
IMMANUEL WALLERSTEIN
State University of New York
Binghantom

Mudança Social? «A mudança é eterna. Nada muda, nunca»*

3

Propõe-se um modelo para a análise de sistemas históricos específicos a partir do conceito de mudança social, ilustrando as questões em presença através de uma análise do moderno sistema-mundo. Quando um sistema histórico se encontra na sua fase de génese ou de extinção (sendo que a extinção é sempre a génese de um ou de vários outros sistemas), podemos designá-la por mudança social sempre que a categoria do sistema histó-

rico antes existente seja substituída por uma categoria de sistema histórico diferente. Mas já não se tratará de mudança social se a substituição ocorrida for pelo mesmo tipo de sistema histórico. Neste preciso momento atravessamos um processo idêntico de transformação sistémica no moderno sistema-mundo, e não sabemos ainda se isso irá implicar uma mudança social fundamental ou não.

INCLUÍ no meu título as frases de abertura de *The Modern World System*: «A mudança é eterna. Nada muda, nunca» (Wallerstein, 1990). Trata-se de um tema que me parece central ao esforço intelectual que modernamente empreendemos. Que a mudança é eterna, eis a crença básica que define o mundo moderno. Que nada muda, nunca, é o lamento recorrente de todos quantos se acham desenganchados do chamado progresso dos tempos modernos. Mas trata-se também de um tema recorrente do universalizante *ethos* científico. Em qualquer dos casos, ambas as afirmações pretendem ser asserções sobre a realidade empírica. E muitas vezes — se não a maior parte das vezes — resulta óbvio que tanto uma como outra mais não fazem do que reflectir preferências normativas.

As provas empíricas disponíveis são muito incompletas e, em última análise, nada convincentes. Antes de mais, o tipo

* Conferência proferida na Sessão Solene de Abertura do *III Congresso Português de Sociologia*, realizado em Lisboa em Fevereiro de 1996 e dedicado ao tema «Práticas e Processos da Mudança Social».

de prova que é possível avançar e as conclusões que dela se podem retirar parecem depender dos períodos temporais tomados em consideração. Tomar períodos de tempo curtos pode, de alguma maneira, constituir a melhor forma de captar a verdadeira extensão da mudança social quando ela é acentuada. Quem é que não acha que em 1996 o mundo está diferente daquilo que era em 1966? E mais diferente ainda do que era em 1936, já para não dizer em 1906? Basta olhar para Portugal — para o seu sistema político, as suas actividades económicas, as suas normas culturais. E, no entanto, é óbvio que, em muitos aspectos, Portugal mudou muito pouco. As suas especificidades culturais ainda são reconhecíveis. As suas hierarquias sociais apresentam apenas diferenças muito marginais. As suas alianças geopolíticas continuam a espelhar as mesmas preocupações estratégicas fundamentais de sempre. É assinalável o modo como a sua posição relativa nas redes económicas mundiais se manteve constante no século XX. E é óbvio que os portugueses ainda falam português — o que não é pouco importante. Em que ficamos, então? A mudança é eterna. Ou então, nada muda, nunca.

Mas tomemos um período de tempo mais longo — digamos de 500 anos, que é a duração do moderno sistema-mundo. De certo modo, as mudanças afiguram-se-nos ainda mais flagrantes. Neste período, assistimos à emergência de um sistema capitalista à escala mundial e, paralelamente a ele, a mudanças tecnológicas verdadeiramente extraordinárias. Actualmente os aviões cruzam os ares em todas as direcções enquanto muitos de nós, sentados em nossas casas, podemos contactar no mesmo instante, através da Internet, com pessoas situadas do outro lado do planeta e descarregar nos nossos computadores os mais variados textos e gráficos. Em Janeiro de 1996 os astrónomos anunciaram ser capazes de «ver» muito para além do que antes era possível, a ponto de a sua estimativa do tamanho do universo ter quintuplicado. Hoje fala-se na possibilidade de existirem milhares de milhões de galáxias, cada uma delas com milhares de milhões de estrelas, a uma distância em anos-luz que para mim é de todo inimaginável. Ao mesmo tempo, esses astrónomos acabam de descobrir em torno de duas dessas estrelas planetas semelhantes à Terra. Trata-se dos primeiros planetas do género a ser descobertos, e que esses mesmos astrónomos afirmam possuírem condições climáticas capazes de sustentar estruturas biológicas complexas, ou seja, a possibilidade de vida. Quantos mais iremos des-

cobrir a curto prazo? Há quinhentos anos achou-se notável o feito de Bartolomeu Dias ao chegar à Índia pelo oceano Índico, mas nem mesmo ele alguma vez sonhou com as possibilidades mirabolantes que agora se nos deparam. Ao mesmo tempo, porém, ouvimos de muitos lados, e inclusive da boca de muitos cientistas sociais, que chegámos ao fim da modernidade, que o mundo moderno se encontra numa crise terminal e que dentro em breve nos poderemos vir a achar num mundo que mais se assemelhará ao século XIV do que ao século XX. Os mais pessimistas de entre nós prevêem a possibilidade de a infra-estrutura da economia-mundo, em que investimos cinco séculos de trabalho e de capital, vir a conhecer o mesmo destino que tiveram os aquedutos romanos.

Mas alarguemos agora mais ainda os nossos horizontes, até um período de cerca de 10.000 anos. Recuamos, assim, a um momento na história em que nem Portugal, nem qualquer outra entidade político-cultural contemporânea existia ainda, a um momento no tempo situado quase para lá da nossa capacidade de reconstrução histórica, a um momento no tempo em que a agricultura não constituía ainda uma actividade humana significativa. Há aqueles que, olhando para os múltiplos bandos de caçadores e colectores que então proliferavam, os vêem como estruturas em que, comparativamente com o que sucede actualmente, os seres humanos trabalhavam muito menos horas por dia e por ano para assegurar a subsistência, as relações sociais eram infinitamente mais igualitárias, e o ambiente em que funcionavam era muito menos poluído e menos perigoso. Para alguns analistas, o chamado progresso dos últimos 10.000 anos pode, antes, dizer-se que constituiu uma longa regressão. E para alguns, ainda, existe a expectativa e mesmo a esperança de que esse longo ciclo esteja perto do seu termo e que possamos regressar às condições «mais saudáveis» de outrora.

Como ajuizar estas perspectivas tão contrastantes? E como lidar com as questões aqui em causa, tanto do ponto de vista científico como do ponto de vista filosófico? Essa parece-me ser a questão-chave com que hoje em dia se defrontam não só os cientistas sociais em geral, como também todos os responsáveis pela transmissão e criação de conhecimento. Não é esta uma questão, no entanto, que um único estudo empírico consiga resolver, por mais ambicioso que seja. Não obstante, podemos dizer que é muito difícil formular de maneira inteligente estudos empíricos sobre qual-

quer questão concreta, sem que antes tenhamos criado para nós próprios a base sólida de um quadro intelectual que nos permita situar as nossas análises de uma forma inteligente nesse quadro mais amplo. Há muito tempo, ou seja, desde há já dois séculos, que vimos recusando fazê-lo, com o argumento de que esse quadro mais amplo constituiria uma armadilha da «especulação filosófica», que os «cientistas racionais» não deveriam tomar a sério. Foi esse um erro que não nos podemos dar ao luxo de continuar a cometer.

As ciências sociais tais como hoje as conhecemos são filhas do Iluminismo. De facto, pode dizer-se que elas são, em grande medida, o mais acabado produto do Iluminismo, pois representam a crença de que as sociedades humanas são estruturas inteligíveis cujo funcionamento estamos em condições de compreender. Tem-se pensado que desta premissa decorre que os humanos são capazes de influenciar o seu próprio mundo de uma maneira crucial, usando as suas capacidades no sentido de atingir racionalmente a sociedade ideal («the good society»). É sabido que as ciências sociais aceitaram, praticamente sem a questionar, essa outra premissa do Iluminismo segundo a qual o mundo evolui inevitavelmente em direcção à sociedade ideal, ou seja, que o progresso é nossa herança natural.

Se acreditamos no progresso como coisa certa e na sua racionalidade, não podemos, então, pensar o estudo da mudança social como sendo simplesmente um domínio específico das ciências sociais. Pelo contrário, as ciências sociais serão de facto todas elas, e necessariamente, o estudo da mudança social. Não existe qualquer outro assunto de estudo. E nesse caso, é claramente verdade que «a mudança é eterna», ainda que apontada numa direcção específica. De facto, o tema é, todo ele, bastante teleológico: do barbarismo até à civilização, do comportamento animal até ao comportamento próximo do divino, da ignorância até ao conhecimento.

Chamados, então, a reflectir sobre as práticas e os processos da mudança social, acabamos por encaixar num molde muito claro e muito simples. O empreendimento torna-se, assim, na prática, um exercício tecnocrático. Pede-se-nos que analisemos as mudanças imediatas que vamos percebendo; e, a seguir, que ajuizemos se são mais ou menos racionais ou, se se preferir, se são mais ou menos funcionais. Em essência, o que fazemos é explicar como é que elas são o que são. E a seguir poderemos, se assim o desejarmos,

prescrever o que é que pode ser feito para proceder aos pequenos ajustamentos, de tal modo que possamos avançar colectivamente e de uma forma mais rápida em direcção à sociedade ideal. Passaremos, então, por ser úteis, ou vocacionados para políticas específicas, ou práticos. Podemos obviamente fazer variar os parâmetros de tempo e espaço que usamos nos nossos exercícios, aplicando o nosso conhecimento aos casos de grupos muito pequenos, ao longo de períodos muito curtos, ou a grupos mais vastos (digamos Estados soberanos) em períodos de tempo médios, como quando nos perguntam, por exemplo, o que é que podemos fazer para «desenvolver a economia nacional».

Há pelo menos um século que cientistas sociais de toda a estirpe se têm vindo a dedicar a este tipo de análises de uma forma ora aberta, ora indirecta. Quando digo indirecta, quero dizer que muitos cientistas sociais não definiriam a sua actividade como estando tão intimamente ligada ao exercício da racionalidade pública. Poderiam defini-la, isso sim, como a busca, em sentido abstracto, de um conhecimento mais perfeito. Mas mesmo quando o fazem, eles sabem que o conhecimento que produzem é utilizado por outros com vista a atingir a sociedade mais perfeita. Além disso, têm também consciência de que as bases económicas da sua investigação científica dependem da sua capacidade de mostrar que o trabalho que desenvolvem é capaz de produzir benefícios sociais, pelo menos a longo prazo.

No entanto, os mesmos pressupostos do Iluminismo podem levar-nos numa direcção muito diferente e até oposta. A suposta racionalidade do mundo social, tal como a suposta racionalidade do mundo físico, implica que se podem formular proposições de tipo normativo para a descrever, e que essas proposições permanecem válidas através do tempo e do espaço. Quer dizer, implica a possibilidade de universais passíveis de serem formulados de uma forma exacta e elegante e conclui que constitui objecto da nossa actividade científica precisamente formular e testar a validade de tais universais. Isto não é, obviamente, mais do que a adaptação da ciência newtoniana ao estudo das realidades sociais. E daí não ter sido por acaso que, já no século XIX, alguns autores utilizaram o rótulo de «física social» para descrever esta actividade.

Esta busca de proposições de tipo normativo é, de facto, totalmente compatível com a investigação prática voltada para políticas específicas e apontada à consecução desse objectivo teleológico que é a sociedade ideal. Não há que nos

sentirmos incomodados por demandarmos esses dois objectivos em simultâneo. No entanto, há um pequeno obstáculo nesta dupla demanda, o qual tem a ver com a mudança social. Se os padrões de interacção humana se regem por leis universais que se mantêm verdadeiras através do tempo e do espaço, então não pode ser verdade que «a mudança é eterna». O que acontece é precisamente o contrário: o que se segue é que «nada muda, nunca» ou, pelo menos, nada de fundamental chega a mudar. E neste ponto, não só não é verdade que as ciências sociais no seu todo sejam o estudo da mudança social, como o que se passa é exactamente o inverso. O estudo da mudança social passa a ser definido simplesmente como o estudo dos desvios relativamente às situações de equilíbrio. Neste caso, mesmo que partamos, como fez Herbert Spencer, da ideia de dar ao estudo da mudança social 50% da nossa atenção — encarando o estudo da dinâmica social como uma derivação do estudo da estática social —, iremos rapidamente enveredar por uma prática em que a mudança social enquanto tópico não será mais do que o apêndice vermiforme das ciências sociais, um resquício antiquado de um pendor mais antigo no sentido da reforma social. Podemos de facto ver como este fenómeno teve efectivamente lugar se olharmos para muitos dos manuais introdutórios utilizados pelos nossos alunos, os quais reservam para último capítulo o tópico da «mudança social», num reconhecimento tardio de que existem alguns problemas menores dentro da descrição estática da estrutura social.

Hoje, a visão iluminista do mundo é alvo de muitos ataques vindos de muitos lados. Com efeito, poucas pessoas admitiriam hoje aceitá-la sem reservas, arriscando-se a parecer demasiado ingénuas se o fizessem. Todavia, essa visão continua profundamente enraizada na prática e na teorização das ciências sociais. E para a erradicar será preciso muito mais do que denúncias bombásticas por parte dos pós-modernistas. Os cientistas sociais não estarão dispostos a aceitar uma reorientação básica da sua visão da mudança social sem antes se convencerem de que, ao fazê-lo, não estarão a perder a *raison d'être* das ciências sociais. Por isso, o que eu gostaria aqui de apresentar era uma fundamentação lógica para as ciências sociais, que possua uma lógica alternativa à lógica fundada na crença no progresso. É minha convicção que já não precisamos de ficar prisioneiros de um *Methodenstreit* entre as formas de conhecimento idiógráficas e nomotéticas. É minha convicção que a suposta

divisão fundamental entre as «duas culturas» — ciência *versus* filosofia e literatura — constitui uma armadilha e uma ilusão, e que como tal tem de ser superada. É minha convicção que nenhuma das afirmações sobre a mudança social — a mudança é eterna; nada muda, nunca — pode ser aceite enquanto formulada nestes termos. É minha convicção, em suma, que precisamos de encontrar uma linguagem outra — e melhor — para descrever a realidade social.

9

Quero começar por abordar o conceito mais tradicional da sociologia, que é o conceito de sociedade. Diz-se que vivemos dentro de sociedades e que delas fazemos parte integrante. É princípio geralmente aceite que existem muitas sociedades, mas (tal como o termo é usado) cada um de nós será membro de apenas uma delas e, quando muito, membro visitante de uma outra. Mas quais são as fronteiras dessas sociedades? Os cientistas sociais têm passado por cima desta questão, muitas vezes de uma maneira forçada e deliberada. Mas tal já não se verifica por parte dos políticos, porque a origem do nosso actual conceito de «sociedade» não é muito antigo. Passou a ser usado nos cinquenta anos que se seguiram à Revolução Francesa, quando no mundo europeu se tornou prática comum afirmar (ou pelo menos tomar como princípio assente) que a vida social do mundo moderno se dividia em três esferas distintas — o Estado, o mercado e a sociedade civil. As fronteiras do Estado eram definidas juridicamente. E de uma forma implícita, nunca explícita, partia-se do pressuposto de que as fronteiras das outras duas esferas partilhavam as do Estado, quanto mais não fosse, pela razão de que era o próprio Estado a afirmar ser isso verdade. A França, a Grã-Bretanha, Portugal, eram, cada um deles, vistos como sendo um Estado nacional, um mercado nacional ou uma economia nacional, bem como uma sociedade nacional. Tratava-se de perspectivas apriorísticas, para as quais raramente se avançava qualquer tipo de prova.

Não obstante estas três criações existirem dentro das mesmas fronteiras, insistia-se na ideia de que eram distintas umas das outras — distintas tanto no sentido de serem autónomas, cada uma alegadamente seguindo o seu próprio conjunto de regras, mas também no sentido de que cada uma delas funcionava de maneiras que entravam em contradição com cada uma das outras entidades. Assim, e por exemplo, o

Estado podia não ser representativo da «sociedade». Era isso que os franceses queriam dizer quando distinguiam *le pays légal* de *le pays réel*. De facto, as ciências sociais foram originariamente construídas em torno desta distinção. A cada uma destas entidades hipotéticas correspondia uma «disciplina». Os economistas estudavam o mercado, os cientistas políticos estudavam o Estado e os sociólogos estudavam a sociedade civil.

Esta partição da realidade social foi, como é óbvio, consequência imediata da filosofia do Iluminismo. Ela encarnava a crença segundo a qual as estruturas sociais humanas tinham «evoluído» e o traço definidor das estruturas sociais mais elevadas, ou seja, das estruturas sociais modernas, é a sua «diferenciação» de acordo com esferas autónomas. Isto, como perfeitamente se reconhece, constitui o dogma da ideologia liberal, ideologia dominante dos dois últimos séculos, que tem servido de geocultura ao moderno sistema-mundo. A prova, já agora, de que o pós-modernismo não é tanto uma ruptura com o modernismo, mas, talvez mais plausivelmente, apenas a última versão do modernismo, reside no facto de os pós-modernos não escaparem a este modelo esquemático. Quando estes invectivam a opressão das estruturas objectivas e pregam as virtudes de ser a «cultura» a corporizar a acção subjectiva, o que fazem, no fundo, não é mais do que invocar o primado da esfera da sociedade civil sobre as do Estado e do mercado. Mas nesse processo eles aceitam a tese de que a diferenciação entre as esferas autónomas é algo real e que constitui um elemento analítico primordial.

Pessoalmente, não creio que estes três palcos de acção sejam, de facto, autónomos e que se rejam por princípios distintos. Muito pelo contrário! Creio que se encontram de tal forma interligados que a acção que decorre em cada um desses palcos é sempre levada a cabo como uma opção cuja determinante é o efeito global, e que tentar segmentar o encadeamento da acção obscurece a análise do mundo real, em vez de a tornar mais clara. Neste sentido, não creio que o mundo moderno seja diferente de períodos anteriores da história do mundo. Dizendo de outra maneira, não creio que a «diferenciação» constitua um traço distintivo da modernidade. Nem creio também, por outro lado, que vivamos no interior de sociedades múltiplas e distintas dentro do mundo moderno, ou que cada Estado contenha uma e só uma «sociedade», ou ainda que cada um de nós seja membro essencialmente de apenas uma «sociedade».

Passo a explicar porquê. Quer-me parecer que as unidades de análise mais adequadas para a realidade social são aquilo a que chamo «sistemas históricos». O que entendo por sistema histórico está implícito no próprio nome. Trata-se de um sistema na medida em que assenta numa divisão do trabalho que é contínua e que lhe permite não só a subsistência, como também a auto-reprodução. As fronteiras do sistema são uma questão empírica que se resolve achando os limites da divisão do trabalho concreta. É certo que todo o sistema social possui necessariamente vários tipos de instituições que efectivamente orientam ou constroem a acção social, de tal modo que os princípios básicos do sistema sejam cumpridos, na medida do possível, e que as pessoas e grupos do sistema social se socializem com comportamentos que sejam consonantes com o sistema, também na medida do possível. Podemos, se quisermos, designar estas várias instituições como sendo económicas, políticas e sócio-culturais, mas tais designações são, de facto, impróprias, dado que todas as instituições actuam de modo tal que são ao mesmo tempo políticas, económicas e sócio-culturais e não poderiam ser eficazes se assim não fosse.

Ao mesmo tempo, porém, cada sistema é necessariamente histórico. Significa isto que o sistema em causa passou a existir num dado momento no tempo, em resultado de processos que é possível analisar; que evoluiu, ao longo do tempo, através de processos que é possível analisar; e que chegou ao fim (ou há-de chegar ao fim) porque (a exemplo de todos os sistemas) chega o momento em que terá esgotado os modos de conter as suas próprias contradições, terminando, por isso mesmo, a sua existência enquanto sistema.

Do exposto imediatamente ressaltará o que isto implica no que diz respeito à mudança social. Enquanto falamos de um sistema, dizemos que «nada muda, nunca». Se as estruturas não permanecem essencialmente as mesmas, em que sentido é que podemos falar de um sistema? Mas na medida em que insistimos que o sistema é histórico, o que estamos a dizer é que «a mudança é eterna». O conceito de história implica um processo diacrónico. É aquilo que Heráclito quis dizer quando afirmou que não podemos mergulhar duas vezes na mesma água. É aquilo que alguns estudiosos das ciências naturais querem hoje dizer quando falam da «seta de tempo». Daí que se conclua que ambas as afirmações sobre a mudança social sejam verdadeiras, dentro do quadro de um dado sistema histórico.

Há vários tipos de sistemas históricos. A economia-mundo capitalista em que presentemente vivemos é um deles. O Império Romano foi outro. As estruturas maias da América Central compreendiam um outro. E tem havido inúmeros sistemas históricos minúsculos. Como decidir quando é que estes sistemas passaram a existir e quando é que deixaram de existir é uma questão empírica difícil e polémica. Do ponto de vista teórico, porém, o problema não existe. Por definição, atribui-se o rótulo de sistema histórico a entidades que têm uma divisão do trabalho com estruturas de produção integradas, um conjunto de princípios e de instituições organizativos e um período de vida definível. A nossa tarefa enquanto cientistas sociais é analisar estes sistemas históricos, ou seja, demonstrar a natureza da sua divisão do trabalho, desvendar os seus princípios organizativos, descobrir o funcionamento das suas instituições e explicar a trajectória histórica do sistema, incluindo a sua génese e o seu termo. Como é óbvio, não compete a cada um de nós fazer tudo. Tal como qualquer outra actividade científica, trata-se de uma tarefa que pode ser dividida e partilhada. Mas a menos que sejamos claros quanto ao quadro da nossa análise (o sistema histórico), o nosso trabalho carecerá de profundidade e proveito. O que acabo de dizer aplica-se a todos os sistemas históricos concretos, e cada um de nós pode dedicar as suas energias à análise de um ou outro sistema histórico concreto. No passado, a maior parte dos autoproclamados sociólogos restringia as suas preocupações a uma análise do sistema-mundo moderno. No entanto, não há qualquer razão intelectual sólida para que assim seja.

As ciências sociais têm, contudo, uma outra tarefa a cumprir. Se existiram múltiplos sistemas históricos na história do mundo, podemos perguntar-nos qual a relação de uns com os outros. Será que se acham ligados ontologicamente? E, se esse é o caso, de que modo? Trata-se de uma questão que Krzysztof Pomian designa por cronosofia. A visão iluminista do mundo deu uma resposta específica a essa questão. Ela viu a inter-relação entre aquilo a que chamo sistemas históricos como sendo sequencial e cumulativa: ao longo do tempo, os vários sistemas que se foram sucedendo tornaram-se cada vez mais complexos e mais racionais, culminando na «modernidade». Será esta a única maneira de descrever a sua relação? Não o creio. De facto, penso que esta é exactamente a maneira errada de descrever tal relação. A questão básica da mudança social repete-se a este nível. Temos que

perguntar se a mudança ou a repetição constituem a norma, não apenas a propósito da vida interna de cada sistema histórico individualmente, mas também a propósito de toda a história da vida humana neste planeta. E também aqui vou defender a ideia de que nenhuma das afirmações — a mudança é eterna; nada muda, nunca — é satisfatória.

Antes, porém de debatermos o conjunto da história da vida humana neste planeta, regressemos à questão da mudança social dentro de um dado sistema histórico. E façamo-lo olhando para o sistema histórico de que fazemos parte e que eu defino como sendo uma economia-mundo capitalista. Há três questões intelectuais distintas que não devem ser aqui confundidas. A primeira é a questão da gênese. Como é que este sistema histórico passou a existir no momento e no lugar em que tal ocorreu e do modo como ocorreu? A segunda é a questão da estrutura sistêmica. Quais são as regras pelas quais este sistema histórico específico — ou, talvez mais genericamente, este tipo de sistema histórico — funciona? Quais são as instituições através das quais essas regras são implementadas? Quem são os actores sociais em conflito? Quais as correntes seculares existentes no sistema? A terceira questão é a da extinção. Quais são as contradições do sistema histórico e a que ponto é que elas se tornam insustentáveis, levando a uma bifurcação do sistema que, por sua vez, acarreta a sua extinção e a emergência de um outro (ou outros) sistema(s) que o vêm substituir? Não são só estas três questões que são distintas, porquanto também as metodologias (isto é, os modos de investigação possível) passíveis de ser utilizadas para lhes dar resposta estão longe de ser as mesmas.

Quero acentuar como é importante que não se confundam estas questões. A maior parte das análises da mudança social centram-se apenas no segundo conjunto de questões, ou seja, no funcionamento do sistema histórico. Frequentemente, os analistas partem de uma teleologia funcionalista. Ou seja, partem do pressuposto de que a gênese do sistema se encontra perfeitamente explicada, a partir do momento em que conseguem demonstrar que o tipo de sistema que descrevem funciona bem, podendo então argumentar que o sistema é «superior», no seu modo de funcionamento, a siste-

mas anteriormente existentes. Neste sentido, a gênese assume um carácter quase inevitável, situada como está na lógica da história e vinculada ao desencadeamento do tipo de sistema concreto. Quanto à extinção, ela é explicada, no caso de sistemas já perecidos, não pelas contradições inerentes ao sistema (pois todo o sistema tem as suas contradições), mas pela alegada inferioridade do seu modo de funcionamento, que terá inevitavelmente dado origem a modos de funcionamento presumivelmente superiores. E note-se que esta questão raramente é colocada relativamente ao actual sistema histórico, tão óbvia nos parece a sua superioridade. Pode observar-se este tipo de raciocínio num infundável número de livros que procuram explicar o aparecimento do mundo ocidental moderno como sendo a ponta final de um processo evolutivo lógico, livros cuja argumentação normalmente implica uma busca, nas profundezas da história, das sementes que conduziram ao presente — ao glorioso presente.

Existe uma maneira alternativa de abordar esta mesma história. Ilustremo-la com uma abordagem do moderno sistema-mundo. Vamos considerar que o período da sua gênese se situa algures próximo do ano de 1450, e que o lugar é a Europa Ocidental. Nesse momento e nessa região deram-se os grandes movimentos mais ou menos simultâneos a que chamamos Renascimento, a revolução de Gutenberg, os Descobrimentos e a Reforma Protestante. Ora, esse momento veio na esteira de um período mais sombrio nessa mesma região, em que ocorreram a Peste Negra, o abandono das aldeias (*Wüstungen*) e a chamada crise do feudalismo (ou crise dos rendimentos senhoriais). Como explicar o fim do sistema feudal e a sua substituição por outro sistema, mais ou menos na mesma zona geográfica?¹

Primeiro, é necessário que expliquemos a razão pela qual o sistema anteriormente existente deixou de conseguir proceder aos ajustamentos necessários para continuar a funcionar de acordo com as suas próprias regras. Creio que, neste caso, isso se explica devido ao colapso simultâneo das três instituições que sustentavam o sistema feudal: o poder senhorial, os Estados e a Igreja. A acentuada quebra demográfica traduziu-se numa redução do número de pessoas a trabalhar na terra, na queda dos rendimentos e das rendas,

¹ A argumentação que se segue constitui um resumo abreviado da explicação que dou com mais pormenor em Wallerstein, 1992.

na contracção do comércio e, em consequência de tudo isto, no declínio ou mesmo no desaparecimento do regime de servidão enquanto instituição. De um modo geral, os agricultores passaram a obter condições económicas bastante mais vantajosas da parte dos grandes proprietários. Em resultado disso, o poder e os rendimentos dos senhores diminuíram de modo significativo. Os Estados, por sua vez, entraram em colapso, quer devido à quebra dos seus próprios rendimentos, quer devido à circunstância de os senhores se voltarem uns contra os outros como forma de salvarem a sua situação pessoal em tempos difíceis (facto que, levando a que a nobreza fosse dizimada, mais a enfraqueceu com relação ao campesinato). Finalmente, a Igreja foi atacada a partir de dentro, quer devido à sua debilitada situação económica, quer porque o colapso dos senhores levou a um declínio generalizado da autoridade.

Quando um sistema histórico se desintegra desta maneira, o que normalmente acontece é que se torna sujeito a uma renovação dos estratos dirigentes, as mais das vezes através de uma conquista levada a cabo a partir do exterior. Tivesse sido esse o destino da Europa Ocidental no século XV e não daríamos à transformação em causa mais relevo do que o que damos à substituição histórica da dinastia Ming, na China, pelos Manchus (o que foi, em essência, exactamente aquilo que acabo de descrever, ou seja, uma renovação do estrato dirigente através de uma conquista efectuada a partir de fora). Não foi, porém, isso o que aconteceu na Europa Ocidental. Em vez disso, e como sabemos, o sistema feudal foi de facto substituído por algo radicalmente diferente: o sistema capitalista.

A primeira coisa que devemos notar é que, longe de ser algo de inevitável, se tratou de um desenvolvimento surpreendente e imprevisível; e o segundo aspecto a notar é que não se tratou de uma solução necessariamente feliz. Em todo o caso, como é que tal ocorreu e porquê? Eu diria que ocorreu, antes de mais, porque a normal renovação exterior dos estratos dirigentes não foi possível, e isso por razões acidentais e pouco usuais. O estrato conquistador mais plausível, constituído pelos Mongóis, tinha acabado de colapsar devido a razões bastante exteriores ao que na altura acontecia na Europa Ocidental, sucedendo também que nenhuma outra força conquistadora se prefigurava, ao tempo, como imediatamente disponível. Os Otomanos surgiram um pouco tarde de mais e, na altura em que tentaram conquistar a Europa, o

novo sistema europeu já possuía força bastante (embora apenas a bastante) para os impedir de avançar para além dos Balcãs.

Mas então, porque é que o capitalismo substituiu o feudalismo? Aqui há que recordar que os estratos empreendedores capitalistas há muito que existiam já na Europa Ocidental, tal como em muitas outras partes do globo; de facto, tais grupos existiam há séculos, se não mesmo há milénios. Contudo, em todos os sistemas históricos anteriores haviam existido forças muito poderosas a limitar-lhes a liberdade de acção, impedindo que as suas motivações se constituíssem como características centrais definidoras do sistema. E isto foi manifestamente verdade com relação à Europa cristã, onde as poderosas instituições da Igreja Católica travaram uma batalha constante contra «a usura». Na Europa cristã, como nas restantes partes do mundo, o capitalismo era um conceito ilegítimo, e os seus praticantes apenas eram tolerados em certas áreas relativamente restritas do universo social. Não foi de um momento para o outro que as forças capitalistas se tornaram mais fortes ou mais legítimas aos olhos da maior parte das pessoas. Em todo o caso, o factor decisivo nunca tinha sido o grau de intensidade das forças capitalistas, mas antes a intensidade da oposição social ao capitalismo. De repente, as instituições que mantinham essa oposição social haviam sofrido um grande enfraquecimento. E a incapacidade de as restabelecer ou de criar estruturas similares, renovando os estratos dirigentes por via da conquista externa, veio trazer uma perspectiva momentânea (e provavelmente sem precedentes) a essas forças capitalistas, as quais rapidamente entraram por essa brecha e se consolidaram. Há que ver que se tratou de uma ocorrência extraordinária, inesperada, e sem dúvida que não determinada (conceito a que voltaremos adiante).

No entanto, o fenómeno deu-se. Em termos de mudança social, tratou-se de um evento único, que obviamente não podemos anotar sob o cabeçalho «nada muda, nunca». A mudança, neste caso, foi fundamental. Em vez de chamar a esta fundamental mudança «o avanço do Ocidente», como normalmente é referido de uma forma interessada, eu designá-lo-ia como sendo «o colapso moral do Ocidente». No entanto, dado que o capitalismo, uma vez que se lhe dá livre curso, é, de facto, um sistema bastante dinâmico, em breve ele assumiu o controlo da situação, acabando por arrastar todo o planeta para a sua órbita. É assim que eu entendo a

gênese do moderno sistema-mundo em que vivemos. Tratou-se de um processo espantosamente aleatório.

E assim chegamos à segunda questão posta por qualquer sistema histórico: quais são as normas do seu funcionamento? Qual é a natureza das suas instituições? Quais são os seus conflitos centrais? Não irei ocupar o nosso tempo tratando aqui desta questão em pormenor, no que concerne ao moderno sistema-mundo². Limitar-me-ei a resumir os aspectos essenciais. O que é que define um sistema, e muito particularmente este sistema, enquanto sistema capitalista? Parece-me que a *differentia specifica* não é a acumulação de capital, mas sim a prioridade conferida à acumulação interminável do capital. Ou seja, trata-se de um sistema cujas instituições estão montadas no sentido de recompensar, a médio prazo, todos os que dão primazia à acumulação de capital e de castigar, também a médio prazo, todos os que tentam implementar outras prioridades. O conjunto de instituições que foram estabelecidas com vista a tornar isto possível, compreendem: a elaboração de cadeias de mercadorias que ligam actividades produtivas geograficamente díspares, funcionando no sentido de otimizar as rácios de lucros no sistema no seu todo; a rede de estruturas estatais modernas ligadas entre si num sistema interestatal; a criação, enquanto unidades básicas de reprodução social, de unidades familiares que formam um rendimento comum a partir de proveniências várias; e, finalmente, uma geocultura integrada que legitima as estruturas e que procura conter o mal-estar das classes exploradas.

Será que podemos falar de mudança social dentro deste sistema? Sim e não. Tal como sucede em qualquer outro sistema, os processos sociais encontram-se em constante flutuação, segundo moldes passíveis de explicação. Em consequência, o sistema tem ritmos cíclicos passíveis de serem observados e medidos. Uma vez que esses ritmos, por definição, implicam sempre duas fases, podemos, em querendo, sugerir que existe uma mudança de cada vez que a curva é dobrada. Mas, na verdade, estamos aqui a tratar de processos que são essencialmente repetitivos nas suas linhas gerais e que, desse modo, definem os contornos do sistema. Por outro lado, a verdade é que nada se repete exactamente. E, mais importante ainda, os mecanismos de «regresso à situação de equilíbrio» implicam mudanças constantes nos

² Fi-lo nos três volumes de *The Modern World-System*, bem como em muitos outros escritos.

parâmetros sistêmicos, que podem ser cartografadas e que, dessa forma, descrevem tendências seculares do sistema, ao longo do tempo. Um exemplo, no âmbito do moderno sistema-mundo, é o processo de proletarização, que ao longo de cinco séculos conheceu uma tendência secular lenta mas sempre de sentido ascendente. Tais tendências proporcionam incrementos quantitativos constantes, que são mensuráveis, mas (e esta é uma velha questão) precisamos ainda de perguntar em que ponto é que esses incrementos quantitativos passam a ser uma mudança de tipo qualitativo. A resposta tem, necessariamente, que ser: nunca, enquanto o sistema continuar a funcionar de acordo com as mesmas regras básicas. Mas é claro que mais cedo ou mais tarde isso deixa de ser verdade e, nesse momento, podemos dizer que essas tendências seculares prepararam a terceira fase, ou seja, a da extinção.

Aquilo a que chamamos tendências seculares são essencialmente vectores que afastam o sistema da sua situação de equilíbrio. Todas as tendências, se quantificadas em termos de percentagens, convergem para uma assíntota. Quando dela se aproximam, deixa de ser possível aumentar a percentagem de uma maneira significativa, pelo que o processo deixa de ser capaz de cumprir a função de restauração dos equilíbrios. À medida que o sistema se afasta cada vez mais da situação de equilíbrio, as flutuações tornam-se cada vez mais descontroladas, até que acaba por se dar uma bifurcação. Reparar-se-á que estou a utilizar aqui o modelo de Prigogine e outros, que vêem nestes processos não-lineares a explicação das transformações radicais não-cumulativas e não-determinadas. O conceito segundo o qual os processos do universo são explicáveis e, em última análise, conformes a uma ordem, sem que com isso sejam determinados, constitui o mais importante contributo para o conhecimento vindo das ciências naturais durante as últimas décadas, e representa uma revisão radical das visões científicas dominantes, anteriormente prevalentes no mundo moderno. Trata-se ainda, permita-se-me dizê-lo, da reafirmação mais optimista da possibilidade de criatividade no universo, incluindo, obviamente, a criatividade humana.

Estou convicto de que estamos neste momento envolvidos num período de transformação do tipo do que tenho vindo a descrever para o nosso sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1995; Hopkins e Wallerstein, 1996). Pode dizer-se que há toda uma série de desenvolvimentos que minaram

as estruturas básicas da economia-mundo capitalista, dando, assim, origem a uma situação de crise. O primeiro foi a desruralização do mundo. Sabemos que esta tem sido tradicionalmente acolhida como um verdadeiro triunfo da modernidade. Já não precisamos de tanta gente para prover à nossa subsistência básica. Podemos ultrapassar aquilo a que Marx desdenhosamente chamou «a idiotia da vida rural», um juízo de valor amplamente partilhado também por muitos não marxistas. No entanto, quando observado do ponto de vista da acumulação interminável do capital, este desenvolvimento significa a exaustão de um poço aparentemente inesgotável de pessoas que periodicamente eram puxadas, em número variável e a níveis remunerativos extremamente baixos, para a esfera de uma produção voltada para o mercado (com o fim de restaurar os níveis de lucro globais, equilibrando a subida de vencimentos dos seus antecessores, cuja acção sindical resultara na subida dos seus níveis salariais históricos). Esta espécie de reservatório profundo e sempre em constante fluxo, formado por operários sujeitos a uma paga marginal, tem sido um elemento crucial dos níveis de lucro, a nível mundial, desde há cinco séculos. Nunca houve, contudo, nenhum grupo de trabalhadores que permanecesse nessa categoria durante muito tempo, pelo que a reserva tinha de ser renovada a espaços regulares. Ora, a desruralização do mundo torna isto praticamente impossível. Eis, pois, um bom exemplo de uma tendência que atinge a assíntota.

A segunda dessas tendências é a escalada dos custos sociais resultantes de se ter deixado as empresas externalizarem os seus custos. A externalização dos custos (ou seja, o fazer a sociedade mundial, no seu todo, pagar de facto uma parte significativa dos custos de produção da empresa), tem sido um elemento de importância primordial na manutenção de níveis de lucro elevados e, portanto, na acumulação interminável do capital. Enquanto os custos cumulativos pareceram baixos, ninguém prestou atenção. Mas, de repente, são demasiado elevados e o resultado é a preocupação mundial com a ecologia. O facto é que se derrubaram demasiadas árvores. Os custos de reparar os danos ecológicos são imensos. Quem os vai pagar? Ainda que os custos da reparação fossem divididos por toda a gente (por mais injusto que isso pareça), o problema ressurgiria imediatamente a menos que os governantes insistissem em que as empresas internalizassem todos os custos. No entanto, se o fizessem, as margens de lucro desceriam drasticamente.

A terceira tendência é consequência da democratização do sistema-mundo, que por sua vez é resultado da geocultura que legitimou esta pressão enquanto elemento essencial de estabilização política. Atingiu-se um ponto em que estas reivindicações populares se tornaram demasiado dispendiosas. O esforço de ir ao encontro daquilo que são as actuais expectativas sociais de uma grande parte da humanidade no sentido de um gasto justo com a educação e com a saúde começa a comer uma grande fatia do total da mais-valia mundial. Esses gastos constituem, de facto, uma forma de salário social, devolvendo às clases produtivas uma porção significativa da mais-valia. Isto tem sido, em grande medida, mediado pelas estruturas estatais sob a forma de programas de bem-estar social. Assistimos hoje a uma guerra política de grande magnitude suscitada pelas proporções que a factura atingiu. Ou se reduz a factura (mas será que isto é compatível com a estabilidade política?), ou mais uma vez se reduzem as margens de lucro, fazendo cortes que não poderão ser pequenos.

Finalmente, há a considerar o colapso da Velha Esquerda, ou daquilo a que chamo os movimentos anti-sistémicos tradicionais. Trata-se, de facto, não de algo de positivo para o sistema capitalista, mas antes do perigo maior que se lhe apresenta. Os movimentos tradicionais funcionavam, *de facto*, como uma garantia do sistema existente, na medida em que asseguravam às classes perigosas do mundo que o futuro lhes pertencia, que um mundo mais igualitário despontava no horizonte (se não para eles, pelo menos para os seus filhos), e por isso estes movimentos legitimavam, não só o optimismo, mas também a paciência. Nos últimos vinte anos, a fé popular nestes movimentos (em todas as suas vertentes) desvaneceu-se, o que significa que a sua capacidade de canalizar a ira se desvaneceu também com eles. Dado que estes movimentos haviam também pregado as virtudes do reforço das estruturas do Estado (de maneira a transformar o sistema), a fé nesses Estados reformistas acabou também por decair de forma radical. E não obstante a sua retórica anti-estatal, isso é a última coisa que os defensores do actual sistema efectivamente desejam. Com efeito, aqueles que acumulam o capital contam com o Estado tanto para garantir os monopólios económicos, como para reprimir as tendências «anarquizantes» das classes perigosas. Hoje em dia assistimos, em todo o mundo, a um declínio do poder das estruturas do Estado, o que se traduz numa crescente insegurança

e no aparecimento de estruturas *ad hoc* de defesa. Do ponto de vista analítico, é essa a via de regresso ao feudalismo.

Neste quadro, que podemos dizer acerca da mudança social? Podemos dizer que estamos novamente perante a extinção de um sistema histórico paralelo à extinção do sistema feudal europeu há 500-600 anos atrás. O que vai acontecer então? A resposta é que não o podemos saber com segurança. Encontramo-nos numa bifurcação sistémica, o que significa que certas acções de pequena dimensão, levadas a cabo aqui e ali por pequenos grupos, podem deslocar os vectores e as formas institucionais em direcções radicalmente diferentes. Será que podemos dizer que, de um ponto de vista estrutural, estamos no meio de uma mudança crucial? Nem isso podemos dizer. Podemos afirmar que é improvável que o sistema histórico actual dure muito mais (talvez 50 anos, no máximo). Mas o que é que o virá substituir? Pode ser uma outra estrutura basicamente semelhante, mas também pode bem ser uma estrutura radicalmente diversa. Pode ser uma estrutura única abrangendo o mesmo espaço geográfico, ou podem ser estruturas múltiplas em diferentes zonas do globo. Enquanto analistas, não podemos ter a certeza até o processo terminar. Enquanto participantes no mundo real, podemos, evidentemente, fazer o que considerarmos avisado no sentido de atingirmos a sociedade ideal.

* * * * *

O que aqui propus é um modelo com o qual podemos proceder à análise de um sistema histórico específico, em termos de mudança social, ilustrando as questões em presença através de uma análise do moderno sistema-mundo. Quando um sistema histórico se encontra na sua fase de génese ou de extinção (sendo que a extinção é sempre a génese de um ou de vários outros sistemas), podemos designá-la por mudança social sempre que a categoria do sistema histórico antes existente seja substituída por uma categoria de sistema histórico diferente. Foi o que aconteceu na Europa Ocidental quando o feudalismo foi substituído pelo capitalismo. Mas já não se tratará de mudança social se a substituição ocorrida for pelo mesmo tipo de sistema histórico. Foi o que sucedeu quando o império-mundo chinês Ming foi substituído pelo império-mundo Manchu. Os dois eram diferentes em muitos aspectos, mas não na sua forma essencial. Neste preciso

momento atravessamos um processo idêntico de transformação sistêmica no moderno sistema-mundo, e não sabemos ainda se isso irá implicar uma mudança social fundamental ou não.

Este modelo alternativo de análise do conceito de mudança social permite-nos ver que, quando analisamos um sistema histórico contínuo e em pleno funcionamento, a linguagem da mudança social pode ser muito enganadora. Os pormenores não param de evoluir, mas as qualidades que definem o sistema permanecem as mesmas. Se nos preocupa a mudança social fundamental, temos que procurar discernir e distinguir as tendências seculares dos ritmos cíclicos e procurar calcular quanto tempo é que as tendências seculares poderão continuar a acumular-se quantitativamente sem pôr em perigo os equilíbrios subjacentes.

Além disso, quando deslocamos a nossa atenção da análise de sistemas históricos particulares para a história colectiva da humanidade sobre a face deste planeta, não há razão nenhuma para *pressupor* uma tendência de tipo linear. A avaliar pelo que conhecemos da história da humanidade até ao presente, quaisquer cálculos feitos nessa base produzem resultados ambíguos, justificando um grande cepticismo acerca de toda e qualquer teoria de progresso. Talvez que, dotados de uma maior profundidade de visão, os cientistas sociais do ano 20.000 d.C. sejam capazes de sustentar que as tendências seculares globais sempre existiram, não obstante todos os ritmos cíclicos que a constante deslocação de um grupo de sistemas históricos para outros grupos parecia desmentir. É possível. Entretanto, afigura-se-me muito mais seguro assumir, como posição intelectual e moral, que o progresso é possível, mas que não é, de forma alguma, inevitável. A minha leitura pessoal dos últimos quinhentos anos leva-me a duvidar que o nosso sistema-mundo moderno seja um exemplo de um progresso moral substancial, e a pensar que se tem tratado, muito mais provavelmente, de um exemplo de regressão moral. E isso não me torna mais intrinsecamente pessimista quanto ao futuro: apenas mais comedido.

Presentemente, defrontamo-nos, tal como nos defrontámos noutros momentos de extinção de sistemas históricos, com escolhas históricas, em que os nossos contributos individuais e colectivos poderão ser efectivamente decisivos quanto ao resultado. Contudo, o momento de escolha que hoje atravessamos é numa coisa diferente de momentos semelhantes vividos no passado. É o primeiro em que todo o

planeta se encontra implicado, uma vez que o sistema histórico em que vivemos é o primeiro que compreende o globo na sua totalidade. As escolhas históricas são escolhas morais, mas elas podem ser tornadas mais claras pelas análises racionais dos cientistas sociais. Aí se define a nossa responsabilidade intelectual e moral. Com moderado optimismo, afirmo que saberemos estar à altura do desafio. ■

Tradução de Ângela Maria Moreira

Referências Bibliográficas

- Hopkins, T. K.; 1996 *From Good Times to Bad? Trajectory of the World-System, 1945-2025*. Zed Press.
- Wallerstein, I. (coord.)
Wallerstein, Immanuel 1990 *O Sistema Mundial Moderno*, Vol.I, trad. de Carlos Leite, Fátima Martins e Joel de Lisboa. Porto: Afrontamento, 1990.
- Wallerstein, Immanuel 1992 «The West, Capitalism, and the Modern World-System», *Review*, 15, 4 (Fall), 561-619.
- 24 Wallerstein, Immanuel 1995 *After Liberalism*. New York: New Press.