

O pós-comunismo nas acepções pós-coloniais

Iolanda Vasile

2011

Doutoramento em Pós-colonialismos e Cidadania Global
Centro de Estudos Sociais/Faculdade de Economia
Universidade de Coimbra

Não nos vinguem, mas não nos esqueçam!

Mircea Vulcănescu¹

1. Introdução

O presente texto resulta do meu interesse em averiguar as complexas relações sociais existentes nos contextos pós-socialistas em transição e identificar, nas sociedades pós-coloniais, quais seriam os pontos convergentes entre as problemáticas provindas do âmbito supracitado. Os principais objectivos deste artigo serão verificar criticamente e explorar as convergências entre as teorias pós-coloniais e pós-comunistas, de modo que, através das acepções do pós-colonialismo, propostas por Boaventura de Sousa Santos em “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter-identidade”, seja possível comprovar os contributos do pós-colonialismo para uma melhor compreensão dos conceitos pós-comunistas.

É importante desenvolver uma argumentação sólida para demarcar as nuances que constituem os diferentes posicionamentos perante o objecto a ser analisado. Para tanto, retomo o jogo de espelhos proposto por Santos (2002a) que alude para a construção de novos sistemas de representações, para a necessidade de imaginar um futuro assumindo e o passado como uma realidade ainda recente. Esses preceitos, uma vez suscitados, propõem uma nova realidade que se distancia dos reminiscentes sistemas mundiais hegemónicos. Visto isso, alerta para o facto de que o delírio verbal pós-colonial e pós-comunista não pode continuar a caminhar rumo ao progresso definido nos termos da Europa Ocidental. Ou seja, desenvolver análises sobre esta temática implica o reconhecimento da intervenção da Europa Ocidental no Leste Europeu a partir de uma epistemologia neocolonial.

Dada a validade de tais preocupações, especialmente como pertencendo ao mundo pós-colonial e pós-comunista que nos rodeia, existe uma necessidade latente de transcender a discussão sobre o tema. Para melhor delimitar a análise referir-me-ei aos países pós-coloniais, como Angola e Índia; e comunista, como Roménia, cujo processo de transição política para as novas estruturas não está concluído, mesmo

anos depois da queda dos respectivos sistemas totalitários. Os aspectos aqui tratados sobre estes países envolvem temáticas relacionadas com o conceito de pós, de sociedade civil, de representatividade, de identidade nacional e de resgate da memória do passado. Existem diferenças contextuais, mas a universalidade dos temas salientados destaca-se na imposição da vontade política, económica e militar dos novos capitalismos imperiais. As pretensões de universalidade do Ocidente passaram do colonialismo a um capitalismo moderno (Santos e Meneses, 2009: 10). Assim como foi identificado por muitos cientistas, é necessário adoptar um pensamento crítico e emancipador, afastado do leque de ideologias ocidentais dominantes, porque “Em primeiro lugar, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza social está a ser desperdiçada” (Santos, 2002b: 238).

2. O local do pós no (pós-) comunismo

O fim do colonialismo não determinou o fim do colonialismo do poder.

Boaventura de Sousa Santos

Nos anos que se seguiram ao comunismo existiram largas divagações sobre as teorias convergentes pós-comunistas e pós-colonialistas. Estes debates pautavam-se nos seguintes conceitos e pares binários em que se apoiava o discurso pós-colonial: ambivalência, geografia cultural, descolonização, semi-colonização, pluralismo, identidade nacional, relocalização, estudos subalternos, eurocentrismo, ocidentalização, centro/ margem, colonialismo/ pós-colonialismo, diferença/ universalidade, local/ global, etc; uma vez que a experiência pós-colonial também servia como base teórica para a experiência pós-comunista. Parece-me produtivo fazer as analogias entre o discurso comunista e os discursos hegemónicos coloniais se

atentarmos para as duas aceções principais identificadas pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2002a).

A primeira aceção refere-se ao pós-colonialismo como o período histórico que, dentro da linha cronológica, se sucede a independência das colónias. Esta aceção está inserida no conjunto de análises económicas, sociológicas e políticas sobre o processo de reconstrução dos novos Estados-nação e da complexa série de redefinições em relação à história, à tradição, à percepção do antigo sistema colonial/ totalitário, ao posicionamento perante os factores regionais e mundiais e inúmeros outros factores, cuja reescrita, através das epistemologias locais, é fundamental (Santos, 2002a: 30-31).

A segunda aceção é representada pelo conjunto de práticas e discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita do ponto de vista colonial, procurando substituí-la por escritas de autoria do colonizado e da perspectiva dele. Identifica-se uma nuance culturalista, inserida nos estudos culturais, linguísticos e literários, que através das ferramentas de análise textual, e das práticas performativas, pensa os novos sistemas de representação e os processos identitários. Os silêncios e os silenciamentos do pós-colonialismo visto na sua primeira aceção submetem-se a uma crítica directa, ou indirecta da segunda (Santos, 2002a: 30-31). Existe uma vasta literatura, de Guha a Appiah, que reporta as suas reflexões teóricas a esta segunda aceção do pós-colonialismo.

Em finais dos anos 80, começo dos anos 90, as crises do socialismo, como também do capitalismo, acarretaram uma série de reflexões acerca do conceito de pós-modernidade (Santos, 2004). Este facto contribuiu para um grande projecto social na tentativa de reescrita das histórias nacionais nestes espaços. O termo de pós-modernidade interpretado na sua aceção global remetia, em primeiro lugar, a uma interpretação temporal, pensando um período que se seguia à modernidade ocidental. Como invenção do Ocidente assentava na apropriação dos mesmos valores

ditados pelo poder do capitalismo. O contrapeso será pensar, como Boaventura salienta, um pós-moderno onde o pós não se confunda com o pós do pós-colonial, mas que repense as suas epistemologias e abra os seus campos para um novo paradigma social e político, cujo propósito é aprender com um sul constituído de dinâmicas, ritmos, regulações e lógicas diferentes. O centro precisa abrir-se e também aprender com as margens, que são fruto de outras realidades, e portanto, de outros recursos para pensar formas alternativas de ver o mundo. Mas, este processo deve ser visto como um aprendizado de via dupla, de centro para as margens, das margens para o centro, e também como um acto crítico auto-reflexivo. No delimitar pós-comunista romeno a pós-modernidade significou uma imitação, e apropriação dos modelos de comportamento pós-modernista da Europa Ocidental, ou dos EUA. Estes ditos modelos visaram preponderantemente os aspectos políticos, económicos e sociais, que caíram sob a pressão das influências das culturas Ocidentais e da globalização.

A Roménia, no contexto do Leste Europeu, e por extensão quase todos os países do ex-bloco socialista, antes mesmo dos processos de adesão à EU (União Europeia) e NATO (Organização do Tratado do Atlântico Norte) finalizados, manifestaram uma tendência neocolonialista, no sentido de imitarem, indiscriminadamente, os modelos ocidentais, desconsiderando as realidades locais. A ligação com o Oeste aparece como tendência natural de fuga do passado, e adopção sem passar por filtros sólidos de modelos de sociedades aparentemente caracterizados por um mercado livre e um sistema pluripartidário. No caso romeno podemos remarcar uma forte ligação pré-comunista com um Ocidente, que na época entre Guerras Mundiais, serviu como ninho para a classe média-alta na altura. Diante dessa realidade ressalto a importância da prática de uma teoria não-ocidental, que celebre as realidades locais. A minha proposta seria de ver um ‘pós-comunismo além’, e também além das considerações na primeira linha de acepção do pós-colonial temporal, quer dizer,

dentro de uma sociologia das emergências. Assim como definida por Boaventura de Sousa Santos a sociologia das emergências seria “a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas” (Santos, 2002b: 256). A avaliação das opções inscritas no campo das possibilidades reais é dominada pelo Não (*Nicht*), e pelo Ainda-Não (*Noch-Nicht*), conceitos definidos pelo filósofo marxista alemão Ernst Bloch em oposição com os clássicos conceitos de Tudo (*Alles*) e Nada (*Nichts*). Portanto reside no *possível* “a totalidade inesgotável do mundo”, como movimento para fora dos paradigmas que contém em igual medida o desastre ou a perda, a utopia ou a salvação. Directamente interligada, e as vezes confundindo-se com a teoria das ausências que amplia o domínio das experiências sociais já existentes, a teoria das emergências alarga o tal domínio para experiências sociais possíveis. Em aplicação, como acima salientado, significaria uma ênfase da política do conhecimento, ou seja, uma produção de conhecimento a partir das margens ou das periferias, parafraseando Santos, uma aprendizagem com o Sul (Santos, 2004:18).

Parece-me óbvio que existam sérias carências na maneira de se olharem no espelho dos Estados pós-comunistas, mas a aparente liberdade, que hoje subjaz nas relações com os capitalismos mundiais, precisa ser redefinida. Tal como insisti no início deste texto, existe uma relação que se perpetuou entre o capitalismo e o colonialismo, e que hoje reside nos novos contextos de divisão de poder.

Baseando-me nas duas acepções do pós-colonialismo outrora citadas, que se estendem ao pós-comunismo, os novos Estados têm o dever, perante si próprios, de pensarem um futuro no presente, com base em outras realidades que, a partir do local, se conjugam com o passado em um trabalho de tradução.

É no duplo movimento do trabalho de tradução, enquanto relação hegemónica entre as experiências e o que reside nestas além dessa relação, que se pode evitar a canibalização de uns por outros (Santos, 2002b: 262). Mas, cabe à contra-hegemonia, como mistura entre os vários tipos de saber não-hegemónicos, também nos casos pós-

comunistas, produzir saberes alternativos às presentes realidades mundiais. O processo de tradução se constitui como acto fundamental e necessário para que todas as lembradas vertentes se tornem mutuamente inteligíveis, porque “uma cultura auto-suficiente e internamente homogénea é coisa que não existe, então a própria definição de cultura tem de incluir aquilo a que chamaria intertraduzibilidade” (Ribeiro, 2005: 4).

3. A sociedade civil e o pós

Civil society is treated not as synonymous with the adoption of particular rules of the game but as those behaviors by which different cultures define the rules of the game (Harbeson, *apud* Allen, 2004: 261)

Mesmo tendo uma história longa nas teorias políticas, a utilização do conceito de “sociedade civil” entrou na atenção pública como parte fundamental nas lutas de democratização nos países africanos ex-coloniais e nos novos Estados ex-comunistas da Europa. Com a passagem do tempo e a influência da ideologia neo-liberal, o termo passou a não ser mais confundido com o conceito de “sociedade” sendo, neste caso, apropriado na sua oposição com o Estado, cujo poder político tenta influenciar e legitimar.

Portanto, também as normas que comprovam a legitimidade do acto político se constituem e decorrem das acções da mesma sociedade civil, como livre arbítrio para o contexto político e económico dos diversos locais sejam eles pós-comunistas ou pós-colonialistas. Com a queda dos antigos impérios são feitos esforços consideráveis para a mudança da sociedade; transformando-a em outra, estruturalmente e epistemologicamente nova, jovem e plural.

Um conceito que até à altura tinha sido latente - o da liberdade - de repente pode ser chamado pelo nome e torna-se o ponto de partida das discussões políticas e sociais das novas sociedades em reconstrução. Tais discussões se apercebem logo da necessidade de apropriar outras formulações, enquanto falar sobre sociedade, sociedade civil e as epistemologias aferentes. As sociedades saem das suas camadas de grupos subalternos silenciados conscientizando a necessidade de reescrita das próprias histórias. Neste novo percurso outros modelos tentam ser adoptados.

Em face desta reflexão levantam-se várias perguntas: quais são os custos e quais os respectivos modelos? Haverá a possibilidade de adaptação aos contextos locais? Três paradigmas fundamentais se destacam depois da queda dos antigos regimes: a busca pela identidade, a necessidade de desenvolvimento e a necessidade de libertação política (Lumembu, 2003). Como aconteceu não muito tempo atrás nos Estados pós-coloniais, os países recentemente saídos do regime comunista apropriaram-se de novos modelos políticos e sociais que pertenciam aos grandes poderes políticos ocidentais. A ideia da supremacia política e económica da Europa do Oeste e as utilizações de natureza ideológica da universalidade destes conceitos tornam-se uma característica dominante das relações Leste-Oeste, igualmente ao que aconteceu com os novos Estados pós-coloniais, que foram buscar as mesmas referências eurocêntricas.

É importante salientar que as teorias ocidentais, por melhores que sejam, não são aplicáveis como tal em contextos pós-coloniais ou pós-comunistas e que, assim como Vivek Bhandari também mostra no seu artigo “Civil Society and the Predicament of Multiple Publics”, referindo-se ao caso indiano, a falsa dualidade Estado/sociedade está em perpétua redefinição e posicionamento:

[...] an understanding of the discursive fields and practices normatively associated with civil society and the public sphere in Western liberal thought, while useful, is inadequate for explaining various forms of participatory politics, and indeed the

nature of “political society” itself, in postcolonial contexts where the historical relationship between the state and society (a false duality in itself) has been one of stark inequality (Bhandari, 2006: 36-37).

Pode-se muito facilmente identificar o mesmo problema na incapacidade de implementação do lembrado modelo de sociedade ocidental, inadequado para as realidades locais, também nos territórios ex-comunistas. As afirmações se apoiam em relatos da época, como revela a seguinte citação:

Nos somos o Leste [o Resto] olhando para o Ocidente. A relação com o Oeste é uma de desejo, excitação, admiração e ressentimento. São as histórias de laceração entre o que é autóctone e a globalização, entre a prisão generalizada da última década de comunismo e a porta aberta desregrado para um mundo que não nos entendia e ainda nos era ininteligível (Miroiu e Miclea, 2005: 7)ⁱⁱ

A reflexão aparece na palavra introdutória de um livro de correspondências entre dois académicos romenos que decidiram revelar a sua troca de relatos e constatações em um livro dedicado ao encontro com o “outro”, no caso, o mundo ocidental, em suas inúmeras valências.

A necessidade de auto-representação foi rapidamente substituída pelos actores políticos como um produto ocidental *telles quelles*, que na maioria dos casos, por não ser adequado, não responde às questões de ordem local. É a incapacidade da razão metonímica, assim como analisado por Santos, de aceitar que a “compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo” (2002b: 242), em um presente estabelecido por quem detém o poder. O mundo precisa de ser repensado fora das consagradas dicotomias e pares aparentemente inseparáveis que sempre governaram a maneira de interpretar as identidades sejam elas individuais ou sociais. Nas novas temporalidades que se abriram com a queda dos antigos impérios,

as vidas devem ser escritas fora de um todo que adquirirá o seu conteúdo na perpétua mediação entre não-existências, enquanto exploração da diversidade, heterogeneidade, pluriversalidade e das múltiplas temporalidades.

A Europa de leste e central é um espaço heterogéneo, que apesar das múltiplas similaridades históricas e um passado comum, sofre várias fragmentações, inúmeras diferenças nos níveis de desenvolvimento e conflitos não solucionados que se perpetuam. Essas questões reunidas representaram motivos suficientes para que a saída da esfera de influência da ex União Soviética não fosse igualmente apoiada pelo Ocidente, assim como tinha acontecido no momento da libertação de alguns Estados africanos do domínio colonial Europeu a partir dos anos 60.

O termo *libertação*, no contexto Europeu, da perspectiva dos Estados ocidentais, não foi muito associado com o de liberdade, sendo mais visto como uma fonte de conflitos interétnicos, com possibilidades de explodir em situações conflituais internacionais. Também o comunismo na ex União Soviética caiu em uma altura em que o Ocidente passava por um período de recessão económica, e não estava preparado para ver uma realidade fora dos preconceitos já generalizados. Portanto, nas palavras da professora e intelectual russa Madina Tlostanova, o Ocidente usou “[...] the matrix of the first or third world to interpret the situation of the ex-second world, marked with both colonial and imperial difference” (Tlostanova, 2005: 14). Eis a incapacidade dos grandes poderes políticos e económicos de verem a ex União Soviética como uma própria colónia, ou como um poder imperial, hegemónico - *the evil empire* - como foi identificado pelo presidente americano Ronald Reagan em um discurso na 41ª Convenção Anual da Associação Nacional dos Evangélicos, em Orlando, Flórida, em 1983. Por isso, os países ex-soviéticos não beneficiaram de um apoio económico substancial no seu processo de reconstrução, como muitos países na mesma situação.

Since 1989, the World Bank and the IMF have argued that instances of ‘failure’ of structural adjustment programmes are linked to the maintenance of authoritarian regimes which serve the rent-seeking interests of those controlling the regime (Allen, 2004: 266).

Se entre 1989 e 1991 a maioria dos países europeus e os países com poder político decisivo mundialmente achava importante apoiar, pelo menos de ponto de vista político, a construção e consolidação dos novos Estados-nação, depois de 1991, as mesmas políticas de ajuda foram redireccionadas para certos centros de poder político no interior da Rússia, que serviam melhor os novos interesses políticos internacionais na área.

As organizações internacionais, como a NATO (Organização do Tratado do Atlântico Norte), também foram obrigadas a redefinir as próprias identidades, fins e meios, uma vez que o palco político internacional sofreu alterações. Neste contexto internacional, em que os novos Estados estão invariavelmente submetidos a várias esferas de influência do poder político, a conclusão nos remete a um optimismo prudente. Gramsci, citado pelo académico Chris Allen, afirma que a sociedade civil

[...] has become the ideological process by which a dominant class creates and protects its hegemonic grip on the state, and allows that grip to be presented to subordinate classes and legitimate - “civil” society is essential for the existence of the modern (post-absolutist) state, but also inconceivable without the state. (Gramsci, *apud* Allen, 2004: 261.)

Um dos pontos de risco nos novos Estados é representado pelo carácter oligárquico da classe política. A inexistência de uma classe económica de meio denuncia a mesma falta de estabilidade no âmbito político, que coloca o poder nas mãos dos oligarcas locais. Por isso, especialmente em sociedades em reconstrução, o papel da intelectualidade é extremamente vital, porque funciona, por um lado, como espaço

de tradução, onde reside o crítico pós-colonial responsável pela produção do conhecimento; por outro lado oferece a capacidade de dar voz à sociedade civil, que por sua vez deverá ser o agente regulador do que acontece no palco político. Uma sociedade sem este livre arbítrio é submetida a desequilíbrios de poder. É preciso que existam outras nuances no social capazes de subverter a subalternidade, assim como Spivak considera, a partir da liberdade de expressão, que, nos respectivos contextos, foi durante muito tempo lapidária. A seguir, vejamos um exemplo de crítica da relação da classe política com a intelectualidade romena, em 2009. O trecho é retirado de um texto escrito pelo Adrian Cioroianu, o ministro romeno do exterior entre 5 de Abril de 2007 e 15 de Abril de 2008, sob a governação liberal na altura:

Ao contrário do intelectual que sabe precisamente que não sabe tudo, o bufão é omnisciente. Pode opinar sobre tudo, dos resultados das eleições até às cores de uma pintura. Além disso, o verdadeiro intelectual não pede o ostracismo dos bufões, mas os bufões podem em qualquer altura se juntar para condenar um intelectual. Em 1989, os bufões eram os responsáveis do partido que, de facto, eram tristes, porque sentiam que estavam a perder terreno. Em 2009, os bufões, mesmo sempre com raiva, têm só razões de alegria: eles não compartilham mais a esfera pública com os intelectuais, porque (agora) já a dominam (Cioroianu, 2009).ⁱⁱⁱ

Do outro lado do mundo, na Índia, as preocupações com o carácter imparcial de certas camadas sociais detentoras do poder político e económico são sinalizadas por múltiplas vozes da intelectualidade naquele país, como questões sempre recorrentes:

When democracy no longer encourages the well-being of citizens along the lines of civil society, it is largely because the ethics of freedom are being subverted by technological rationality, or by market principles, or by the majority principle, or the

pure and dogmatic assertions of communal or group equality (as in caste-based politics) (Gupta *apud* Bhandari, 2006: 40)

Enquanto a classe política não cessar com preocupações excessivas em torno do próprio bem-estar, da sobrevivência na vida política e não amadurecer, no sentido de encarar os problemas visando um futuro realmente independente, não poderemos imaginar os novos Estados muito longe de uma situação semi-colonial.

A incapacidade de modernização das próprias instituições, relacionadas à dinâmica e à especificidade dos lugares, fará com que as normas que irão transcender, mesmo dentro da sociedade civil, sejam as dos Estados ocidentais. A existência de uma nova constituição, a aparição de um sistema pluripartidário, o desenvolver de um mercado “livre”, a reforma dos sistemas eleitorais, não indicam que o período de transição chegou ao fim. É preciso observar em que medida essas mudanças são adequadas às realidades correntes e não reproduzem sistemas que tiveram sucesso noutros lugares do mundo.

Na maioria dos países do ex bloco soviético, como também nas ex colónias europeias, as instituições funcionam com deficiência ou só existem para marcar o seu lugar, sendo legitimadas pela aparição do novo Estado. Continuam actuando como um híbrido entre as estruturas do Estado centralizado comunista ou colonialista e as formas incipientes de instituições descentralizadas, organizadas seguindo o modelo ocidental, em horizontal, fundamentado numa razão metonímica.

O efeito do mau funcionamento de tais instituições se torna rapidamente visível na sociedade civil que denuncia o carácter centralizado do poder, provando desta forma a persistência de um sistema clientelista forte. A única preocupação desta classe oligárquica corrupta é de fortalecer o seu poder beneficiando de um apoio constante do Estado na realização de negócios que respondem somente a necessidades pessoais. A centralização é preferida como solução para a construção de novos e maiores capitais e fundos pessoais. Na maioria dos casos consegue se subtrair às suas

responsabilidades perante a justiça, mas não tarda em se levantar contra o Estado se este escolher barrar o seu caminho, ou apoiar outros interesses. Obviamente, a oligarquia como símbolo de uma burguesia nociva e mal interpretada não se apoia na sociedade, beneficiando das vantagens de uma burocracia ineficiente, e por seu turno caracterizada por clientelismo. Eis as principais causas de uma transição que actua de cima para baixo, em falta de uma classe de meio maior, que possa auto capacitar-se como movimento social de massa que fale pelos seus direitos e deveres. Também, em última análise, podemos facilmente afirmar que a sociedade civil tem dinâmicas e camadas cada vez mais complexas e é preciso que as instituições designadas a representá-la cumpram com os seus deveres.

Apoiando a minha argumentação final na teoria da “razão indolente” do Boaventura de Sousa Santos, que defende o surgimento de um sistema de pensamento diferente da racionalidade ocidental, identificado como a “razão cosmopolita”, e já depois das reflexões feitas, posso afirmar, citando Mamdani, que “[...] civil society is a polar term, [mas não dicotómico], whose matching term is not ‘state’ but ‘community’” (Mamdani e Wamba-dia-Wamba, *apud* Allen, 2004: 267).

Afinal, usando-me da pergunta de Allen, digo: “Who needs civil society?”. O que realmente representa a sociedade civil senão um quadro mitológico de conceitos, por vezes esvaziados, supra utilizados e falsamente vistos como democráticos pelo “projecto liberal”, identificado por Young como “erosion of traditional understandings by liberal democratic norms” (Young, *apud* Allen, 2004: 267) e cuja preocupação seria de silenciar os locais, que não se alinham com as necessidades do modelo democrático liberal. Há que serem vistas, portanto, com mais atenção, as políticas externas de certos Estados e a maneira em que estão a isolar e por vezes a silenciar realidades que consideram irrelevantes ou não aproveitáveis numa escala global feita para servir os próprios interesses. Neste sentido o exemplo de Young se torna, uma vez mais, relevante: “[...] its essential component, as is recognized by the

more candid western analysis, is a ‘civil society’ which will marginalise, and if necessary pulverise, groups whose modes of existence and values are not compatible with liberal democracy” (*apud* Allen, 2004: 267).

Como Santos refere, vê-se a necessidade de “contrair o futuro”, através da “razão proléptica”, no quadro de uma “sociologia das emergências”, que resgate o *vacuum* do futuro, eliminando a diferença hoje existente entre o futuro da sociedade e o futuro dos indivíduos que nela residem.

Tendo em atenção o mesmo par dicotómico tudo/ nada, como parte do latente que se afirma como o que existe na frente, Armando Marques Guedes refere no seu estudo sobre o Estado e a sociedade civil em Angola:

[...] saldou-se isto num gesto meritório, mas de insuficiente alcance: efectivamente, para que tal fosse levado a cabo com sucesso, haveria que saber procurar o que é específico nos processos de progressiva formação, por autonomização relativa, das sociedades civis na África, aquilo que simultaneamente distingue e aproxima estes processos e os constrangimentos por eles desencadeados, dos que tiveram e (têm) lugar na Europa (Guedes, 2005: 103).

Como o mesmo defende, não se podem:

[...] reproduzir *telles quelles* experiências europeias e americanas, que tem levado a que, na sua larga maioria, as análises que lhes são dedicadas sejam equacionadas nos termos reducionistas de formulações estreitamente afeiçoadas à realidade “ocidental” (Guedes, 2005: 100).

Os efeitos destas políticas são representados pela marginalização das formas características pós-independência e pós-comunismo de constituição das sociedades civis. Portanto, a principal preocupação das ex-colónias Africanas, da Índia, e dos países ex-comunistas na Europa, deveria ser com a ampliação do presente para que

se torne possível a descoberta das próprias formas de participação heterogênea, livrando-se do déficit verificado através da redução europeísta/ ocidental.

Sem dúvida a ideia de sociedade civil marca o seu lugar como “*espaço de libertação*”, em busca de várias respostas para os problemas mais comuns na sociedade, porventura seria indicado apreciar estas de uma perspectiva local e por isso mais adequada, e, em direito de valorizar o local, através do conceito de “lógica da escala dominante”, como parte da “sociologia das ausências”, enquanto primordial à determinação da “irrelevância de todas as outras possíveis escalas” (Santos, 2002b: 248).

Uma vez tendo a consciência do leque de diversidades epistemológicas do mundo, e implícito das sociedades, com as suas múltiplas instâncias e valências se impõe que o centro seja suprimido. Nada pode servir de melhor exemplo do que a Índia ou do que os Estados pós soviéticos na Eurásia. Vejamos a reflexão do cientista político indiano Vivek Bhandari:

In this context, an appreciation of the role of subaltern counter publics has the potential to redraw the conceptual geographies that are used to comprehend modernist forms of disciplining (Bhandari, 2006: 48).

Ressalta, portanto, a mesma crítica à razão metonímica, que se identifica como a única forma de pensamento, ignorando as outras realidades com que compartilha o local e as formas de produção de conhecimento aferentes. Continuando o raciocínio de Santos, na linha de uma “ecologia das trans-escalas”, observamos a “sociologia das ausências através da recuperação do que no local não é feito da globalização hegemónica”, ou seja, “o impacto específico da globalização hegemónica no local”, como perpétua tentativa de descobrir as múltiplas facetas local/ global (Santos, 2002b: 252).

4. Is it ethical to study the post-communism?

O que representa o comunismo para mim? Uma cerca eléctrica! Hoje em dia, nenhuma corrente passa por ela, mas ainda nos custa ultrapassá-la e ficamos ainda esperando que alguém nos jogue algo de bom do outro lado.^{iv}

Sem pretender ser a detentora de alguma marca de originalidade, parafraseio a interrogação tão pertinente colocada pela académica nigeriana Amina Mama enquanto falava sobre uma ética do estudo da África. Pode-se pensar em um pós-comunismo, sem ter medo ou vergonha de um passado, que afinal, nem é tão longe? Com uma teimosia justificada, talvez pelo desespero de se sentirem “iguais aos outros”, os Estados do ex bloco soviético se apropriaram da reprodução norte-americana e eurocêntrica da sociedade, como se fosse a democracia que garante o futuro. Os referidos Estados parecem que estão sempre prontos a reconhecer as suas falhas, sejam económicas, políticas, ideológicas, etc., isto se, *a posteriori*, puderem jogar a culpa do que está a acontecer no passado totalitário. Em aberto fica a questão de quando, finalmente, começará o processo de paz com o passado. Um processo comprido, difícil e doloroso, mas que, pelo menos no discurso introspectivo, senão também no público, fomenta a auto-capacidade de assumir-se no presente. Quanto colonialismo e quanto comunismo residem ainda nesta capacidade consciente de silenciar realidades tão recentes?

Existem claro, como a média dos respectivos países comprova, uma série de problematizações de políticas identitárias reportadas ao passado, mas, na maioria dos casos, isto não passa de uma demagogia de transição, feita pelos mesmos actores do passado, que se perpetuaram na linha do poder, articulada agora no contexto semi-colonial.

O reconhecimento da história seria, afinal, uma marca de maturidade política, e uma independência também em termos de pensamento, haja vista que a descolonização do pensamento é o trabalho mais difícil que está a ser realizado até hoje em tantos outros lugares do mundo. Tal como a cientista nigeriana supracitada, apoio um nível maior de envolvimento da parte da intelectualidade nos países ex-comunistas para aprofundarem o conhecimento sobre o passado através da sua conjugação e tradução com as marcas identitárias próprias.

5. Conclusão

Não queria concluir sem revisitar, sucintamente, a linha de argumentação deste artigo que se estrutura de forma bastante introdutória se considerarmos a complexidade do tema. Considero oportuno rever as questões colocadas e a medida em que, tendo como base um quadro teórico amplo, as argumentações conseguiram enfatizar propostas ponderadas rumo a uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências (Santos, 2002b).

Em primeiro lugar tento mostrar como a teoria pós-comunista se (re)encontra nas duas acepções do pós-colonialismo propostas por Sousa Santos, de forma que ao assumi-las pode-se obter uma aceitação e reconhecimento do passado. A aceitação do passado, através do complexo processo de tradução, representará um afastamento do bloco ocidental de influência pela adaptação do global ao local, chamando a mesma sociologia das emergências. Porque “o trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza” (Santos, 2002b: 273). Para ilustrar essas peculiaridades recorri ao exemplo da Roménia.

Em segundo lugar, o trabalho quis articular as similitudes existentes entre as necessidades de auto-representação manifestadas dentro das sociedades marcadas

por opressão, seja ela comunista ou colonial, mesmo em termos distintos e com uma extensão temporal diferente. Revelam-se aqui paralelos dentro do vasto conceito da sociedade civil entre países como a Roménia, a Índia e Angola, no que diz respeito ao espaço político ainda assente em redes clientelistas e oligárquicas nestes territórios, que além de não serem representativas naqueles contextos, silenciam certas camadas sociais.

No terceiro ponto faço apelo à consciência social, em uma tentativa de reconhecimento do passado, apropriando-se dele, de maneira que nos ajude a um melhor entendimento do presente. Mesmo correndo riscos de cair no dano da generalização, na maioria dos casos, dentro das sociedades, a respectiva iniciativa se manifesta nas campanhas eleitorais, como um falso apelo à memória de um passado danificador, na realidade romena. Devo justificar este perpétuo retorno além de qualquer forma de implicação pessoal com a respectiva realidade, mas pelo carácter diferente do comunismo romeno, extrapolando, do pós-comunismo, em comparação com o comunismo/ pós-comunismo no ex bloco soviético. Sustento a minha afirmação tendo em conta factores como o contexto geográfico-político, étnico e linguístico na região. Antes de concluir desejo chamar a atenção para a variedade de subtemas que residem na reflexão sobre o pós-comunismo e a especificidade de cada uma deles, no contexto de um pós cada vez mais polémico e em contínua redefinição.

ⁱ Tradução minha. Versão original: *Să nu ne răzbunați, însă să nu ne uitați!* A afirmação pertence ao filósofo romeno Mircea Vulcănescu. Licenciado em Filosofia e Direito, Doutor em Ciências Económicas e Políticas em Paris, Vulcănescu foi condenado pelo regime comunista a 8 anos de cárcere e a confisco de todos os bens por crimes de guerra contra o Estado. A frase citada manifesta exactamente o desejo de sair da lógica binária mal/bem e de guardar, na terrível hora da morte, quando é ainda mais difícil de fazê-lo, a abertura perante o outro, perante a humanidade.

ⁱⁱ Tradução minha. Versão em original: Noi suntem “R’Estul” față cu “Westul”. Relația cu Vestul este una de tânjire, șoc, admirație și resentiment. Sunt poveștile sfâșierii între

autohtonism și globalizare, între pușcăria generalizată a ultimului deceniu de comunism și ușa deschisă vraise spre o lume care nu ne înțelegea și ne era încă aproape neinteligibilă.

ⁱⁱⁱ Tradução minha. Versão em original: Spre deosebire de intelectualul care știe mai ales că nu le știe pe toate, bufonul este omniscient. Poate comenta orice, de la rezultatele unor alegeri pînă la culorile unei picturi. În plus, intelectualul veritabil nu cere ostracizarea bufonilor; dar bufonii pot oricînd coaliza alți bufoni în condamnarea unui intelectual. În 1989, bufonii erau responsabili de partid care, de fapt, erau triști, pentru că simțeau că pierd teren. În 2009, bufonii, deși încruntați tot timpul, au numai motive de bucurie: ei nu mai împart spațiul public cu intelectualii, ci îl domină de-a dreptul.

^{iv} Tradução minha. Versão em original: Ce reprezintă comunismul pentru mine? Un gard electric! În momentul de față, nu mai trece curent prin el. Cu toții știm asta, dar încă ne e greu să trecem dincolo și încă mai așteptăm pe cineva să mai arunce cîte ceva bun din cealaltă parte. A autoria deste trecho pertence a um jovem romeno de 18 anos, Răzvan Florin, que com outros jovens opina sobre um período que veio a conhecer através das histórias dos pais.

Referências bibliográficas

Allen, Chris (2004), “Who needs civil society”, in Giles Mohan; Tunde Zack-Williams (eds.), *The Politics of Transition in Africa. State, Democracy & Economic Development*. Oxford: James Currey; Trenton, N.J.: Africa World Press, 260-269.

Bhandari, Vivek (2006), “Civil society and the predicament of multiple publics”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26(1), 36-50.

Cioroianu, Adrian (2009), “O Înfrîngere în Victorie - Intelighenția Română în Postcomunism”, *Dilema Veche*, 292, September.

Guedes, Armando Marques (2005), *Sociedade Civil e Estado em Angola. O Estado e a Sociedade Civil sobreviverão um ou outro?* Coimbra: Almedina.

Lumembu, Albert Kasanda (2003), “Leurres et lueurs de la philosophie africaine”, *Alternatives Sud*, X(4), 7-20.

Miroiu, Mihaela; Miclea, Mircea (2005), *R'estul și Vestul*. Iași: Polirom.

Ribeiro, António Sousa (2005), “A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismos, fronteiras e identidades”, in Ana Gabriela Macedo; Maria Eduarda Keating (orgs.), *Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos pós coloniais*. Braga: Universidade do Minho, 77-87.

Santos, Boaventura de Sousa (2002a), “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho; António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos de Identidade*. Porto: Afrontamento, 23-85.

Santos, Boaventura de Sousa (2002b), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2004), “Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro”, *Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, 1-45.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almeida.

Tlostanova, Madina (2005), *The Sublim of Globalization. Sketches on Transcultural Subjectivity and Aesthetics*. Moscow: URSS.