

O futuro do Fórum Social Mundial: o trabalho da tradução¹

Boaventura de Sousa Santos*

* *Sociólogo,
Professor da Faculdade
de Economia
da Universidade
de Coimbra
e Distinguished Legal
Scholar, Universidade
de Wisconsin-Madison.*

Introdução

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

É consensual atribuir a novidade do FSM à ausência de líderes e de organização hierarquizada, à sua ênfase nas redes do ciberespaço, ao seu ideal de democracia participativa, e à flexibilidade e prontidão com que enceta a experimentação. O FSM é, inquestionavelmente, o primeiro grande movimento progressista internacional após a reacção neoliberal no início dos anos 80 do século XX. O seu futuro é o futuro da esperança numa alternativa ao pensamento único. Tal futuro é totalmente desconhecido, e só se pode especular sobre ele. Depende dos movimentos

e organizações que integram o FSM, e, ao mesmo tempo, das metamorfoses da globalização neoliberal. O facto de a última ter adquirido nos últimos anos uma componente belicista particularmente forte, fixada na segurança, irá sem dúvida afectar a evolução do FSM. Penso, contudo, que o maior desafio, de longo prazo, com que se confronta o FSM vai muito para além das estratégias e táticas de acção política e decorre da própria novidade do FSM. Pode formular-se assim: na ausência de um princípio ou critério geral que unifique e estructure a imensa variedade de organizações, lutas e culturas políticas que se congregam no FSM, qual a capacidade deste para transformar a imensa energia que nele se acumula em novas e eficazes acções colectivas contra-hegemónicas?

Da teoria geral ao trabalho de tradução

A teoria política da modernidade ocidental, tanto na versão liberal como na marxista, construiu a unidade na acção política a partir da unidade dos agentes. De acordo com ela, a coerência e o sentido da transformação social baseou-se sempre na capacidade do agente privilegiado da transformação, fosse ele a burguesia ou as classes trabalhadoras, representar a totalidade da qual a coerência e o sentido derivavam. De uma tal capacidade de representação provinham, quer a necessidade, quer a operacionalidade, de uma teoria geral da transformação social.

A utopia e a epistemologia subjacentes ao FSM colocam-no nos antípodas dessa teoria. A extraordinária energia de atracção e de agregação revelada pelo FSM reside precisamente na recusa da ideia de uma teoria geral. A diversidade que nele encontra um abrigo está livre do receio de ser canibalizada por falsos universalismos ou por falsas estratégias únicas avançados por uma qualquer teoria geral. O FSM sublinha a ideia de que o mundo é uma totalidade inesgotável, dado que possui muitas totalidades, todas elas parciais. Por conseguinte, não faz sentido tentar apreender o mundo a partir de única teoria geral, pois uma tal teoria irá pressupor sempre a monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes. O tempo em que vivemos, cujo passado recente foi dominado pela ideia de uma teoria geral, é talvez um tempo de transição que pode ser definido da seguinte maneira: não precisamos de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Isto é, precisamos de um universalismo negativo que possa dar lugar às ecologias de saberes e práticas transformadoras.

Qual é a alternativa a uma teoria geral? Em minha opinião, a alternativa a uma teoria geral é o trabalho da tradução. A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, tal como são reveladas pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências, sem

***“... a alternativa
a uma teoria geral
é o trabalho
da tradução.
A tradução é
o procedimento
que permite criar
inteligibilidade
recíproca entre
as experiências
do mundo, tanto as
disponíveis como as
possíveis, tal como
são reveladas pela
sociologia
das ausências
e pela sociologia
das emergências,
sem pôr em perigo
a sua identidade
e autonomia...”***

pôr em perigo a sua identidade e autonomia, sem, por outras palavras, reduzi-las a entidades homogêneas.

O FSM testemunha a ampla multiplicidade e variedade das práticas sociais de contra-hegemonia que ocorrem em todo o mundo. A sua força deriva de ter correspondido ou dado expressão à aspiração de agregação e de articulação dos diferentes movimentos sociais e ONGs, uma aspiração que apenas tinha sido latente até essa altura. Os movimentos e ONGs constituem-se em torno de uma quantidade de objectivos mais ou menos confinados, criam as suas próprias formas e estilos de resistência, e especializam-se em certos tipos de prática e de discurso que os distinguem dos outros movimentos e organizações. A sua identidade é, por isso, criada na base daquilo que os separa de todos os outros. O movimento feminista vê-se como muito distinto do movimento operário e vice-versa, e, por sua vez, ambos se distinguem do movimento indígena ou do movimento ecológico, etc., etc. Todas estas distinções e separações traduziram-se, na verdade, em práticas muito diferentes, se não mesmo em contradições que contribuem para afastar os movimentos entre si e para fomentar rivalidades e facciosismos. É daqui que resulta a fragmentação e a atomização que são o lado negativo da diversidade e da multiplicidade.

Este lado negativo tem sido, nestes últimos tempos, reconhecido pelos movimentos e pelas ONGs. A verdade, no entanto, é que nenhum deles teve, individualmente, a capacidade ou a credibilidade para o confrontar, porque, ao tentar fazê-lo, corre o risco de se tornar presa da situação que deseja remediar. Daí o passo extraordinário que o FSM deu. Há que admitir, contudo, que a agregação/articulação possibilitada pelo FSM é ainda de baixa intensidade. Os objetivos são limitados, muitas vezes circunscritos ao conhecimento recíproco ou, na melhor das hipóteses, a reconhecer as diferenças e a torná-las mais explícitas e mais bem conhecidas. Em tais circunstâncias, a acção comum não pode deixar de ser limitada².



© Martín Fernández

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

Esta é a única maneira de identificar, com rigor acrescido, o que divide e o que une os movimentos, de forma a basear as articulações de práticas e de saberes naquilo que os une, e não naquilo que os divide. Essa tarefa implica um vasto exercício de tradução para expandir a inteligibilidade recíproca sem destruir a identidade dos parceiros da tradução. A finalidade é criar, em todos os movimentos ou ONGs, em todas as práticas ou estratégias, em todos os discursos ou saberes, uma *zona de contacto* capaz de os tornar porosos e, portanto, permeáveis a outras ONGs, a outras práticas e estratégias, a outros

discursos e saberes. O exercício de tradução visa identificar e reforçar o que é comum na diversidade do impulso contra-hegemónico. Está fora de questão suprimir o que separa. O objetivo é fazer com que a diferença-hospedeira substitua a diferença-fortaleza. Através do trabalho da tradução, a diversidade é celebrada, não como um factor de fragmentação e de isolacionismo, mas como uma condição de partilha e de solidariedade.

O trabalho da tradução aplica-se tanto aos saberes como às acções (objetivos estratégicos, organização, estilos de luta e de actuação). Sem dúvida que, na prática dos movimentos, os saberes e as acções são inseparáveis. Contudo, para o propósito da tradução importa distinguir entre zonas de contacto nas quais as interacções incidem principalmente sobre saberes e zonas de contacto nas quais as interacções incidem principalmente sobre acções. No que se segue forneço algumas ilustrações do trabalho da tradução.

Tradução de saberes

A tradução de saberes consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas –aquelas a que pertencem os diferentes movimentos/organizações na zona de contacto– com vista a identificar preocupações ou aspirações semelhantes entre elas e as diferentes respostas que lhes dão. Um bom exemplo é a ideia da dignidade humana, pelo facto de a preocupação com a dignidade humana, e a aspiração a ela, parecerem estar presentes em diferentes culturas, embora de maneiras distintas. Na cultura ocidental, a ideia de dignidade humana exprime-se hoje, predominantemente, através do conceito de direitos humanos. Ora, se observarmos os movimentos e organizações que se reúnem no FSM, verificamos que muitos deles não formulam as suas preocupações em termos de direitos humanos, e muitos até exprimem uma posição de hostilidade contra a ideia de direitos humanos. Significa isto que esses movimentos não se preocupam com a dignidade humana? Ou será que eles formulam as suas preocupações com a dignidade humana através de um conjunto diferente de conceitos? Creio que a última hipótese é que está correcta. À luz desta convicção, dou como exemplo o trabalho de tradução que tenho vindo a propor entre o conceito ocidental de direitos humanos e outros conceitos que, noutras culturas, exprimem preocupações com a dignidade humana, por exemplo, o conceito islâmico de *umma* (comunidade) e o conceito hindu de *dharma* (harmonia cósmica que envolve o ser humano e todos os demais seres) (Santos, 1995: 340)³.

Neste caso, o trabalho da tradução irá revelar as limitações ou fraquezas recíprocas de cada uma destas concepções da dignidade humana, quando encaradas na perspectiva de

qualquer das outras. Desse modo, na zona de contacto abre-se um espaço para o diálogo, para a compreensão e o conhecimento mútuos, e para a identificação, por cima e para lá das diferenças conceptuais e terminológicas, de características comuns na base das quais possam emergir combinações práticas para a acção. Alguns exemplos irão clarificar o que pretendo dizer. Vistos da perspectiva do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não conseguem estabelecer a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (a realidade cósmica), ou, pior ainda, na medida em que se concentram apenas no que é meramente derivativo –os direitos– em vez de se concentrarem no imperativo primordial: o dever que os indivíduos têm de encontrar o seu lugar na ordem de toda a sociedade e de todo o cosmos⁴. Perspectivada a partir do conceito de *dharma*, e também a partir da noção de *umma*, a concepção ocidental de direitos humanos está viciada por uma simetria, bastante simplista e mecanicista, entre direitos e deveres. Concede direitos apenas àqueles de quem pode exigir deveres. Isto explica por que, segundo a concepção ocidental de direitos humanos, a natureza não tem direitos: por não se lhe poder impor quaisquer deveres. Pela mesma razão, é impossível conceder direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres.

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

Noutro nível conceptual, pode ensaiar-se o mesmo trabalho de tradução entre o conceito de direitos humanos e o conceito de *umma* da cultura islâmica. Das várias passagens do Corão onde surge a palavra *umma* não se pode retirar um significado rigidamente definido. No entanto, parece certo, pelo menos, que esta palavra se refere sempre a grupos de pessoas com carácter étnico, linguístico ou religioso, que são objecto do plano divino de salvação. À medida que progrediu a actividade profética de Maomé, as fundações religiosas da *umma* foram-se tomando cada vez mais visíveis e, conseqüentemente, a *umma* dos árabes transformou-se na *umma* dos muçulmanos. Na perspectiva da *umma*, a incompletude dos direitos humanos individuais reside no facto de que, tomando apenas a sua base, é impossível sustentar as ligações colectivas, deveres e solidariedades sem os quais nenhuma sociedade consegue sobreviver, e muito menos florescer. Reside aqui a dificuldade, na concepção ocidental de direitos



© Sebastián Hacher

humanos, em aceitar direitos colectivos de grupos sociais ou de povos, sejam eles minorias étnicas, mulheres ou povos indígenas. Inversamente, na perspectiva dos direitos humanos individuais, a umma sobrevaloriza os deveres em detrimento dos direitos, e, por essa razão, tende a desculpar desigualdades que de outra maneira seriam odiosas, tais como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não muçulmanos.

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

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

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

A ideia e a sensação da carência e da incompletude criam a motivação para o trabalho de tradução entre grupos sociais. Para frutificar, a tradução tem de ser o cruzamento de motivações convergentes originadas em diferentes culturas. O sociólogo indiano Shiv Vishvanathan formulou de maneira incisiva a noção de carência e de motivação que eu aqui designo como o trabalho de tradução: “O meu problema é como ir buscar o melhor que tem a civilização indiana e, ao mesmo tempo, manter viva a minha imaginação moderna e democrática” (Vishvanathan, 2000: 12). Se pudéssemos imaginar um exercício do trabalho de tradução conduzido entre Vishvanathan e um intelectual europeu, seria possível pensar que a motivação para o diálogo, por parte deste último, fosse formulada assim: “Como posso manter vivo em mim o melhor da cultura ocidental moderna e democrática e, ao mesmo tempo, reconhecer o valor do mundo que ela designou autocraticamente como não-civilizado, ignorante, residual, inferior ou improdutivo?”.

Tradução de práticas

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

“O segundo tipo de trabalho de tradução é desenvolvido entre as práticas sociais e os seus agentes. Todas as práticas sociais envolvem conhecimento e, nesse sentido, são também práticas de saber. Quando incide sobre as práticas, contudo, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objectivos, estilos de acção e tipos de luta”

o movimento feminista e o movimento operário numa sociedade ocidental.

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

O trabalho de tradução visa clarificar o que une e o que separa os diferentes movimentos e práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites de articulação e agregação entre eles. Dado que não há uma única prática social universal ou sujeito colectivo para conferir sentido e direcção à história, o trabalho de tradução torna-se decisivo para definir, em cada momento ou contexto histórico concreto, quais as constelações de práticas subalternas com maior potencial contra-hegemónico. Para dar um exemplo, em Março de 2001, no México, o movimento indígena zapatista foi uma prática contra-hegemónica privilegiada e foi-o tanto mais quanto soube realizar o trabalho de tradução entre os seus objetivos e práticas e os objetivos e práticas de outros movimentos sociais mexicanos, do movimento cívico e do movimento

operário autónomo ao movimento feminista. Desse trabalho de tradução resultou, por exemplo, que o dirigente zapatista escolhido para se dirigir ao Congresso Mexicano tenha sido uma mulher, a comandante Esther. Com essa escolha, os zapatistas quiseram significar a articulação entre o movimento indígena e o movimento de libertação das mulheres e, por essa via, aprofundar o potencial contra-hegemónico de ambos.

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

Condições da tradução

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

O trabalho de tradução assenta na premissa de que, por razões culturais, sociais e políticas específicas do nosso tempo, é possível chegar a um amplo consenso à volta da ideia de que não existe uma teoria geral e totalizante da transformação social. Sem esse



© Martín Fernández

consenso –o único tipo legítimo de universalismo, o universalismo negativo– a tradução é um tipo colonial de trabalho, por mais pós-colonial que se afirme. Uma vez garantido este pressuposto, as condições e procedimentos do trabalho de tradução podem ser elucidados a partir das respostas às seguintes questões: o que traduzir? Entre quê? Quem traduz? Quando traduzir? Porquê traduzir?

O trabalho de tradução é um trabalho de imaginação epistemológica e democrática, visando construir novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da

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

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

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

Bibliografia

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

Notas

1 Este texto é extraído do meu livro *O Fórum Social Mundial: Manual de Uso* (São Paulo: Editora Cortez) 2005. (N. del D.: la versión completa del artículo puede consultarse en <<http://osal.clacso.org>>).

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

3 Sobre o conceito de *umma*, ver, noemadamente, Faruki (1979); An-Na'im (1995; 2000); Hassan (1996); sobre o conceito de *dharma*, ver Gandhi (1929/32); Zaehner (1982).

4 Análise, com mais detalhe, o relacionamento entre os direitos humanos e outras concepções da dignidade humana em Santos (2002).