr os modos dos seus contactos e contratos, na base de alternativas que se revelem eficazmente igualitárias. Por um lado, é mister actuar enquanto actor social e cidadão, no seio dos vários espaços estruturais da sociedade e no interior de movimentos sociais e culturais de dimensão global. Por outro lado, urge reflectir, como cientista social, no quadro de uma hermenêutica de 'crítica à razão indolente', como Boaventura de Sousa Santos (2000)³⁹ sugere, em termos de uma reflexividade colectiva subjacente ao processo da modernização reflexiva (Ulrick Beck), ou no seio de outras perspectivas teóricas. Talvez assim - na dialéctica desta acção reflexiva e desta reflexão activa, aplicada à contemporaneidade de início de terceiro milénio - os recontros subjacentes aos eventuais 'vulcões políticos' e aos seus 'efeitos de lava', poderão transformar-se, de novo, em encontros.⁴⁰

³⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa, 2000, *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência. Para um Novo Senso Comum. A Ciência e a Política na Transição Paradigmática*, Vol I, Porto, Afrontamento.

⁴⁰ Para uma visão de conjunto do processo histórico que enquadra esta análise sobre a actualidade do embate entre democracias e fundamentalismos, especialmente na sua articulação com a esfera económica, cf. ANDRADE, Pedro, 1999, "A nova sociedade e a Sociologia Histórica Interdimensional", *Atalaia* (4), pp. 9-26.