

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Sociais

Tempo, códigos barrocos e canonização¹

3

Abordam-se neste artigo as consequências do processo de desestabilização por que está a passar a equação moderna entre raízes e opções. O fim dos códigos dualistas que sustentavam essa equação propicia o emergir de novos códigos de natureza barroca marcados pela intensificação e pela mestiçagem. Depois de

uma caracterização dos dois tipos de mestiçagem — por sobre-exposição e por sub-exposição — que definem esses códigos, analisam-se mais de perto três processos de canonização em curso no presente período de transição: o cânone literário, o património comum da humanidade e o património mundial cultural e natural.

As raízes e as opções constituem duas das referências mais básicas da acção social. As raízes são referências que funcionam através de ligações retrospectivas; as opções são referências que funcionam através de ligações prospectivas. Pode dizer-se que as acções sociais se definem, ora em função de raízes, ora em função de opções. A especificidade da modernidade ocidental reside na equação entre raízes e opções. Esta equação confere ao pensamento moderno um carácter dualista: de um lado, pensamento de raízes, do outro, pensamento de opções. O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá confiança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efémero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes. As duas diferenças fundamentais entre raízes e opções têm a ver com a escala e com o tempo.

**A equação
moderna entre
raízes e opções**

¹ Desejo agradecer a Maria Irene Ramalho pelos valiosos comentários e pela ajuda na revisão do texto. Estou igualmente grato a Immanuel Wallerstein, José Pureza, Barbara Yngvesson e Paulo Peixoto pelos seus comentários e sugestões.

As raízes são entidades de grande escala; as opções são entidades de pequena escala. Devido a esta diferença de escala, as raízes são únicas e as opções são múltiplas.

As raízes e as opções também se distinguem de acordo com o tempo. As sociedades, à semelhança do que acontece com as interações sociais, constroem-se sobre uma multiplicidade de tempos sociais e diferem consoante as combinações e as hierarquias específicas dos tempos sociais que privilegiam. Baseando-me livremente na tipologia dos tempos sociais de Gurvitch (1969: 340), proponho-me chegar a uma compreensão das raízes em termos de uma combinação de a) tempo de longa duração e tempo *au ralenti*; b) tempo cíclico, o tempo que *danse sur place*; c) tempo atrasado (*temps en retard sur lui même*), tempo cujo desdobrar se mantém em espera. As opções, por sua vez, caracterizam-se por uma combinação de a) tempo acelerado (*temps en avance sur lui même*), que é o tempo da contingência e da descontinuidade; b) tempo explosivo, que é um tempo sem passado nem presente mas apenas com futuro. Num eixo contínuo entre tempo glacial e tempo instantâneo, as raízes modernas tendem a agrupar-se em torno do tempo glacial, enquanto as opções modernas tendem a agrupar-se em torno do tempo instantâneo. Se no caso das raízes o tempo tende a ser lento, nas opções ele tende a ser rápido. A dualidade de raízes e opções é uma dualidade fundadora e constituinte, ou seja, não está submetida ao jogo que instaura entre raízes e opções. Por outras palavras, não há a opção de não pensar em termos de raízes e opções.

É à luz desta equação entre raízes e opções que a sociedade moderna vê a sociedade medieval e se distingue dela. A sociedade medieval é vista como uma sociedade em que é total o domínio das raízes, sejam elas a religião, a teologia ou a tradição. A sociedade medieval evolui segundo uma lógica de raízes. Ao contrário, a sociedade moderna vê-se como uma sociedade dinâmica que evolui segundo uma lógica de opções. A equação terá surgido aquando da Reforma Luterana. Com ela, torna-se possível, a partir da mesma raiz — a Bíblia da cristandade ocidental — criar uma opção à Igreja de Roma. Ao tornar-se optativa, a religião perde intensidade, se não mesmo *status*, enquanto raiz. No mesmo processo histórico em que a religião transita do *status* de raiz para o de opção, a ciência transita, inversamente, do *status* de opção para o de raiz. Giambattista Vico, com a sua proposta da «nova ciência» (Vico, 1961), é um marco deci-

sivo nesta transição que se iniciara com Descartes e se consumará no século XIX. A ciência, ao contrário da religião, é uma raiz que nasce no futuro, é uma opção que, ao radicalizar-se, se transforma em raiz e cria a partir daí um campo imenso de possibilidades.

Este jogo de movimento e de posição entre raízes e opções atinge o seu pleno desenvolvimento com o Iluminismo. Num vasto campo cultural, que vai da ciência à política, da religião à arte, as raízes assumem-se claramente como o outro, radicalizado, das opções. Assim, a razão, transformada em raiz última da vida individual e colectiva, não tem outro fundamento senão criar opções. É nisto que ela se distingue, enquanto raiz, das raízes da sociedade do *ancien régime* (a religião e a tradição). É uma opção que, ao radicalizar-se, torna possível um enorme campo de opções. De todo o modo, as acções não são infinitas. Isso é evidente na outra grande raiz do Iluminismo: o contrato social e a vontade geral que o sustenta. O contrato social é metáfora fundadora de uma opção radical — a de deixar o estado de natureza para formar a sociedade civil — a qual se transforma em raiz a partir da qual quase tudo é possível, tudo excepto voltar ao estado de natureza. A contratualização das raízes é irreversível e este é o limite da reversibilidade das opções. É por isso que, em Rousseau, a vontade geral não pode ser posta em causa pelos homens livres que ela cria. Diz ele no *Contrato Social*:

Quem quer que recuse obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo: o que significa apenas que será forçado a ser livre (1989: 27).

A partir de finais do século XIX, o jogo de espelhos entre raízes e opções está consolidado e passa a constituir a *idéologie savante* das ciências sociais. Os dois exemplos mais brilhantes são Marx e Freud. Em Marx, a base é a raiz e a superestrutura são as opções. Em Freud (e também em Jung), o inconsciente é a raiz profunda onde se fundam as opções do ego ou a limitação neurótica delas. Num mundo que há muito perdera o «passado profundo» (a raiz da religião), a ciência passa a ser, tanto na revolução comunista como na revolução da subjectividade, a única raiz capaz de sustentar um novo começo. A partir dela, as boas opções são as opções legitimadas cientificamente. É isso o que implica, para Marx, a distinção entre realidade e ideologia; e, para

Freud, a distinção entre realidade e fantasia. Nesta distinção reside também a possibilidade da teoria crítica moderna. No dizer de Horkheimer (1972: 208), «a razão não pode tornar-se transparente para si própria enquanto os homens continuarem a agir como membros de um organismo desprovido de razão». No nosso século, a sociologia e as ciências sociais aderiram à nova equação raízes/opções, que assim se converteu no grande modelo da inteligibilidade social: estrutura e acção (*agency*) na sociologia e na antropologia; *longue durée* e *événement* na história; *langue* e *parole* na linguística.

No campo político, o Estado-nação e o direito positivo transformam-se nas raízes que dão origem ao vasto leque de opções disponíveis quer no mercado, quer na sociedade civil. Para funcionar como raiz, o direito tem que ser autónomo, o que significa que tem que ser científico: a raiz jurídica como opção radicalizada, consagrada pela codificação e pelo positivismo (Santos, 1995: 55-109). O Estado liberal, por sua vez, constituiu-se como raiz ao imaginar uma nacionalidade e uma cultura nacional homogéneas. O Estado torna-se, então, guardião de uma raiz (etnicidade, língua, cultura) que não existe para além do Estado.

Transições e códigos barrocos

A equação moderna entre raízes e opções está a passar por um processo de desestabilização que se afigura irreversível². Como foi com base nessa equação que aprendemos a pensar a mudança social, vemo-nos remetidos para um tempo em que o presente tende a eternizar-se, devorando tanto o passado como o futuro. Vivemos num tempo de repetição, e a aceleração desta repetição produz simultaneamente uma sensação de vertigem e uma sensação de estagnação. É tão fácil e irrelevante cair na ilusão retrospectiva de projectar o futuro no passado, como cair na ilusão prospectiva de projectar o passado no futuro. O presente eterno faz a equivalência entre as duas ilusões e neutraliza ambas. Com isto, a nossa condição assume uma dimensão kafkiana: o que existe não se explica, nem pelo passado, nem pelo futuro. Existe apenas num mar de indefinição e de contingência.

Não podemos, pelo facto de nos encontrarmos num período de transição, aceitar esta condição como um estado de coi-

² Esta desestabilização apresenta-se sob três formas principais: turbulência das escalas; explosão de raízes e de opções; trivialização da equação entre raízes e opções. A este respeito, veja-se Santos, 1996: 15-21.

sas normal. Ou a enfrentamos como condição perigosamente enganadora, ou a entendemos como uma fronteira, relativamente mal cartografada, de oportunidades e de riscos para os quais não há seguro possível. A estratégia de confrontação e de denúncia assenta na validade contínua do dualismo das escalas (grande/pequena) e do dualismo dos tempos (tempos de raízes / tempos de opções), subjacente à moderna equação das raízes e opções. O colapso destes dualismos abre caminho a novas servidões e compulsões que, por força do hiato de codificação dele resultante, podem facilmente perfilar-se como novas auroras de liberdade. Assim, a explosão de raízes que, intencionalmente ou não, resultaram das políticas identitárias, não se limita a trivializar as próprias raízes, uma vez que traz também consigo o risco de guetoização e de refeudalização — que o mesmo é dizer, a proliferação de diferenças que, por serem incomensuráveis, impossibilitam qualquer tipo de coligação e conduzem, em última análise, à indiferença. A explosão de raízes provoca um desenraizamento que gera escolhas ao mesmo tempo que bloqueia o exercício efectivo dessas mesmas escolhas. Por outro lado, a explosão de opções, longe de acabar com o determinismo das raízes, dá origem a um novo determinismo, talvez ainda mais cruel: a compulsão da escolha, cuja realidade e símbolo maior é o mercado (Wood, 1996: 252).

Será que a nossa condição é então, de facto, uma questão de transição ou fronteira? Presumi-lo pressupõe que os códigos dualistas que sustentavam a moderna equação entre raízes e opções foram finalmente removidos. O presente hiato, que mais se assemelha a um fosso ou uma ausência de codificação, constitui na realidade um campo fértil do qual emergem códigos sintéticos. Em questão estão códigos barrocos em que as escalas e os tempos se misturam e nos quais as opções sub-expostas funcionam como raízes e as opções sobre-expostas funcionam como opções. O que é mais espantoso e original nestes códigos é o facto de, apesar de serem intrinsecamente provisórios e facilmente descartáveis, serem dotados de uma grande consistência enquanto duram. Por isso eles são tão intensamente mobilizadores quanto convincentemente substituíveis. Os hiatos ou fossos que separam os códigos tornam as sequências existentes entre eles inapreensíveis enquanto tais. Assim, as sequências não têm consequências, tal como as consequências não têm uma sequência. A experiência de risco é, assim, muito mais intensa. Uma vez que as causas só são apreensíveis

como consequências, não existe seguro contra este tipo de risco.

Estes códigos barrocos pós-dualistas são formações discursivas que funcionam através da intensificação e da mestiçagem. Existe intensificação sempre que uma dada referência social ou cultural é exposta para além dos seus limites — seja por sobre-exposição ou sub-exposição — a ponto de perder o seu carácter «natural» (como, por exemplo, quando uma raiz se transforma em opção ou vice-versa). Existe mestiçagem sempre que duas ou mais referências sociais ou culturais autónomas se misturam ou interpenetram a tal ponto e de tal modo que as novas referências daí emergentes, por mais autónomas que aparentem ser, patenteiam a sua herança mista (Santos, 1995: 499-506).

Existe mestiçagem de dois tipos: a que resulta da sobre-exposição e a que resulta da sub-exposição. A mestiçagem resultante da sobre-exposição diz respeito a constelações de raízes e de opções que proliferam de uma forma caótica e que mudam de lugar de uma maneira irregular e imprevisível. Este tipo de mestiçagem ocorre em muitas das lutas convencionalmente chamadas novos movimentos sociais: as lutas feministas e ecológicas, as lutas dos povos indígenas, as lutas pelos direitos humanos, etc. A mestiçagem resultante da sub-exposição diz respeito a constelações de raízes e de opções que se concentram em reproduções exemplares e idealmente singulares, onde as opções se intensificam a tal ponto que se transformam em raízes.

A mestiçagem resultante da sobre-exposição é própria dos códigos barrocos, em que as raízes estão sujeitas à lógica das opções. Só há raízes porque há opções. O risco, presença dominante em todos os códigos barrocos, é enfrentado, neste tipo de código, pelo recurso à criatividade da acção e fazendo apelo à autonomia, à auto-reflexividade, à individuação e à extra-institucionalidade. Nos códigos barrocos que actuam por sobre-exposição, a mestiçagem preside aos processos sociais de funcionamento em rede e de dispersão criativa. O exemplo mais consistente de um código barroco sob a forma de sobre-exposição é o conceito de sub-política proposto por Ulrich Beck (1995). Nos antipodas de Foucault, Beck parte da ideia de que as instituições da modernidade industrial criaram sujeitos que já não são capazes de controlar. A ciência e o direito, as duas mega-raízes da modernidade industrial, criaram um hiato tão grande entre o indivíduo e o Estado que as opções políticas geradas pelas

instituições modernas redundaram num imenso vazio. Há, por isso, que reinventar a política em termos de subpolítica, que o mesmo é dizer, passando a politizar aquilo que a modernidade industrial considerou não-político. As lutas feministas e ecológicas são os exemplos privilegiados por Beck para ilustrar os novos códigos sintéticos capazes de ultrapassar dualismos tais como público/privado, especialista/leigo, político/económico, e de modelar a sociedade a partir de baixo e através da alteração reflectida de regras.

O segundo tipo de código barroco é constituído pela mestiçagem resultante da sub-exposição. Neste caso, as opções submetem-se à lógica das raízes, ou seja, só há opções porque há raízes. Aqui o risco é enfrentado, não pelo recurso à criatividade da acção, mas antes pela sustentabilidade da acção, pelo apelo a opções que sejam suficientemente intensas ou partilhadas para permitirem a reprodução continuada de um leque cada vez mais vasto de opções. Este tipo de código barroco preside aos processos de *canonização*. Por processos de «canonização» refiro-me, aqui, a processos de uma particular intensificação de referências, independentemente de aparecerem como ligações retrospectivas ou prospectivas. A intensificação tanto pode ser produzida por uma imitação exacta (ou reprodução), como acontece no caso do cânone musical, como pela dificuldade extrema — se não mesmo pela impossibilidade — de imitar, como é o caso da canonização cristã. Mas, seja qual for o processo, a intensificação confere ao objecto da intensificação uma exemplaridade, uma estranheza, um valor e uma solidez específicos, que o tornam apto a funcionar como condição ou base para múltiplos exercícios de escolha, sejam estes permitidos ou proibidos. Em termos ideais, o processo de intensificação fica consumado quando a escolha do objecto da intensificação prescinde de justificação enquanto escolha para se tornar, ela própria, justificação para outras escolhas. Os códigos barrocos que funcionam através da mestiçagem por sub-exposição e que presidem aos processos de canonização são talvez os mais intrigantes e complexos, exigindo por isso uma reflexão mais pormenorizada.

Entre os muitos processos de canonização em curso neste período de transição, distingo três: o cânone literário, o património comum da humanidade, e o património cultural e natural do mundo.

O cânone literário

10

Entende-se por cânone literário o conjunto de obras literárias que, num determinado momento histórico, os intelectuais e as instituições dominantes ou hegemónicas consideraram ser os mais representativos, os de maior valor e autoridade numa dada cultura oficial. Assim, Harold Bloom (1994) propõe vinte e seis grandes autores (romancistas, poetas, dramaturgos) que institui como sendo o cânone ocidental. O papel que coube à igreja na constituição do cânone bíblico foi idêntico ao desempenhado pela escola e pela universidade no que respeita ao cânone literário e ao cânone artístico em geral (Guillory, 1995: 239). No cânone literário, são os códigos barrocos de mestiçagem por sub-exposição que funcionam: as obras escolhidas para integrar o cânone são aquelas que deixam de estar expostas à lógica das opções e passam a ser a base ou raiz do campo literário. O processo de intensificação que estas obras sofrem dota-as do capital cultural necessário para que possam finalmente patentear a exemplaridade, o carácter único e a inimitabilidade que as distingue.

Enquanto código barroco, o cânone literário é um código sintético e, além disso, também estruturalmente ambivalente, uma vez que, para submeter as opções a uma lógica de raízes — como é próprio da mestiçagem por sub-exposição —, tem de começar por optar entre várias alternativas de modo a negar, num estádio posterior, o estatuto de raiz a todas as alternativas que não tenham sido objecto de escolha. Daí que Bloom afirme, com assinalável ironia: «aqui a escolha de autores não é tão arbitrária como poderia parecer, já que foram seleccionados tanto pela sua sublimidade como pelo seu carácter representativo» (Bloom, 1994: 2-3). E continua, após interrogar-se retoricamente sobre o que faz com que um determinado autor ou obra sejam considerados canónicos: «A resposta [é] a estranheza, uma forma de originalidade que ou não pode ser assimilada ou nos assimila de tal modo que deixamos de a encarar como estranha». O cânone literário é especialmente contestado no mundo anglo-saxónico. As posições extremam-se entre aqueles que defendem o cânone tal como o acham, investindo-o da função de garante da identidade e da estabilidade nacional e cultural, e aqueles que o atacam através precisamente do questionamento da concepção de identidade (elitista e parcial) que ele impõe. O debate sobre o processo de formação e de reprodução do cânone (Kamuf, 1997) é esclarecedor, por si só, da natureza histórica do cânone e da sua volatilidade, bem como das forças e das instituições sociais que,

de uma maneira ou de outra, lhe dão forma. Torna-se igualmente importante reparar na capacidade de resistência do cânone, na facilidade com que cria solidez e se impõe como autoridade, rotina, ou simples inércia. A intensidade do debate, com as suas repercussões institucionais, políticas e mediáticas, facilmente se deixa apropriar pelo processo de intensificação subjacente à mestiçagem por sub-exposição. A própria discussão sobre as opções e as alternativas que elas implicam faz aumentar a submissão das opções à lógica das raízes. Até certo ponto, a canonização alimenta-se da descanonização.

O cânone bíblico, constituído pelos textos que se considera ser, no seu conjunto, a Sagrada Escritura da tradição judaico-cristã, foi formado muito cedo e foi sendo conservado de maneira muito consistente; inclusivamente, os próprios desvios a esse cânone revelaram-se sempre de uma persistência notável. «Dado o carácter da Igreja enquanto instituição à qual ou se pertence ou não se pertence, o processo de selecção canónica neste contexto tem (numa base dogmática) de assumir a forma de um processo de inclusão ou exclusão rigorosamente terminante. Todo o texto potencialmente integrante das Escrituras, a ser incluído ou excluído, deverá sê-lo de uma vez por todas» (Guillory, 1995: 237). No cânone literário, as coisas passam-se de modo diferente, em virtude das diferentes práticas institucionais que distinguem as igrejas das escolas. Mas há diferenças mesmo dentro do campo eclesiástico. Se é certo que o cânone bíblico revela uma grande estabilidade, já o direito canónico, apesar de muito mais estável do que o direito comum dos Estados, sofreu algumas transformações ao longo dos séculos. Tais transformações devem-se, em parte, à heterogeneidade interna dos diferentes elementos normativos que constituem o direito canónico: o direito divino, o direito natural e o direito regulatório em vigor.

Ao contrário do cânone literário, o cânone histórico tem menos a ver com textos e autores do que com acontecimentos e contextos. Embora menos visível, nalguns países, do que o cânone literário, o cânone histórico também existe, consistindo na narrativa fundadora do Estado-nação e dos eventos históricos considerados de importância primacial — os quais são, por esse mesmo motivo, vistos como canónicos. Nas últimas décadas, o cânone histórico de alguns países viu-se exposto ao mesmo tipo de turbulência que vem afectando o cânone literário no mundo cultural anglo-saxó-

nico. Refiram-se apenas, a título de exemplo, as controvérsias geradas pelo revisionismo histórico de François Furet (1978) sobre a Revolução Francesa ou de Renzo de Felice (1977) a propósito do fascismo italiano.

O património comum da humanidade

12

O *património comum da humanidade* é uma doutrina de direito internacional e de relações internacionais. O conceito foi formulado pela primeira vez em 1967 por Arvid Pardo, Embaixador de Malta junto das Nações Unidas, a propósito das negociações conduzidas no âmbito desta organização sobre a regulação internacional dos oceanos e dos fundos marinhos. Foi intuito de Arvid Pardo

proporcionar uma base sólida para uma futura cooperação a nível mundial [...] através da aceitação, por parte da comunidade internacional, de um novo princípio do direito internacional [...] que os fundos oceânicos e o solo e subsolo marinhos sejam dotados do estatuto especial de «património comum da humanidade» e que como tal sejam reservados exclusivamente para fins pacíficos e administrados por uma autoridade internacional para benefício de todos os povos (Pardo, 1969: 225).

Desde então que o conceito de património comum tem vindo a ser aplicado a outras «áreas comuns» tais como a Lua, o espaço exterior e a Antártida. A ideia assemelha-se à ideia do contrato social: construir uma plataforma comum sobre a qual as diferenças e as divisões possam florescer sem que com isso fique comprometida a sustentabilidade da vida social. No entanto, contrariamente ao contrato social, e como é próprio do código barroco, o património comum não é uma escolha definitiva, mas sim um processo de selecção permanente. Seja o que for que passe a constituir património comum, ele é algo que sempre existiu. O momento da nomeação cria a eternidade do nomeado: o nomeado são as entidades naturais pertencentes à humanidade no seu todo. Todos os povos têm, por isso, o direito a ser ouvidos e a intervir na gestão e na distribuição dos seus recursos. O património comum, como refere José Manuel Pureza, implica 1) a não apropriação; 2) a gestão a cargo de todos os povos; 3) a distribuição internacional dos benefícios obtidos com a exploração dos recursos naturais; 4) o uso pacífico, incluindo a liberdade de investigação científica em benefício de todos os povos; 5) a conservação com vista às gerações vindouras (Pureza, 1993).

Apesar de formulado por juristas internacionais, o conceito de património comum transcende a área do direito, uma vez que tanto o seu objecto como o sujeito da regulamentação transcendem o âmbito dos Estados. A humanidade emerge, na verdade, como sujeito do direito internacional, titular de um património próprio e da prerrogativa da gestão dos espaços e recursos incluídos nos bens comuns globais. O património comum é um código barroco que funciona através da mestiçagem por sub-exposição. Os recursos naturais do património comum sofrem um processo de intensificação que os converte na base da possibilidade de sobrevivência da vida na terra. A exemplo do que sucede no caso do cânone literário, as opções intensificam-se a tal ponto que o que quer que venha a ser seleccionado fica isento do jogo das raízes e opções. Enquanto a selecção se mantiver, ela torna-se uma raiz sem opções. A exemplaridade, o carácter único e o valor inestimável dos recursos que constituem o património comum são mantidos através da insistência na ideia de que a vida na terra depende deles para existir.

Tal como o cânone literário, a doutrina do património comum da humanidade tem sido contestada. Contudo, e ao contrário já do cânone literário, a canonização do património comum tem sido atacada por grupos hegemónicos e em especial pelos Estados Unidos da América. Têm sido, por outro lado, os grupos contra-hegemónicos — tais como os movimentos pela paz e pela ecologia, bem como os países do Terceiro Mundo — quem mais se tem empenhado na luta pela canonização dessa doutrina. O património comum da humanidade colide com os interesses de alguns Estados, especialmente daqueles que dispõem de meios tecnológicos e financeiros para a exploração do solo marinho (Kimball, 1983: 16). A Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, assinada em Montego Bay a 10 de Dezembro de 1982, constitui um bom exemplo disso. Não obstante haver sido originariamente subscrita por 159 Estados, levou doze anos até ser ratificada por sessenta Estados, que era o número de ratificações necessário para a tornar efectivamente vigente. A implementação da Convenção teve início em Novembro de 1994. Em virtude da pressão exercida pelos Estados Unidos no sentido de corrigir algumas das suas «imperfeições», ela irá ser posta em prática com um acordo anexo que acaba por neutralizar os seus aspectos mais inovadores. Uma das características mais reveladoras do património comum da humanidade é o seu — bem barroco —

carácter aberto, isto é, a capacidade de alargar o processo de intensificação a outras áreas ou recursos, convertendo-os assim em novas raízes de vida na Terra.

A canonização do património comum foi alargada ao espaço, por exemplo, com o Tratado sobre a Lua de 1979, o qual passou a fazer parte do direito internacional em 1984. O artigo XI do Tratado estipula que a Lua e os seus recursos naturais são património comum da humanidade. O artigo VI estipula que «a exploração da Lua é algo que diz respeito a toda a humanidade e deve ser levada a cabo em benefício e no interesse de todos os países, independentemente do seu grau de desenvolvimento económico e científico». Tal como aconteceu com a Convenção do Direito do Mar, o Tratado sobre a Lua foi firmado por sobre um cenário de lutas anticanonizadoras travadas pelas potências hegemónicas. Os Estados Unidos, a antiga União Soviética, a China, o Japão e o Reino Unido não se contam entre os seus signatários, pelo que não estão juridicamente vinculados pelo tratado. No caso do cânone histórico e do cânone literário, normalmente já perfeitamente instalados, as lutas visam historicizá-los, relativá-los e descanonizá-los. No caso do património comum, o objecto de contestação é o processo de canonização em si mesmo. Os códigos barrocos existem, muitas vezes, como que em antecipação da realidade a que aspiram.

Património Mundial Cultural e Natural

O terceiro processo de canonização a que quero aqui aludir é o do Património Mundial Cultural e Natural. Segundo o estabelecido pela Convenção da UNESCO sobre a Protecção do Património Mundial Cultural e Natural, de 1972 (ratificada por 152 países em Dezembro de 1997), todos os monumentos, conjuntos arquitectónicos, sítios e formações naturais que preencham determinados critérios e testes de autenticidade serão considerados como sendo de «valor universal excepcional» e, conseqüentemente, integrados na Lista do Património Mundial. Esse valor pode ser estabelecido a partir de uma grande diversidade de perspectivas, desde a história à arte, passando pela ciência, pela estética, pela antropologia, pela conservação ou pela beleza natural. Tal como nos outros processos de canonização, o património mundial cultural e natural funciona através de uma intensificação excepcional dos objectos seleccionados, conferindo-lhes uma tal aura de exemplaridade, singularidade e insubstituibilidade que estes adquirem o estatuto verdadeiramente fundamental de

qualidade de vida na terra. Por esse motivo, e nos termos da própria Convenção, a sua deterioração ou desaparecimento constituiriam um «empobrecimento danoso do património de todas as nações do mundo». Este processo de intensificação transpõe de forma muito nítida dos critérios definidos e aplicados pelo Comité do Património Mundial³:

- i. representar uma obra-de-arte do génio criador humano; ou
- ii. dar testemunho de um significativo intercâmbio de valores humanos ao longo de um certo período ou numa área cultural determinada, no que se refere ao desenvolvimento da arquitectura, da tecnologia das artes monumentais, do planeamento urbano, ou da arquitectura paisagística; ou
- iii. dar um testemunho ímpar, ou pelo menos excepcional, de uma tradição cultural ou de uma civilização viva ou já desaparecida; ou
- iv. proporcionar um exemplo saliente de um tipo de construção ou de conjunto arquitectónico ou tecnológico ou de paisagem que ilustre um (ou mais) período(s) significativo(s) da história humana; ou
- v. proporcionar um exemplo saliente de um povoamento humano ou de uma ocupação da terra de tipo tradicional e representativo de uma cultura (ou culturas), principalmente se se tornou vulnerável pelo efeito de mutações irreversíveis; ou
- vi. estar directa ou materialmente associado a acontecimentos ou a tradições vivas, a ideias, crenças ou obras de arte e literárias de significado universal excepcional (sendo que o Comité considera que este critério apenas deverá justificar a inclusão na Lista em circunstâncias excepcionais ou sempre que aplicado em conjunto com outros critérios culturais ou naturais).

No que diz respeito ao património natural, os sítios ou formações naturais (sejam eles físicos, biológicos, geológicos ou fisiológicos) deverão

³ Estes dados podem ser consultados na «Web». Ver UNESCO, World Heritage Committee, no endereço <<http://www.unesco.org:80/whc/criteria.htm>>.

- i. ser exemplos eminentemente representativos das grandes etapas da história da Terra, incluindo a presença de vida, processos geológicos ocorridos no desenvolvimento das formas terrestres, ou elementos geomórficos ou fisiográficos importantes; ou
- ii. ser exemplos eminentemente representativos de processos ecológicos ou biológicos ocorridos durante a evolução e desenvolvimento dos eco-sistemas e das comunidades de plantas e animais terrestres, aquáticos, costeiros e marinhos; ou
- iii. conter fenómenos naturais ou áreas de uma beleza natural e de uma importância estética excepcional; ou
- iv. conter os habitats naturais mais representativos e importantes para a conservação *in situ* da diversidade biológica, incluindo aqueles em que sobrevivam espécies ameaçadas de valor universal excepcional do ponto de vista da ciência ou da conservação.

Em Dezembro de 1997, 134 cidades de 58 países tinham sido declaradas património mundial. Desde 1993 que estas fazem parte da Organização das Cidades Património Mundial, cujo principal objectivo é fomentar a cooperação, a solidariedade e o apoio mútuo entre as cidades para que possam conservar «a posição privilegiada» em que foram investidas⁴. Em Dezembro de 1997, da Lista do Património Mundial constavam 552 itens de 112 países, dos quais 418 eram culturais, 114 naturais e 20 mistos.

Enquanto processo de canonização, o Património Cultural e Natural Mundial apresenta algumas semelhanças com o património comum da humanidade. Em ambos os casos, o objectivo consiste em definir sistemas de protecção e estatutos jurídicos especiais para recursos considerados de importância excepcional para a sustentabilidade e para a qualidade da vida na terra. No entanto, ao contrário do verificado com a canonização do património comum da humanidade (ou das próprias obras literárias), a canonização do património cultural e natural mundial tem sido relativamente pouco contes-

⁴ Ver os estatutos da Organização das Cidades Património Mundial, adoptados em Fez a 8 de Setembro de 1993. Outras instituições relacionadas com o património mundial são o Centro Internacional para o Estudo da Preservação e Restauro das Propriedades Culturais (ICCROM), o Conselho Internacional para os Monumentos e Lugares, e a União Internacional para a Conservação da Natureza.

tada. Desde 1978 que o Comité do Património Mundial tem vindo paulatinamente a incluir novos sítios na Lista, ao ritmo de aproximadamente 35 novos sítios por ano só na década de 90.

Ao contrário do cânone literário, o património cultural e natural mundial é um jogo de soma positiva. A inclusão de um dado sítio no cânone cultural ou natural não implica directamente a exclusão de um sítio alternativo, principalmente se os sítios ficam em países diferentes. Por outro lado, enquanto o código literário se alimenta, até certo ponto, das forças que o contestam, no património cultural e natural os limites da canonização residem nas forças que o promovem: uma canonização virtualmente infinita de sítios poderia ter o efeito perverso de descanonizar (isto é, trivializar) sítios já constantes da lista. Os códigos barrocos que funcionam por sub-exposição dependem da produção de escassez: a intensificação exige rarefacção. Ao invés do património comum da humanidade, o Património Natural e Cultural não questiona a posse pública ou privada da formação ou sítio canonizado. A Convenção de 1972 afirma que o reconhecimento do valor universal de um determinado sítio é a demonstração mesma da «importância de que se reveste, para todos os povos do mundo, a salvaguarda dessa propriedade única e insubstituível, independentemente do povo a que possa pertencer».

17

Na secção anterior, debrucei-me sobre dois tipos de códigos barrocos: os que funcionam através de uma mestiçagem por sobre-exposição e que presidem aos processos de dispersão criativa e de difusão em rede; e os códigos que funcionam através de uma mestiçagem por sub-exposição e que presidem aos processos de canonização. Ambos os tipos são sintéticos nas respectivas aspirações. As diferentes espécies de mestiçagem que eles produzem entre raízes e opções são bem a prova de que o dualismo das raízes e opções se encontra ainda presente neles, ainda que apenas como ruína, como uma memória ou um desconforto. Trata-se, portanto, de códigos ambivalentes, de uma ambivalência que se reflecte nos tempos sociais que eles privilegiam. E estes tempos são, eles próprios, ambivalentes, irregulares, arritmicos.

Nos códigos barrocos de hoje, parecem existir três temporalidades distintas (Gurvitch, 1969: 341-43). Antes de mais, existe o tempo *trompe-l'oeil* que, embora à primeira vista pareça de longa duração, esconde uma capacidade enorme

Os tempos dos códigos barrocos

de irrupção, de dar origem a novas emergências e a crises abruptas e inesperadas. Em segundo lugar, existe o tempo do compasso irregular entre o emergir e o desaparecer de ritmos, um tempo de duração e de intervalos enigmáticos entre séries de duração. Este é o tempo da incerteza, da contingência e da descontinuidade. Por fim, existe o tempo que alterna entre o atraso e o avanço, um tempo de descontinuidades entre anacronismos e antecipações, um tempo de luta entre passado e futuro, pela conquista de espaço no presente. Nesta temporalidade o tempo é, assim, evanescente.

Cada um destes tempos ocorre nos dois tipos de códigos barrocos, se bem que em diferentes combinações. Cada um destes tempos encerra uma ambivalência específica resultante do facto de aliar, numa síntese falhada, os elementos de um determinado dualismo. Tal dualismo pode verificar-se entre duração e explosão, entre a irregularidade da emergência ou a irregularidade do desaparecimento do ritmo, entre antecipação e anacronismo. O modo como esta ambivalência se apresenta pode variar de acordo com o ritmo — mais lento ou mais rápido — que dá forma às mudanças ou às oscilações. Os andamentos *largo*, *lento*, *adagio*, *andante* e *moderato* tendem a ser predominantes nos códigos barrocos de sub-exposição e nos respectivos processos de canonização. Nos códigos barrocos de sobre-exposição e nos respectivos processos de dispersão criativa e de difusão em rede predominam os andamentos *allegro*, *presto* e *prestissimo*.

Conclusão

A equação entre raízes e opções é de uma importância crucial para se compreender os processos de identidade e de transformação social na modernidade ocidental. No presente ensaio, após ter analisado a equação, procurei identificar os factores que recentemente têm contribuído para a desestruturar. Esta desestruturação é de tal modo acentuada que a equação pode estar mergulhada numa crise terminal. E sendo assim, encontramos-nos no alvorecer de uma era pós-equação. Neste período é possível detectar dois processos paralelos. Por um lado, fenómenos sócio-culturais até agora considerados ligações prospectivas opcionais encontram-se tão sub-expostos que se tornam raízes; por outro lado, fenómenos até agora considerados ligações retrospectivas fundadoras estão tão sobre-expostos que se tornam opcionais. Tanto os processos de sub-exposição como os de sobre-exposição implicam a mistura, a interpenetração, a fertiliza-

ção mútua e o minar recíproco de referências até aqui consideradas como sendo inequivocamente raízes ou inequivocamente opções. É esta mestiçagem de referências que se traduz naquilo que tenho vindo a designar por códigos barrocos: formações discursivas e formulações de identidade e de mudança sócio-cultural em que o dualismo raízes/opções se encontra presente apenas como ruína ou memória. Estes códigos aspiram à síntese sem a conseguirem alcançar: são ambivalentes, complexos, relativamente caóticos e passíveis de contestação. E, tal como a velha equação entre raízes e opções, vão evoluindo em vários tipos de constelações sócio-temporais.

Devido ao seu carácter misto, à sua adaptabilidade voraz e à irregularidade das suas durações e ritmos, os códigos barrocos dão-se bem com a globalização, seja ela hegemónica ou contra-hegemónica. Eles proporcionam uma base comum de ambiguidade, uma base comum de incoerência circunscrita e de contradição intrínseca, onde os interesses em conflito e os grupos sociais podem usar em proveito próprio o relativo esbatimento da distinção entre transgressão e conformidade, entre a alteração das regras e a sua aplicação prática. A direcção da globalização é ditada pela força relativa dos diferentes interesses em presença. Os resultados, no entanto, são indetermináveis e sempre reversíveis. ■

Tradução de Ângela Maria Moreira

Referências Bibliográficas

- 20 Beck, Ulrich 1995 «The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization», in U. Beck, A. Giddens e S. Lash, *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press, 1-55.
- Bloom, Harold 1994 *The Western Canon*. New York: Harcourt.
- De Felice, Renzo 1977 *Interpretations of Fascism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Furet, François 1978 *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard.
- Guillory, John 1995 «Canon», in Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin (orgs.), *Critical Terms for Literary Study*. Chicago: University of Chicago Press, 233-49.
- Gurvitch, Georges 1969 *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. II. Paris: PUF.
- Horkheimer, Max 1972 *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder and Herder.
- Kamuf, Peggy 1997 *The Division of Literature, or The University in Deconstruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kimball, Lee 1983 'The Law of the Sea — On the shoals', *Environment* 25 (9), 14-20, 41-44.
- Pardo, Arvid 1968 'Whose is the Bed of the Sea?', *American Society, International Law Proceedings* 62, 216-19.
- Pureza, José Manuel 1993 'Globalização e Direito Internacional: da boa vizinhança ao patrimônio cultural da humanidade', *Revista Crítica de Ciências Sociais* 36, 9-26.
- Rousseau, Jean Jacques 1989 *O contrato social*. Europa-América: Mem Martins
- Santos, Boaventura 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- de Sousa Santos, Boaventura 1996 «A queda do Angelus Novus: Para além da equação moderna entre raízes e opções», *Revista Crítica de Ciências Sociais* 45, 5-34.
- Vico, Giambattista 1961 *The New Science*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Wood, Ellen Meiksins 1996 *Democracy Against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yngvesson, Barbara 1996 'Negotiating Motherhood: Identity and Difference in Open Adoptions', *Law and Society Review* 34, 31-80.