

UMA GRAMÁTICA PÓS-MODERNA PARA PENSAR O SOCIAL

Benjamin Arditi

1. Intencionalidade, crítica e ruptura: modos de "ver"

"Não se trata simplesmente que a realidade está mudando: ela está eludindo nossos modos de percepção e nossos instrumentos de interpretação. O que se diz em relação aos países industrializados da Europa Ocidental provavelmente se aplica também a América Latina: o nexo entre movimentos sociais e conhecimento do social se rompeu. Qualquer tentativa de reconstituí-lo deve partir do doloroso reconhecimento desta ruptura."

"Minha impressão é que o elemento 'novo' dos movimentos sociais consiste precisamente na criação de pequenos espaços de prática social nos quais o poder não é fundamental (...). Será que a 'novidade' destes movimentos consiste em que têm como objetivo a reapropriação da sociedade por si própria?"

"A capacidade inovadora destes movimentos parece basear-se menos em seu potencial político e mais em seu potencial para criar e experimentar formas diferentes de relações sociais cotidianas. É evidente que este processo está ocorrendo nos subsolos das estruturas de poder" ¹.

Tradução: Breno Altman

Benjamin Arditi pesquisador do Centro de Documentación y Estudios (CDE) – Paraguai

¹Tilman Evers, "Identidade: A Face Oculta dos Novos Movimentos Sociais", in *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 2, nº 4, abril 1984, p. 11, 14, 15.

REV. LUA NOVA	SÃO PAULO	VOL.4 - Nº3	JULHO/SETEMBRO	Nº15
---------------	-----------	-------------	----------------	------

Nenhum destes fragmentos extraídos de um artigo relativamente recente de Tilman Evers ocupa um lugar “inocente” no presente texto. Pelo contrário, como toda a citação que é incorporada para embutir uma coreografia argumentativa, os três fragmentos selecionados têm aqui um motivo característico: exibem os traços de uma *intencionalidade*. Contribuem para enunciar os elementos e os contornos preliminares de uma perspectiva anti-autoritária – que pode ser assumida nos espaços próprios da trama institucional e cultural da sociedade civil – e permitem, além do mais, estabelecer um nexo comunicativo entre aqueles que se interessam em descobrir e potenciar os elementos libertários que, como parece, estariam se gestando nas práticas sociais cotidianas – impulsionadas por novos movimentos e iniciativas sociais.

Os traços que deles se depreendem também ajudam a esboçar a agenda de temas para a própria comunicação. Trata-se de duas áreas temáticas chaves. Uma delas tem a ver com o desenvolvimento de uma linguagem que permita perceber e pensar uma série de fenômenos que se desenvolvem nos níveis capilares, nos interstícios menos perceptíveis do tecido social, e que igualmente permita resgatar a especificidade de tais fenômenos. A outra se refere à tarefa de identificar alguns dos eixos centrais que conformam o núcleo de problemas com os quais hoje se deve lidar, tanto na América Latina como na Europa, para renovar o pensamento social e gerar novas propostas capazes de recompor um projeto de sociedade sob a égide da inovação democratizante.

Estas duas áreas de preocupações são particularmente importantes, pois estão ligadas ao questionamento dos modos de percepção e dos instrumentos de interpretação tradicionais, algo já corrente nos debates atuais sobre a teoria social. Fala-se com um certo desprendimento de uma situação de *crise*, tanto dos paradigmas cognitivos que marcam a atividade intelectual como dos conceitos que animam o que fazer estratégico dos atores sociais e políticos. O que está em jogo nestes debates não é esta ou aquela teoria, a pertinência de tal ou qual tipo de enunciado, a legitimidade de certas modalidades de interpretação, a validade de um conjunto de teses ou a adequação dos critérios existentes de objetivação a uma realidade que torna-se cada vez mais elusiva, e sim o próprio regime produtor de saber a verdade que faz possível a emergência destas teorias, enunciados, interpretações, teses e critérios de objetivação. A “crise” do saber e do fazer social revela uma dificuldade para inovar o atual estado das coisas e, ao mesmo tempo, indica que tampouco resulta produtivo manter tal estado: a situação requer um ajuste e uma reacomodação mais que aditivos nas modalidades de percepção e interpretação.

Isto apontaria para um deslocamento e uma recomposição da posição, valor e eficácia assinalados a certos elementos constitutivos do universo normativo do *que fazer* intelectual, ou – o que é igual – aponta para uma “mudança de paradigmas”, no sentido assinalado a esta expressão por Kuhn: “uma transformação nos modos de ver, apreender e fazer no mundo, provocada

pela recomposição diferencial do universo conceitual através do qual se pensa os objetos, as relações entre objetos, os conceitos, etc”². Esta transição nos “modos de ver” coloca uma certa confusão, percebida e explicitada como grande agudeza por Antonin Artaud: “se o signo da época é a confusão, vejo na base desta confusão uma ruptura entre as coisas e as palavras, as idéias e os símbolos que são sua representação”³. A recuperação do nexo capaz de dissipar algo desta confusão obriga a uma decisão de abandonar algumas certezas caducas. É hora de abandonar a presença surda do século XVIII em nosso modo de pensar, pois esta não é “uma prova da permanência e da firmeza da razão humana, mas sim uma prova da sonolência do saber, uma prova da avareza do homem culto que ruma sem cessar as mesmas conquistas, a mesma cultura, tornando-se, como todos os avaros, vítima do ouro acalentado”⁴.

O que deve ser abandonado? O que colocar no lugar? Como reconstruir um imaginário coletivo capaz de orientar a ação política e a luta social em uma época marcada pela confusão resultante da crítica da modernidade, pela conformação do que se convencionou chamar de “condição pós-moderna”⁵? Em continuação, pretende-se abordar estas questões primordialmente desde a perspectiva das “formas alternativas de fazer sociedade”, estas cada vez mais complexas e segmentadas. Trata-se de pensar estratégias e âmbitos para a ação de velhos e novos sujeitos, diferentes mas complementares à ação político-partidária. Isto implica uma tarefa de crítica e recomposição de uma figura de “sociedade”: propõe-se aqui uma distinção conceitual entre a “sociedade” e o “social”.

2. Crítica e ruptura

A “ruptura” do nexo entre movimento social e conhecimento do social – mencionada por Evers – alude, basicamente, à validade de uma lógica característica dos modos de percepção predominantes nos séculos XVIII e XIX, a saber, a crença quase axiomática na possibilidade de “ler” o social através das consignas, propostas, projetos ou da ação estratégica de algum movimento social. Criticar o valor hermenêutico global assinalado ao movimento social é criticar, por sua vez, os postulados herdados do racionalismo da Ilustração e do positivismo europeu, sobre a natureza da totalidade social, seus modos de transformação e o sentido geral que assume tal processo. Mesmo

²Thomas S. Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1970, 1962), Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

³Citado por Norbert Lechner em “Pacto Social nos Processos de Democratização: A Experiência Latino-Americana”, in *Novos Estudos CEBRAP*, nº 13, outubro 1985, p. 41.

⁴Gastón Bachelard, *La Formación del Espíritu Científico* (1938), Siglo XXI, México, 1981, p. 10.

⁵Esta é uma alusão ao título de um trabalho de Jean-François Lyotard, *La Condición Postmoderna* (1979), Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.

reconhecendo o risco de uma excessiva simplificação, basta recordar, para efeito de argumentação, que, num sentido amplo, estes postulados dão por resolvido que: *a)* Em toda sociedade existe um lugar, nível ou plano fundamental que revela a identidade do tecido social em seu conjunto; e que *b)* o movimento social que surge neste lugar privilegiado pode universalizar suas consignas, propostas e projetos, já que estes coincidiriam com as consignas, os projetos, etc., de emancipação do conjunto da sociedade.

Um arrazoamento como este deve assumir que a pluralidade de fenômenos constitutivos de uma sociedade configuram uma totalidade “forte” e centralizada: o diverso, algo próprio da superfície visível do social, adquire sua identidade a partir dos efeitos de sentido e coesão que lhe imprime o lugar fundamental da sociedade, sua base morfológica essencial – chame-se economia, religiosidade, raça, etnia, ser nacional ou tenha ainda outra classificação. Também deve assumir, como correlato à afirmação anterior, que a mudança dessa totalidade social está ligada aos processos que se desenvolvam no interior do núcleo fundamental: o diverso entraria em processo de transformação com o impulso dinamizador de um movimento que surja no próprio coração do lugar privilegiado, como uma espécie de metástase que espalha seus efeitos por todo o tecido social. Assim mesmo, assume-se que, havendo várias explicações do mundo, somente uma pode ser verdadeira, e que, existindo múltiplas concepções do social, todas devem erigir-se como construções onicompreensivas – ainda que somente uma entre elas pode ser correta –; o acesso do diverso à totalidade se faria através de uma chave mestra do saber. E, finalmente, nas visões mais mecanicistas deste tipo de arrazoamento, o processo de transformação do diverso se desenvolveria sobre o eixo do “progresso humano”, necessário e universal, acumulativo e linear, projetando-se em direção a uma meta final: a instauração do milênio redentor da humanidade.

Este tipo de arrazoamento tem estado presente, em maior ou menor medida, em projetos políticos e teorias sociais dos dois últimos séculos. O marxismo também mostra suas pegadas neste caminho quando fala de um poder ancorado na esfera econômica, encarnado numa classe dominante que o monopoliza, e constituído por instituições, práticas e ideologias erigidas pela classe dominante na sociedade: o materialismo histórico, como saber do social e suas transformações, se dá conta de uma situação opressiva e reivindica uma via universal para a libertação humana, através da inserção das massas num movimento emancipador liderado pelo proletariado industrial. Alguns filósofos marxistas, imbuídos de um fervor tão cândido quanto místico, anunciavam, há não muitos anos atrás, a chegada do milênio socialista, do seguinte modo:

“Na nova sociedade, já não haverá polícias, não haverá mais prisões, não haverá igrejas, nem exército, nem prostituição de nenhum tipo, não haverá mais crimes... Quando se sabe que vai-se por este caminho (do infalível saber

marxista-leninista), que é o caminho científico e correto, se sente estar lutando pela melhor das causas.”⁶

Um caso recente, o breve e aterrador “socialismo” cambodjano do *Khmer Rouge*, converte-se numa caricatura trágica e grotesca do milênio anunciado por estes filósofos. Mas não se trata simplesmente de uma utopia malograda pelos erros e excessos cometidos no curso da sua implementação empírica, uma vez que isto não pode nem invalidar o sustento teórico nem desqualificar a utopia que anima uma proposta de sociedade. Antes de mais nada, trata-se de uma utopia malograda precisamente pela já mencionada ruptura do nexo entre movimento social e conhecimento do social, apresentada por Evers.

Por um lado, é inegável que ali onde a existência de ditaduras longas e infamantes torna mais palpável tanto a espoliação e a miséria de setores populares como também a carência de liberdades e a forma e o lugar do exercício de um poder arbitrário; os anseios sócio-econômicos e democratizantes dos movimentos sociais tendem a configurar-se como projetos de emancipação universal, guiados por uma ética dos fins últimos. Nestas situações, é possível, ainda que não necessariamente provável, que as aspirações do movimento cheguem a coincidir com as aspirações imediatas das grandes majorias; trata-se de situações em que o imediatismo das demandas pode facilitar a gestação de pontos de convergência que estimulem a formação de acordos e conexões entre diversos agentes e atores sociais. Mas, em tal caso, caberia falar do adiamento e não da anulação dos pontos não imediatos da agenda temática das organizações e atores em luta. A coincidência entre movimento e conhecimento do social, a médio prazo, não seria, então, um postulado de caráter ontológico, derivado de algum lugar privilegiado da sociedade, e sim o reconhecimento de um trabalho de articulação política.

Por outra parte, também há de se reconhecer que o surgimento de “novos sujeitos”, de “novos movimentos” ou, quando menos, de “novas figuras” sociais, na Europa e na América Latina, demonstra que a vivência da opressão e da resistência assume formas tão diferenciadas que não é possível remetê-las todas a uma mesma matriz para elucidar seu significado.⁷ Esta gama complexa

⁶Jean Baby, Rene Maublanc, Georges Politzer e Henri Wallon, *Cours de Marxisme, Première Année*, texto escrito para militantes nos anos 40, citado por François George em “The Legend of Communism”, *Social Research*, vol. 49, nº 2, summer 1982, New York, p. 352-353.

⁷A literatura recente sobre a perda de centralidade do movimento social, seja operário ou outro, é abundante. Pode-se consultar, entre outros, a Chantal Mouffe, “Classe Obrera, Hegemonia y Socialismo”, em *Socialismo y Participación*, nº 17, Lima, março, 1982; Rodrigo Alvaray, “Marxismo y Democracia: entrevista a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe”, em *Opciones*, nº 4, Santiago, setembro-dezembro 1984; Biagio de Giovanni, “Marxismo y Estado”, em *Revista A*, Universidade Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, vol. II, maio-agosto 1981, México, D.F.; Mario Tronti, *Il Tempo della Politica*, Editori Riuniti, Roma, 1980; Fernando Calderón e Mário R. dos Santos, “Movimientos Sociales y Gestación de Cultura Política. Pautas de una Interrogación”, incluído neste volume.

de novos agentes – que abrange desde ecologistas, pacifistas e mulheres até colonos, inquilinos, estudantes e defensores dos direitos humanos – vai transformando, cada vez mais, nossa geografia social: desloca os parâmetros do cálculo político e estratégico das forças sociais tradicionais (partidos, sindicatos, entidades patronais) e gera “microclimas” de relações que vão modificando, multiplicando e diferenciando as imagens do que é uma “sociedade”.

Isto obriga a repensar a idéia de “sociedade” transmitida pelo senso comum, a saber, um espaço concebido como unidade ou coesão, com uma identidade clara e unívoca. O mesmo se pode dizer sobre o “ser nacional” no qual cada um de nós se veria refletido. É difícil continuar agarrando-se a estas noções do sentido comum: ambas estão em franco processo de retrocesso, ou melhor, ambas têm estado sempre em retirada, e talvez só agora nossa sensibilidade em relação ao novo que ocupa o espaço social, transformando nossos referenciais habituais, nos faz conscientes disto. Quanto ao “ser nacional”, basta pensar nas divisões de classe, na coexistência forçada, conflitiva e inclusive “funcional” entre “formas de vida” tão díspares, que custa acreditar que um burguês, um proletário e um camponês paraguaio sejam habitantes de uma mesma sociedade: tanto no que diz respeito a sua alimentação, habitação, saúde, educação, esperança de vida e consumo, como também no que se refere a sua capacidade de gestão sobre recursos sociais e participação nas decisões do poder público, uso da linguagem, formas de divertimento, noção de “cultura” ou costumes de mesa. Mais do que compatriotas constitutivos de um “nós” claro e unívoco, parecem habitantes de mundos distintos.

No que diz respeito à idéia de “sociedade” e aos modos de percepção da “totalidade” social, pode-se pensar um exemplo a partir de um ponto de vista cultural. Diz-se: uma sociedade se mostra a si mesma em seus festivais de música, seus livros e revistas, exibições de arte, programas de rádio e televisão, teatro, cinema, conferências e seminários, folclore, feiras de artesanato, etc. Diz-se: a confluência destes eventos e atividades nos mostram a identidade dessa sociedade, pelo menos sua identidade cultural. Mas se trata de uma percepção apenas parcialmente correta. Primeiro, porque estas expressões carecem de homogeneidade e não é possível abrangê-las todas em uma “programação” onisciente que governe sua gestação, ou em uma planificação que regule seu desenvolvimento individual. Segundo, porque os sujeitos que “habitam” um espaço social segmentado nas suas expressões culturais tampouco são unidades homogêneas, ícones de um “ser nacional” originário ou essencial: não podem nem ceder, nem desenvolver-se, nem deslocar-se em todos estes segmentos culturais com igual paixão e empenho, seja como atores, participantes ou observadores; há uma sensibilidade seletiva, uma discriminação por parte deste conjunto de sujeitos que optam por “viver” em tal ou qual segmento da cultura “nacional”, ou que não tenham outra opção que não continuar obrigatoriamente vivendo em tal ou qual segmento. E torna-se

evidente que este conjunto de segmentos diferenciados não são necessariamente comutáveis, congruentes ou transitivos entre si. Qual é a “totalidade” que nos coube viver e como podemos “lê-la” e transformá-la a partir de sua ótica particular?

De certo modo, o que dissemos antes reflete um processo de proliferação de referentes do social, uma forte tendência à segmentação da experiência vivida, como consequência da diversificação e da diferenciação do espaço social. Isto tende a minar, por um lado, a massificação da vida contemporânea e, por outro, contribui para questionar a idéia da homogeneização das identidades sociais, como foi suposto pelas teorias derivadas de paradigmas de corte racionalista e enciclopedista. Um exemplo desta eclosão de referentes e da proliferação de “segmentos” diferenciados da vida nos oferece Toffler, ao falar da “complexização” da esfera da família: “Em lugar de uma forma ideal de família – pai, mãe e dois filhos, na qual o pai trabalha e a mãe fica em casa – agora presenciamos o surgimento de inumeráveis arranjos familiares... Este deslocamento no sentido da diversidade é irreversível. Há quem prefira viver solteiro ou solteira, pais que não têm esposas ou mães que não têm maridos, e casais sem filhos. Há quem prefira viver junto sem ligações oficiais; casais em que cada cônjuge tem sua própria carreira. Gente que voltou a casar. Famílias que se integram artificialmente por acordo mútuo.”⁸ Como explicar esta eclosão de possibilidades a partir de um centro aglutinador do diverso? Na esfera da família e do casal, o referente tradicional do “normal” se converte assim em um referente a mais, junto com outros que são igualmente válidos: múltiplos conhecimentos orientam a percepção e a ação dos atores que habitam num mesmo âmbito, múltiplas “formas de vida” coabitam num mesmo âmbito social.

A idéia de “totalidade”, “sociedade” e “mutação” pode continuar vigente mas em modos muito distintos daqueles em que estamos acostumados a concebê-la. Auxiliados pela noção de “racionalização” de Weber, pode-se delinear uma recomposição do imaginário social, uma visão da sociedade como espaço do diverso, microfísica de âmbitos de saber e poder. Algo disto há no que propõe Touraine:

“Daqui em diante, a sociedade não será mais um princípio de unidade; é o resultado dos conflitos sociais e das grandes orientações culturais que são seu contorno (*enjeu*). Não é mais uma essência e sim um acontecimento. Assim como uma organização não é senão o estado instável e provisório das relações entre os grupos sociais que possuem – ou não – autoridade dentro de certos limites, uma sociedade não é senão uma mescla mutável de conflitos latentes ou abertos, de negociações, de dominação imposta, de violência e de desordem. Não se pode compreender o ato através da sociedade a qual pertence; há que se

⁸ Alvin Toffler, *Previews and Premises*, Black Rose Books, Toronto, 1983.

partir dos atores e dos conflitos que os opõem e através dos quais a sociedade se produz a si mesma.”⁹

3. Racionalização, segmentação, “especialismos”

Numa conferência que girou em torno do sentido da ciência e da natureza do trabalho científico¹⁰, Max Weber referiu-se à crescente intelectualização e racionalização do mundo moderno, operadas através dos conhecimentos científicos que orientam e potenciam o alcance da técnica. Estes conhecimentos contribuíram a que pudéssemos ir eliminando os vestígios de um pensamento mágico sobre o modo de funcionamento do mundo, o qual “desencantamos”.

Mas, Weber também compreendeu perfeitamente que esta reivindicação da ciência não podia ser assimilada nem confundida com o cientificismo que impregnou o positivismo oitocentista, herdeiro do racionalismo surgido com a Ilustração europeia. O “desencanto do mundo”, sua desmistificação, tinha pouco em comum com a fé no “progresso” do entendimento humano num sentido cumulativo e linear, ou com o sonho longamente ansiado de tornar o mundo transparente, de conhecê-lo exaustivamente com o auxílio das ciências. A racionalização e a intelectualização weberianas não se remetem à ciência com a expectativa de que esta permitiria cobrir a totalidade do mundo com um manto transparente de essências e verdades finalmente reveladas, num testemunho glorioso do avanço do entendimento, no seu afã por “dominar a natureza” ou descobrir as “leis gerais” da sociabilidade. Muito pelo contrário, Weber apela às ciências precisamente porque a crescente complexidade do contorno que temos criado, sua crescente diversificação e diferenciação, não só não tem permitido que nosso caudal de conhecimentos dissipe todo vestígio de opacidade ou dúvida, como reclama, hoje mais do que nunca, uma “complexização” correlata dos conhecimentos. Isto seria uma condição necessária para enfrentar e atuar sobre um contorno cuja trama se torna cada vez mais espessa e variada:

“A não ser que se trate de um físico, quem viaja de bonde não terá, seguramente, nem idéia de como e porque aquilo se move. Além do mais, tampouco precisa sabê-lo. Basta-lhe poder ‘contar’ com o comportamento do bonde e orientar assim sua própria conduta, mas não sabe fazer bondes que funcionem. O selvagem sabe muitíssimo mais sobre seus próprios instrumentos... A intelectualização e racionalização crescentes não significam, portanto, um crescente conhecimento geral das condições gerais da nossa vida. Seu significado é muito distinto: significam que se conhece o que se acredita que em qualquer momento em que se queira se pode chegar a conhecer e que,

⁹Alain Touraine, “La Voz y la Mirada”, *Revista Mexicana de Sociología*, 4/1979, p. 1034

¹⁰Max Weber, “La Ciencia como Vocación” (1919), in *El Político y el Científico* (1959), compilado por Raymond Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

portanto, não existem na nossa vida poderes ocultos e imprevisíveis e que, pelo contrário, tudo pode ser *dominado através do cálculo e da previsão*.”¹¹

Eis aqui o sentido radical da proposta weberiana sobre a ciência e a racionalização num mundo de complexidade crescente. Superamos o selvagem no número, na variedade e no alcance de seus instrumentos, mas, diferentemente dele, que habitava num mundo com um ritmo de transformação mais pausado, perdemos para sempre a possibilidade de conhecer as condições gerais de nossas vidas: nosso contorno cultural é tão vasto, e a inovação tão rápida, que nossas certezas escorregam permanentemente de nossas mãos, mesmo quando acreditamos que finalmente logramos agarrá-las. E esta ansiedade provocada pela perda de certezas absolutas, acaso poderia haver sido de outro modo se, parafraseando uma expressão de Alexandre Koyré, faz vários séculos que começamos a transitar pelo caminho que vai “do mundo obscuro ao universo infinito?”. No infinito a apreensão da totalidade deriva de uma ação fútil, sem sentido; a certeza que nos proporcionam as ciências e as técnicas não podem erradicar por completo a incerteza do movimento e inovação permanente, que nos obriga a reformular cada uma de nossas certezas. Contamos com saberes que, como redes, devem ser lançadas, uma e outra vez, na vastidão de um entorno variante, para tratar de colonizar espaços anotados para prender segmentos de vida. O físico do exemplo compreende porque se move o “bonde”; talvez saiba algo acerca da mecânica de automóveis, um pouco menos sobre jardinagem e ecologia, e possivelmente nada acerca da arte de governar. Assim, nos reconfortamos com a idéia que, como “coletivo humano”, contigente do plural de saberes, cremos que podemos chegar a apreender a totalidade. Mas neste caso, também devemos aceitar que o acesso individual à totalidade retorna à promessa eventual, e já não a uma experiência vivida no cotidiano de nossos homens e mulheres, herdeiros dos selvagens.

Nenhum saber ou racionalidade pode cobrir o espaço social de forma exaustiva, ainda que esse espaço seja o território no qual proliferam múltiplas racionalidades anotadas. Já não há uma base sólida para pensar na existência de uma chave mestra que permitiria ao entendimento humano, por via da Ciência, consentir com a totalidade no sentido de espaço fechado, finito e centrado. Weber propõe que o mundo atual só pode ser mantido em movimento, e mais ainda transformado, se conta com a capacidade de gerar uma pluralidade de chaves de acesso, de racionalidades poderosas em virtude de uma especialização: saberes capazes de penetrar na complexa trama dos segmentos locais e regionais que conformam o moderno mundo dos “especialismos”.¹²

¹¹ *Id.*, *ibid.*, pp. 199-200.

¹² O fenômeno burocrático moderno é um exemplo claro disto. Ver as lúcidas análises de Giuseppe Duso, “Razionalità e Decisione: la Produttività della Contraddizione” en Weber: Razionalità e Política, compilado por G. Duso, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1980.

4. Microfísica, poder, totalidade e social

Os conhecimentos especiais ou as racionalidades reservadas operam como “redes” que lançamos uma ou outra vez sobre a fluidez da vida, buscando certezas, fixações de sentido, referentes coletivos que possibilitem a comunicação e a ação. Porque é evidente que um processo de racionalização de um segmento de matéria social promove a formação e o desenvolvimento de regularidades, sem as quais não é possível submeter as práticas ou a gama de fenômenos de um âmbito dado a critérios de cálculo e previsibilidade e, por consequência, a modalidades de controle.

A gestação de tais regularidades (hábitos, rotinas, etc.) refere-se a um verdadeiro processo de “domesticação” da matéria social por via de normas, a uma “normalização” mediante a qual os fenômenos e as práticas, bem como os sujeitos atuantes, tornam-se categorias “governáveis”. Isto revela o poderio das racionalizações, isto é, seu caráter produtivo e construtivo: as “redes” estendidas por elas promovem a formação de ordens mais ou menos estáveis sobre o terreno de uma matéria social basicamente fluida, o que se traduz num controle relativo ou numa redução parcial da dúvida quanto à maneira de tornar possível a regularidade e a continuidade dos intercâmbios sociais. Cacciari delinea algo similar ao falar de “projeto como cálculo, vontade de potência racional, força construtiva... O projeto faz do social um corpo artificial, *analysável*”, vale dizer, faz do social uma *estrutura* mais ou menos estável: promove a criação de um “estado”, no sentido de “estado de coisas”, “situação”, “ordem”.¹³

Mas, ao mesmo tempo, lançam-se as redes do conhecimento sobre um terreno que, se é composto de uma matéria fluida, geralmente já se encontra regado por *outros* conhecimentos, que construíram sobre ele uma ordem com suas regularidades, identidades, práticas e rotinas. Mais ainda, pode haver um conjunto de conhecimentos coabitando numa mesma esfera ou âmbito social, todos eles tentando instaurar suas certezas, regularidades, práticas, etc.

Daí que, quando se pensa a racionalização como produção de regularidades através da instauração de diversas “*ratis*” ou critérios de cálculo ou medição, não se pode reduzi-la a uma tarefa de engenharia conceitual, que é gerada na quietude de um intelecto onisciente e que se implanta, com base na sua mera perfeição formal, sobre a planície de um vazio social. Se para Nietzsche o conhecimento é sempre um ato de violência, na medida que supõe a fixação do movimento da vida através dos conceitos, ou se para Bachelard o novo sempre nasce em oposição ao já existente, com maior razão se deve

¹³Massimo Cacciari, “Progetto”, in *Laboratorio Politico*, nº 2, março-abril, 1981, p. 100. Veja também, sobre a idéia de “*constructo*” (estrutura), a Carlo Donolo e Franco Fichera, “Dalla Governabilità all’innovazione Politica”, mimeo., Convegno ISSOCO, Turim, 15-19 de dezembro, 1981.

reconhecer que os conhecimentos que habitam nas esferas sociais lançam suas redes sobre certezas já existentes. Isto supõe, como é de se esperar, a possibilidade que surja tanto uma *resistência* à mudança por parte da matéria social já domesticada por algum conhecimento, como também uma tensão entre os diversos conhecimentos que pretendem instituir *suas* próprias certezas e regularidades. Para ser mais preciso: não são nem os conhecimentos nem a matéria social que resistem ou que se enfrentam entre si, mas sim os atores que são portadores de projetos de continuidade ou de mudança e inovação. A criação de novas ordens ou a manutenção de ordens já existentes supõe que o “*agon*” ou a luta entre os atores não devem ser considerados como algo exógeno e passageiro, e sim como uma realidade permanente que atravessa e permeia o espaço social, seja o interior de algum de seus âmbitos ou entre diversos âmbitos.

A partir da ótica do “*agon*”, do reconhecimento da luta e do conflito ligados à dinâmica dos projetos de racionalização, pode-se falar de um espaço social regado por *vontades de poder*. Estas tentam conquistar segmentos espaciais para o exercício de seu domínio, vale dizer, para imprimir a forma e os ritmos de interação e transformação de um conjunto de fenômenos que se desenvolvem em seu interior. O caráter construtivo – ou momento positivo-produtivo – de tais vontades se manifesta, como em todo processo de racionalização, nos esforços para conquistar um espaço base nas redes que lançam seus conhecimentos, nas tentativas para forjar um terreno de regularidades que respondam aos *seus* valores e critérios. Mas isto revela também a outra face de um poder racionalizador, a saber, a instituição de sistemas de relações assimétricas – que configuram as estruturas hierárquicas de comando-obediência. Isto não é mais do que o reconhecimento da existência de resistências que não desaparecem, seja em função dos resabios de prévias domesticações ou fixações da matéria social, seja em função de outras vontades de poder, que anseiam modificar um espaço já ordenado. Assim, uma vontade racionalizadora que luta para criar ou para manter um certo espaço, quer mas não pode controlar por completo os fenômenos que ocorrer em seu interior e, por isso mesmo, só pode imprimir uma forma ao seu espaço para delimitar, grosso modo, o que se pode nele dizer ou fazer. Isto revela o fracasso de um anseio totalizador e, em última instância, também o temor e a fragilidade que acompanham permanentemente a um projeto racionalizador, condenado a enfrentar com frequência os desafios que surgem e o espreitam a partir do seu próprio campo de domínio.

Isto é válido para qualquer dos âmbitos ou “especialismos”. Quem pensa que a segmentação do espaço social implica sempre e necessariamente na abolição de relações de comando-obediência, engana-se a si mesmo. Mas se deve reconhecer também que é muito diferente falar deste tipo de relações num espaço codificado por um sistema de poder democrático do que em um domesticado por uma vontade de poder autoritário.

A eclosão de conhecimentos “especiais” ou de racionalidades reservadas, marca da nossa época, registra o ponto de inflexão crepuscular de um paradigma enciclopédista. No que diz respeito a uma noção de sociedade, registra uma ruptura com a totalidade centralizada de Hegel e seu modelo de “bonecas russas”, que leva a conceber a sociedade como um sem-fim de “esferas dentro de esferas”. Esta eclosão de “especialismos” e seu correlato, a “complexização” crescente do número e da natureza dos segmentos locais, registra também uma transição no sentido de modos de percepção e de ação próprios de um espaço relativamente excêntrico. Trata-se de um espaço caracterizado pela multiplicação de pontos de vista e núcleos de atividade diversos, em cujo interior se instituem conjuntos específicos de relações de poder e dominação, junto com sua contrapartida, as modalidades específicas de resistência ao poder e à dominação, seja como realidade atuante ou como possibilidade virtual.

Como dizem Cacciari e Franck¹⁴, a sociedade está se convertendo em uma espécie de “cidade” povoada por um conjunto de esferas e setores “especiais” de atividade: estes podem estar ligados ou articulados entre si, mas dificilmente podem estar contidos por uma esfera ou setor central. Não caberia mais pensar o conjunto de identidades e relações sociais como metástase de um ponto ou lugar único; tampouco caberia pensar a totalidade social em termos de círculos concêntricos que remeteriam, em última instância, a um centro fundente capaz de revelar a forma de unidade ou a identidade específica da sociedade. “Não se pode mais dizer que existe um lugar privilegiado aonde a sociedade torna-se consciente ou crítica de si mesma, a menos que retornemos a Hegel.”¹⁵ Já não

¹⁴Massimo Cacciari e Giorgio Franck, “Come Governare la Grande ‘Citta’ degli Specialismi”, em *Crítica Marxista*, 3/1981, Roma.

¹⁵Jean-François Lyotard, *Drift works*, Semiotext, New York, 1984. Pode-se consultar outros textos que abordam estas questões, como, por exemplo, os de Michel Foucault, *La Arqueologia del Saber* (1969), Siglo XXI, México, 1979; *El Orden del Discurso* (1970), Tusquets Editores, Barcelona, 1973; Friedrich Nietzsche, *The Will to Power (1883-1888)*, Random House, New York, 1967; Alain Touraine, *La Societé Invisible*, du Seuil, Paris, 1977, e *Le Retour de L’Acteur*, Fayard, Paris, 1984; Ernesto Laclau, “Transformazione e Teoria del Sogetto”, mimeo., University of Essex, Inglaterra, 1981; “The Impossibility of Society”, in *Canadian Journal of Political and Society Theory*, vol. VII, nº 1-2, inverno-primavera, 1983; e Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New Left Books, Londres, 1985; Giacomo Marramao, *Lo Político y las Transformaciones* (1979), Cuadernos de Pasado y Presente, nº 95, México, 1982; Louis Althusser, “Tesis de Amiens” (1975), in *Dialéctica*, nº 3, julho de 1977, Universidade Autónoma de Puebla, México; Carlos Donolo, “Sociale”, *In Laboratorio Político*, ano II, nº 1, janeiro-fevereiro, 1982, publicado em castelhano numa versão mais extensa com o título de “Algo más Sobre el Autoritarismo Político y Social”, *In Los Límites de la Democracia* (vários autores), Biblioteca de Ciências Sociales de CLACSO, Buenos Aires, 1985; Biagio de Giovanni, “Crisi e Legittimazione dello Stato”, *In Crítica Marxista*, 6/1979, Roma; e “Marxismo y Estado”, *op. cit.*; Michel de Certeau, “On the Oppositional Practises of Everyday Life”, *In Social Text*, nº3, Fall, 1980; Gilles Deleuze, “Reivindicación de La Filosofía”, *In El Viejo Topo*, nº 52, Barcelona, janeiro, 1981; e “Nomad Thought” (1973), *In Semiotext(e)*, vol. III, nº 1, New York, 1978.

há um lugar privilegiado, ou pelo menos já não o há *a priori*, uma vez que surgem muitos e diversos lugares a partir dos quais se lançam desafios, igualmente diversos, à “boa ordem” da sociedade estabelecida.

5. A sociedade, o social

O que se disse sobre os segmentos ou âmbitos locais, também vale para pensar uma questão chave: uma figura de “sociedade” que permita perceber e avaliar o potencial emancipatório existente no terreno do “social”. Adotando-se, uma vez mais, a perspectiva do ator e dos projetos de racionalização/poder dos quais é portador e partícipe, pode-se propor um esboço da natureza do tecido social em termos de poder e resistência: uma visão similar a que propõe Touraine, no fragmento já citado, a saber: como mescla cambiante de conflitos latentes ou abertos, de dominação, de negociação, de violência e desordem.¹⁶ Isto permite introduzir a distinção conceitual entre a “sociedade” e o “social”.

A *sociedade* designaria a conquista de um espaço no qual se tenha cristalizado institucionalmente as relações de poder de um projeto ordenador, de uma vontade que articula o fático com o normativo para conformar um domínio codificado e governável. Mas nenhum projeto pode alcançar o sonho totalizador de englobar e domesticar a todo fenômeno, relação ou subjetividade no interior da “boa ordem” que instaura. O caso limite de um projeto ordenador fechado, centralizado e onicompreensivo – as monarquias absolutistas, o Estado Total do fascismo italiano, as ditaduras militares latino-americanas – é tão só um anseio que, em última instância, torna-se irrealizável por causa da complexidade de uma matéria social sobre a qual se sedimentaram múltiplas codificações e re-codificações, que não podem ser completamente apagadas¹⁷. Daí que a “sociedade”, ou o poder que a rege e os atores que o exercem, pode *aspirar* a lograr o sonhado limite racional de uma forma-idade total, mas se vê obrigada a conformar-se com a realidade operativa de uma forma-idade predominante. Daí também que toda “boa ordem” está permanentemente ameaçada por um *excesso* que ultrapassa sua capacidade de controle.

¹⁶Alain Touraine, “La Voz y La Miranda”, *op. cit.*

¹⁷No plano do consenso social, por exemplo, tendem a perdurar os traços de uma cultura política e social de longa duração que dificilmente pode ser modificada exaustivamente por uma vontade de poder, não importa quão efetiva seja em seu alcance e profundidade. Pode-se pensar também nas imagens que projetam a seus alunos alguns professores de história sobre o que é uma revolução, pois contém resabios de uma visão “pré-copernicana”: a Revolução Francesa, as façanhas da luta pela independência dos países do continente americano, a Revolução Russa, etc. são apresentadas como fenômenos totais que contaram com a participação ativa de toda a população, e que transformaram da noite para o dia as estruturas da vida cotidiana, quando na verdade, nestes casos, transcorreram meses e inclusive anos antes que algumas localidades rurais se interessassem do acontecido, ou até que suas vidas experimentassem modificações sensíveis.

Este excesso ubíquo, que habita o próprio território da “sociedade”, se conhece pelo nome de *social*: é o vasto território de fenômenos, identidades e “formas de vida” pouco institucionalizadas e “nômades”, que ultrapassam, eludem ou desafiam os esforços desenvolvidos pela “boa ordem” para codificá-los e submetê-los. Em termos muito parecidos, Carlo Donolo disse que o “social” é matéria que se opõe às formas institucionais, ainda que isto não significa que careça de formas. Para ele, “o social é o cotidiano, a conversação continuamente interrompida e retomada entre os membros da sociedade. O social é identidade, sentido, organização da experiência: vida”, enquanto que “a sociedade é linguagem cristalizada em semânticas e pragmáticas, valores, normas, mitos e ritos.” Ademais, para Donolo, também há uma tentativa de codificação e domesticação do social por parte da “boa ordem”, uma vez que “a racionalização e socialização hipertróficas produzem uma grandiosa obra de remoção e deslocamento do social. Mais do que reprimir, trata-se de domesticar, de administrar.”¹⁸

O “social” poderia, então, ser considerado como um suplemento que a “sociedade” dificilmente logra absorver completamente em seus âmbitos institucionais. Pode-se pensar, por exemplo, em vanguardas artísticas, ou em formas novas de relacionamento de casal que nem coincidem com a cultura social predominante, nem são plenamente administráveis nas redes dos conhecimentos de instituições públicas ou privadas (pelo registro civil, a Igreja, etc.). Também caberia considerar as “formas de vida” introduzidas nas primeiras etapas das experiências hippie, punk ou feminista, ou nas transgressões da “boa ordem” evidenciadas nas bandas jovens, no consumo de maconha e alucinógenos, na prostituição e relações sexuais pré-matrimoniais aonde elas estejam proibidas ou questionadas, etc. Neste sentido, o território do “social”, como uma espécie de periferia interna e ubíqua de toda sociedade, mais ampla ou mais reduzida a depender do caso, constitui um espaço de experimentação “desterritorializada”, de pulsações inovadoras que dia a dia aparecem e desaparecem sob o nariz do poder. É ali onde podem ir surgindo e agrupando-se os franco-atiradores, os que se envolvem em uma guerrilha anônima e empenhada em conquistar pequenos espaços ou “microclimas” alternativos nos quais se aninhar, e no processo desse acionar, ir tecendo e destecendo cotidianamente fragmentos de “sociedade”, retículas capilares da cultura política e aspectos do consenso dominante.

Uma conseqüência desta perspectiva é o reconhecimento de algo simples mas importante: os limites da “sociedade” já não coincidem, ou pelo menos não coincidem necessariamente, com os limites do “social”.

Por um lado, diz-se que o “social” é o espaço oblíquo do alternativo e a “sociedade” o espaço conspíquo do institucionalizado. Em tal caso, a

¹⁸Carlo Donolo. “Algo más Sobre el Autoritarismo Político y Social”, *op. cit.*, pp. 50, 52.

“sociedade” apareceria como anfitriã do “social”. Mas, por outro lado, o que é a sociedade, senão um arquipélago de relações de poder cristalizadas em relações, identidades, práticas e rotinas institucionais que surgem como ilhas no mar do “social”? Neste segundo caso, a “sociedade” não é mais do que uma domesticação espacial temporal e determinada de uma matéria maleável, é a resultante de um trabalho sobre a matéria do “social”. Descobre-se assim um paradoxo que surpreende ao observador: a fragilidade do diferente que se esforça para sobreviver frente aos avanços do poder vem acompanhada por uma certa “fragilidade” ou insegurança da ordem, que se esforça para sobreviver frente às ondas rebeldes do mar do “social”.

O “social” não só excede os limites de uma ordem inaugurada por uma vontade de poder, por um projeto racionalizador macroscópico que se converteu em “sociedade”, como o espaço institucional da própria ordem começa a ser invadido imperceptivelmente por processos capilares que nenhum projeto pode “programar” ou abranger de forma exaustiva. É a “sociedade” que absorve, pela via do transformismo, a estes colonos não plenamente domesticados ou é o contrário que ocorre, o “social” é que vai erodindo a codificação institucional do poder? E ainda que existisse uma “programação transformista” como estratégia do poder, por acaso não vai modificando-se também a identidade desse “programa” no processo de absorção do novo? Como já adiantamos mais acima, o “social” poderia bem ser um território de gestação de “sociedade”, de criação de segmentos de sociedade. Agora se pode complementar: o “social” também poderia ser um território de gestação de estratégias de resistência que conduzissem a “formas alternativas de fazer ‘sociedade’”.

6. Política dos espaços – I: fazer sociedade

A distinção sociedade/social põe ao alcance do possível o potencial emancipador que pode surgir desde o interior do poder, apesar do cerco de controle opressivo – e, em certas ocasiões, repressivo – que arma a “boa ordem” ao redor de seus rebeldes contumazes. A “política dos espaços” designaria um tipo de ação estratégica dos atores que tentam eludir e reverter a repressão estatal dirigida a restringir os espaços de dissidência pública e a atrofiar o fortalecimento ou o crescimento autônomo da sociedade civil, uma vez que designaria uma ação que trata de eludir os freios e inibições que o consenso imperante impõe ao novo. Consiste em pegar de surpresa os tiranos, os opressores e suas forças, fazendo surgir alternativas em lugares onde não as esperavam, nos cantos e recantos pouco controláveis pelo poder estabelecido.

É nesses poros que se vai tecendo o conjunto de discursos das vozes dos que foram privados de voz, que se vão nominando as coisas inomináveis, que se vão configurando solidariedades, afirmando posições e pensando pautas de ação. A política dos espaços tenta pegar de surpresa o tirano ou o consenso,

operando uma espécie de deslocamento dos terrenos convencionais de luta, de formação de identidades sociais, culturais ou políticas: habituados ao paradigma estatal da política e a noções centralizadas e fechadas da totalidade social, os detentores do poder tendem a esperar resistências ao seu domínio em terrenos estabelecidos por tal modo de pensar a “sociedade”.

A política dos espaços tenta construir um espaço do civil ali aonde o acoessor trata de estrangular toda autonomia: tenta construir “boas ordens” lutando no próprio interior do poder. Em países como Chile, Argentina ou Brasil, aonde as ditaduras militares lançaram ofensivas para desestruturar os espaços institucionais de intercâmbio e de luta social, as forças sociais foram pegadas com a guarda baixa e ficaram sem capacidade de resposta: não conheciam outras formas de operar. Mas em pouco tempo começaram a se gerar respostas “invisíveis”: comparecimento às missas, homílias e atividades organizadas pelos departamentos de pastoral social da igreja; formação de grupos folclóricos, musicais e culturais como modos de nuclear dissidentes sem voz; comparecimento às associações e cafés, apresentações de teatro, leituras de poesia, oficinas literárias, etc., aonde se podia criticar a ordem dominante através de linguagens altamente metafóricas; formação de circuitos universitários “underground” frente ao controle do conteúdo curricular de carreiras como sociologia, filosofia, psicologia, economia política, etc.; seminários, grupos de discussão e de leitura “*ad hoc*” espalhados em casas e apartamentos para se ter acesso a temas e debates que a formação acadêmica institucional não estava nem preparada nem disposta a oferecer. Em resumo, estas respostas “invisíveis” constituíam tentativas de aproveitar espaços “neutros”, ativando-os socialmente para intervir/protestar/ventilar frustrações diante da ausência de arenas públicas institucionalizadas que permitissem fazê-lo.

Estas respostas primitivas conduzem a inovações e a transformações duradouras somente na medida em que os fenômenos constitutivos da diversidade nômade do “social” transcendem uma existência que de sua habilidade para escapar ou eludir os cânones de domesticação impostos pela “boa ordem” da “sociedade”. A possibilidade de “fazer sociedade” a partir de tais fenômenos emerge do “social” no momento em que a fuga torna-se resistência, vale dizer, no momento em que já não se conformam apenas em eludir o poder para sobreviver nas suas margens, e decidem enfrentá-lo em lutas que buscam afirmar tanto as identidades ou “formas de vida” alternativas como os espaços ou ordens necessários para seu desenvolvimento. Em outras palavras, é certo que algumas transformações podem ser forçadas através de um permanente nomadismo no plano do “social”, especialmente no que diz respeito à cultura e ao consenso de uma “sociedade”, mas para lograr a permanência de “colônias” do alternativo, em algum momento as pulsações rebeldes devem conformar conhecimentos estratégicos que animem novas vontades de poder para conquistar espaços reservados, para modificar segmentos de “sociedade”.

7. Política dos espaços – II: política e sociedade

É evidente que a forma de fazer sociedade que se depreende da tese sobre a distinção sociedade/social se afasta da tradição herdada do modelo de soberania estatal de Bodin ou Hobbes, da concepção hegeliana da totalidade social fechada e centralizada e das estratégias de luta seguidas pela burguesia revolucionária francesa. Aqui se coloca a possibilidade de pensar lutas democráticas relativamente autônomas entre si, em lutas reservadas que não dependem da transformação global do poder numa sociedade como condição prévia e necessária para sua viabilização. Com isto não se pretende negar que as formas de exercício do poder numa sociedade tendem a articular-se numa matriz geral, vale dizer, a inscrever-se numa codificação estratégica do poder. Tampouco se pretende negar a importância do referente estatal ou dos atores partidários na determinação dos contornos de um terreno político. Antes de tudo, trata-se de explorar formas de fazer sociedade – e, por que não, também de fazer política, o que Lechner denomina produção de novas ordens e sujeitos políticos¹⁹ – a partir de uma tese que conjuga, de certo modo, Gramsci e Foucault, a guerra de posições e a microfísica do poder. Isto contribuiria a dar um estatuto político a formas de intervenção social que se colocam fora do espaço clássico da política (estado, partidos) e que pretendem levar a cabo transformações democráticas sob o signo da autonomia, sob o signo do “*nomos*”, de uma lei gerada pela atividade efetiva de homens e mulheres.

A política dos espaços, também como forma de fazer política, responde a um elemento fundamental da “condição pós-moderna”: a desconfiança frente a projetos *globais* de transformação do estado e da sociedade, e, por isso mesmo, frente à *política total* dos movimentos e partidos políticos tradicionais. A reconstrução de um imaginário para a ação social e política, de acordo com as demandas deste pós-modernismo, leva a privilegiar o relativo, os segmentos descontínuos e os espaços reservados ao invés do absoluto, das linearidades contínuas e das totalidades onicompreensivas. Mas também se nota uma tendência negativa na crítica da política total por parte dos críticos da modernidade, pelos “novos sujeitos” que se preocupam com a autonomia, a democracia e as “formas de vida” exclusivamente ao nível do “microfísico”. Como conclusão, pode-se mencionar duas questões de fundo que deverão ser levadas em conta para pensar as tentativas de refundação de um imaginário coletivo, capaz de promover a renovação do diálogo interrompido entre o espírito localista da época atual e os anseios globalizadores da consciência herdada.

¹⁹Norbert Lechner, “Especificando la Política” e “La Lucha por el Orden”, ambos em *La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado*, Ediciones Ainavillo, FLACSO, Santiago, 1984.

Uma destas questões, eminentemente política, é a necessidade de superar os perigos de uma veia potencialmente desmobilizadora, como também as armadilhas resultantes de uma desconfiança dogmática frente aos projetos de transformação global e frente à política partidária em geral. O risco de um certo nulismo paralisador da ação se deveria, em grande parte, a incompreensões resultantes da forma que se tem encarado a crítica de valores absolutos ou transcendentes e de sistemas fechados. Toda vez que se cai no erro de pensar a idéia nietzscheana do ocaso dos ídolos como *final catastrófico* de todo valor e não como *recomposição* de valores numa compreensão não platônica, não hegeliana e não transcendental, surge o problema da descrença na pertinência de uma obrigação suprapessoal ou na efetividade de uma ação coletiva. Tratar-se-ia de uma relativização em excesso, que termina negando toda alternativa social coletiva. Isto deve ser repensado cuidadosamente.

Quanto a atitude frente à política total, o recuo na direção de um certo “movimentismo”, de uma posição de busca de transformações locais e de resultados concretos através da iniciativa e da participação dos próprios interessados nestas mudanças, que atuam em grupos pequenos ou em núcleos limitados no interior de movimentos mais amplos, tem permitido revalorizar formas de exercício da democracia direta e da autonomia no plano da vida cotidiana. A efetividade destas ações tem posto em evidência a distância existente entre a gente comum, com suas necessidades e problemas imediatos, e os profissionais da política, com suas propostas e promessas eleitorais genéricas e seus acordos de cúpula. Mas, ao mesmo tempo, a fragmentação da ação movimentista coloca o problema da eficácia da intervenção quando as transformações em consideração são mais amplas e requerem uma ação sustentada no tempo, a qual só se torna possível se se conta com organizações complexas e dedicadas à investigação de problemas, à elaboração de propostas, à canalização de demandas e à condução de uma luta de forma contínua. Isto, para o bem ou para o mal, significa que a legitimidade do terreno da ação político-partidária não deve ser tachada, mecânica e dogmaticamente, como inadmissível e que também é inevitável reconhecer que, em certas ocasiões, os projetos de transformação global de uma “economia” de poder e dominação – especialmente se se trata da alternativa entre a continuidade de uma ditadura e a instauração de uma democracia – não são *prima facie* inaceitáveis pelo simples fato de envolver o âmbito político-estatal.

Mas este reconhecimento só pode ocorrer sob a condição de que a tradição político-partidária revise e modifique substancialmente suas próprias orientações, tanto para pôr-se à altura dos requerimentos da época como para desmontar a barreira de desconfiança que a afasta dos novos sujeitos, iniciativas e movimentos sociais. Isto implicaria, entre outras coisas, que nenhum projeto de transformações gerais pode ser pensado com base numa proposta monológica, homogeneizada pelas aspirações de um grupo, classe, partido ou

movimento que se proclama a si próprio portador do desejo libertário e condutor das tarefas libertárias do arquipélago de identidades, formas de vida, microclimas de relações ou modalidades de resistência à dominação e à opressão. A utopia racionalista da emancipação humana total através de um único partido ou movimento, em um único golpe de mão capaz de revolucionar a vida cotidiana, vê-se obrigada a ceder o passo a um leque de utopias libertárias locais, que coadjuvam lutas permanentes e conquistas potencialmente reversíveis, coesas no interior de um projeto baseado no princípio da *articulação* e que respeite ao diferente, e não numa *fusão* que reduza a diferença à identidade de um ou de outro elemento. Tratar-se-ia de uma política partidária fundada sobre uma "*microfísica de utopias*", que imprima uma matriz relativizadora às velhas teses da política total: esta última, idéia-força das vanguardas revolucionárias irritadas pela renúncia das massas em abraçar suas idéias do milênio emancipador, desmorona-se pouco a pouco, à medida que impugna-se toda ambição de canalizar ou governar de forma unidirecional o conjunto de focos a partir dos quais geram-se demandas de reformas parciais, pulsações contestadoras ou lutas libertárias. Isto implica, como se pode avaliar, uma incorporação das racionalidades limitadas e dos conhecimentos especiais ao terreno do pensamento e da ação político-partidária.

Uma vontade política que aceite esta revisão radical de suas orientações deve impulsionar as mobilizações autônomas que se geram nos bolsões e rincões que as pretensões pan-ópticas da perspectiva do poder não logram controlar plenamente, pois é ali aonde as novas vontades contestadoras vão surgindo, e, ao mesmo tempo, aproveitar e expandir este potencial transformador, propondo projetos de articulação horizontal e oferecendo-se como espaço, canal e meio para a continuidade da luta.