

## Redes informáticas — espaços, tempos, hegemonias\*\*

O aparecimento das redes informáticas como meio disponível à comunicação acabou por constituir uma alteração significativa às nossas práticas comunicacionais. Todas as práticas comunicacionais presumem o situacionamento dentro de coordenadas espaciais e temporais. A questão, portanto, levanta-se: em que medida é que as redes informáticas presumem novas coordenadas para o espaço e para o tempo? De uma perspectiva antropológica, porventura, o aspecto mais saliente desta questão é que os espaços e os tempos são sócio-culturalmente construídos. Só aparentemente é que é contraditório dizer que a comunicação presume a existência de espaços e tempos, que são, por sua vez, construídos no decorrer dessa própria comunicação.

Se abdicarmos de uma visão modernista da «cultura» e da «sociedade» como entidades distintas das próprias práticas comunicacionais dos agentes (v. Pina Cabral, 1996) e optarmos por uma visão processualista mais consentânea com o *zeigeist* da nossa época, então podemos ver que o factor social — o factor da acção — se encontra num pólo do mesmo eixo em que, no outro pólo, se situa o factor cultural — o factor da comunicação. Um pólo não existe sem o outro. Da mesma forma, o espaço e o tempo, inter-relacionando-se criativamente, não podem ser concebidos separadamente. Eles constituem um outro eixo que se cruza geneticamente com o sócio-cultural.

Ora, a vivência sócio-cultural não existe sem *actuantes*<sup>1</sup>. Todo o espaço, portanto, tem de ser visto como um espaço em que se movem actuantes; todo

---

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

\*\* Este curto ensaio foi redigido com a finalidade de ser apresentado na mesa-redonda intitulada «Novas coordenadas para o espaço e para o tempo?», conferências da Arrábida, Outubro de 1995.

<sup>1</sup> Note-se que fujo aqui à prática modernista corrente de falar de «agentes», por forma a evitar limitar-me a seres humanos e, mais ainda, a seres humanos concebidos como células individuais.

o tempo, como um tempo em que se movem actuanes. Finalmente, onde há comunicação entre actuanes há poder — há autoridade, há dominação. Todo o espaço é um espaço de poder; todo o tempo é um tempo de poder. Qual a instância que decide a acção? Qual a instância que decide a definição? Que género de relações e identidades é que se criam, se reproduzem e se negam com o surgimento destes novos processos comunicacionais? Quem comunica com quem, como e com que poder?

Postas desta forma genérica, estas questões podem parecer excessivamente vastas para uma discussão sobre redes informáticas e a sua relevância para a sociedade actual. Contudo, creio que alguma consideração analítica da questão poderá revelar-se útil.

Como notava Hermínio Martins no seu já clássico ensaio sobre o tempo, as ciências sociais do nosso século têm sido marcadas por aquilo a que chama um «cesurismo», isto é, teorias e conceitos que «enfatizam a descontinuidade na mudança como o ‘momento’ privilegiado da nossa experiência e da nossa cognição reflectiva sobre ela». (1974, 280). Há uma tendência para criar cesuras na história, que funcionam como tampões lógicos e estruturais e que normalmente escondem pressupostos utópicos nem sempre claramente formulados. Assim, *moderno/pré-moderno, capitalista/pré-capitalista, colonial/pré-colonial, simples/complexo, civilizado/primitivo*, acabam por instituir-se como formas de esconder continuidade e, ao mesmo tempo, como formas de impor ao devir das sociedades humanas uma lógica moral subjacente — geralmente chamada «progresso» ou «desenvolvimento».

Contra estes dispositivos retóricos tem vindo a levantar-se repetidamente a antropologia sócio-cultural, mostrando que as sociedades humanas são todas complexas e partilham todas fundos comuns que tornam tais simplificações históricas prejudiciais à compreensão de cada uma delas. Eu próprio, no caso da cultura popular portuguesa, já pude identificar os perigos de tal tipo de cesurismos (Pina Cabral, 1992). Recentemente, lidando com a questão que aqui nos ocupa, também Marilyn Strathern teve ocasião de voltar a lembrar que «uma das principais razões que podem levar a antropologia a interessar-se pelo que os euro-americanos vêem como ciência e tecnologia é o questionar da retórica etnocêntrica que celebra a junção da vida (o corpo) com a tecnologia (a máquina), como se a humanidade viesse assim a ser transcendida». E continua, dizendo que não devemos «voltar outra vez ao jogo intelectual do-simples-ao-complexo. A vida social [...] só se move do complexo para o complexo» (in Escobar, 1994, 226).

Ao veicular este argumento não pretendo, pessimisticamente, reduzir a diferença à insignificância, repetindo, nihilisticamente, que «não há nada de novo debaixo do Sol». Pelo contrário, a minha intenção é permitir uma avaliação mais crítica de algo que surgiu no meu dia a dia enquanto cientista social como uma inovação tremenda, que veio silenciosamente alterar as

formas como eu e os meus colegas, há quinze anos, praticávamos o nosso *métier*.

Hoje, porém, essa visão crítica parece-me altamente necessária. Levados pelo optimismo típico dos novos-ricos, estamos prontos a considerar novos mundos, novos horizontes, novas utopias, esquecendo-nos tantas vezes de que do outro lado da novidade há a continuidade. Pior ainda, esquecendo-nos de que por detrás desses argumentos utópicos estão sempre presentes interesses hegemónicos, que podem não ser os «nossos» interesses.

É com algum desconforto que também eu ouço o entusiasmo na voz dos que, como o antropólogo estado-unidense Arturo Escobar, afirmam que «cada vez mais vivemos e fabricamo-nos a nós próprios no interior de ambientes tecnobioculturais estruturados por formas novas de ciência e tecnologia» (1994, 214). A uma primeira olhada esta afirmação é inegável. Nem é necessário olhar à nossa volta, basta considerar os nossos pulsos, os nossos bolsos, os nossos olhos, ou mesmo o nosso sangue, no qual correm substâncias químicas complexíssimas que têm efeitos radicais sobre o nosso conforto corporal.

Por trás desta afirmação, porém, está implícito um argumento de poder. Pressupõe-se não só que quem domina essas técnicas dominará os homens que delas estarão dependentes; mas pressupõe-se também que não há alternativa ao recurso a essas técnicas, é tudo uma questão de tempo, todos chegarão lá; e, finalmente, esquece-se que essa ciência, essa tecnologia, não são complexos uniformes, integráveis e prontamente apropriáveis, mas sim fenómenos complexos, multifacetados e multiformes. É, aliás, explicitamente assim que a questão é apercebida pelos governos que gerem essa tecnologia. Num artigo distribuído em 1995 na Internet, o antropólogo Brian Schwimmer explicava claramente que «o apoio do governo dos Estados Unidos à Internet é parte fundamental de uma estratégia intencional de recuperar a preeminência internacional técnica e económica e resultou numa dominação definitiva do sistema global que veio a surgir nas margens do núcleo americano».

É-nos afirmado repetidamente que vivemos dentro de «uma nova ordem global», como se a uniformidade fosse atingível. Na televisão, a Marconi mostra-nos, por meio de imagens simpáticas, como o paizinho, no seu hotel de cinco estrelas em Singapura, conta pelo telefone portátil histórias-de-deitar à sua loura criancinha num apartamento chique de uma Lisboa que mais parece Manhattan. Nas linhas de telefone reais da Marconi, porém, a maior parte das chamadas são de um qualquer emigrante, no seu miserável apartamento dos subúrbios de Paris, que telefona à irmã, num triste subúrbio da Grande Lisboa, para combinar os pormenores da operação da mãe em Trás-os-Montes. Telefonam porque não sabem ler. Nenhum deles, portanto, poderá vir a beneficiar da Internet, desse bravo novo mundo da cibernética

que, afinal, nos mudou a todos. Mas mudou os 40 e tal por cento de portugueses que não conseguem ler mais do que três linhas de jornal de formas diferentes das dos americanos brancos urbanos altamente escolarizados.

Por trás do discurso do «global» escondem-se os mesmos pressupostos que, há século e meio, se escondiam por detrás do discurso do «nacional» — também esse muito semelhante no seu utopismo e no seu recurso à técnica e à ciência como instrumentos de uniformização e de construção de poder. Antes eram os caminhos de ferro, os relógios, as máquinas a vapor; hoje falamos de redes de comunicação, de cibernética, de *robots*. Quando falamos de novas coordenadas globais para o espaço e para o tempo não podemos fazer o mesmo erro que fizemos quando analisámos o impacto que o tempo nacional e o espaço nacional iriam ter sobre as populações locais.

Não é esta a ocasião para fazer um levantamento dessa história. No epílogo a *Filhos de Adão, Filhas de Eva* (Pina Cabral, 1989), uma monografia etnográfica sobre duas freguesias do concelho de Ponte da Barca, no Alto Minho, já tive ocasião de desenvolver o tema. Basta aqui referir que a construção de estradas, a construção de cemitérios, a adopção do tempo nacional, não foram fenómenos pacíficos na sociedade portuguesa do século passado. Envolveram conflitos que deixaram memórias ainda hoje vivas sobre as populações. Por exemplo, a freguesia do Bico, em Paredes de Coura, preserva orgulhosamente uma tradição de independência que é simbolizada pela utilização do tempo solar para determinar o tempo da missa e de outras actividades comunais. Segundo algumas pessoas, esta recusa deliberada de submissão ao tempo nacional teve a sua origem numa disputa ocorrida na segunda metade do século XIX, localmente conhecida como a «guerra do Bico». A guarnição da cidade e o povo da freguesia quase chegaram a vias de facto por causa do enterro de um vizinho que, depois de ter sido enterrado no adro por ordem do administrador do concelho, foi desenterrado e sepultado pelos paroquianos no interior da igreja. A recusa da adopção do tempo nacional é, até hoje, considerada sinal dessa vitória do povo sobre a guarnição militar de Paredes de Coura.

Para os burgueses portugueses que então tentavam espalhar a sua nova ordem às populações rurais, esta recusa surgia como atávica, incompreensível, quase animalesca. Nos nossos dias, fenómenos como o fundamentalismo islâmico surgem, da mesma forma, como incompreensíveis, retrógrados, atavísticos e destrutivos. Os Parisienses, que têm sofrido o impacto de um terrorismo para eles totalmente imponderável e inesperado, ou os Americanos, boquiabertos perante o apelo às massas de homens aparentemente irrelevantes como o ministro Farraçan, deveriam talvez considerar a história ainda recente da rejeição das populações locais europeias à imposição da ordem burguesa do Estado-nação.

A dominação violenta, por muito efectiva que seja no curto prazo, acaba a médio prazo por se tornar ineficiente. Foi isso, por exemplo, que os sul-africanos brancos descobriram. Como dizia Gramsci, «a supremacia de um grupo social manifesta-se de duas formas: como ‘dominação’ e como ‘leadership intelectual e moral’» (1981, 197). A construção de sistemas de poder instituído estáveis depende da imposição de hegemonias.

Quando tentamos compreender a relação entre as pessoas (enquanto produtos sócio-culturais) e a hegemonia, percebemos que ela tem dois aspectos. Por um lado, tanto as pessoas como os níveis suprapessoais de identidade social são sócio-culturalmente construídos, pelo que estão sujeitos a dominação simbólica. Por outro lado, porém, são também agentes de criação cultural. Assim, nenhuma legitimidade está à margem do processo constante do seu próprio questionamento. A hegemonia é uma forma de dominação em que o dominado participa na sua própria dominação, adoptando os termos que lhe são impostos; portanto, e contrariamente à violência, ela depende da colaboração do dominado. Mais uma vez Gramsci: «Sem dúvida que o facto da hegemonia presume que se tomem em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida e que se forme um certo equilíbrio de compromisso — por outras palavras, o grupo dominante deverá fazer sacrifícios de um tipo económico» (*ibid.*).

Ora, muito do que se escreve sobre os novos meios de comunicação enferma de uma incompreensão da natureza destes processos. Recentemente, avaliando a utilização que os antropólogos têm feito da Internet, Brian Schwimmer queixava-se do baixíssimo nível intelectual da discussão que ocorreu na Internet sobre se um grupo de pessoas que interagem unicamente através da Internet constitui ou não uma «comunidade». Os participantes, diz ele, «parecem ser inocentemente desconhecedores da extensa literatura sobre a definição do conceito de comunidade que foi tão importante nos anos 50 e 60».

Tivessem os autores posto de lado o seu entusiasmo quase infantil e recorrido a alguma ponderação sobre a questão, teriam concluído que não é possível considerar a questão da «comunidade» sem considerar quais são os agentes que nela participam. Na verdade, uma «comunidade» não é um qualquer agrupamento populacional, mas é sim um que é integrado pela partilha de representações colectivas efectuada no interior de uma vivência de contacto interpessoal. Não pode haver comunidade sem pessoas e, pelo contrário, sendo a comunidade formada pelas pessoas, as pessoas são também formadas pela comunidade (v. Calhoun, 1980).

Assim, se nos considerarmos enquanto pessoas, vemos que a nossa formação depende de toda uma série de factores e de processos que ocorrem muito para além da nossa comunicação através de meios informáticos. Eu posso encontrar uma linguagem comum para falar com um colega através da

Internet, mas esse colega continua a ser um hindu de casta alta (ou baixa, como se queira) enquanto eu hei-de sempre ser um portuense de origem familiar protestante. Partilhamos algo na nossa visão do mundo, somos ambos parte do tecido de comunicação global, mas, nas nossas próprias pessoas, somos muitíssimo diferentes e não vamos deixar de o ser. Aliás, a adaptação a essa cultura global é até altamente diferenciada.

Permitam-me que lhes relate uma situação que ocorreu comigo e que me parece útil para exemplificar o que estou a sugerir. Foi numa viagem de Nanquim para Hong-Kong, há quatro ou cinco anos. Como é característico da companhia aérea nacional chinesa, o voo atrasou-se para cima de quatro horas. Na gare do aeroporto estávamos todos numa sala excessivamente pequena, da qual não nos era permitido sair e onde nos era servida uma comida intragável. De cada lado de mim estavam sentados dois homens de negócios. À minha direita encontrava-se um indiano gordo, vestido com um fato castanho e com um grande anel de ouro no dedo, falador e expansivo, constantemente a levantar-se e a sentar-se. À minha esquerda estava um homem de negócios americano, com ar de homem culto, vestido com um impecável fato cinzento, que tinha um ar reticente e distante. Este último não pronunciou uma única palavra durante as quatro horas que ali estivemos nem se levantou sequer da sua cadeira. Não era um americano qualquer, porém. Era um judeu americano ortodoxo. Trazia um chapéu de feltro escuro, que pousou sobre os joelhos, mostrando que trazia também um solidéu negro. Mal se sentou, retirou de dentro de uma mala de rodas que trazia consigo uma cópia em hebraico da *Torah* e passou as quatro horas a lê-la para si mesmo, movendo-se ritmicamente para a frente e para trás. Enquanto eu e o indiano, falando animadamente entre nós, comíamos o que nos ia sendo dado, o americano foi recusando com um gesto de cabeça, até que a certa altura, em total desespero, pediu um copo de água quente, onde deitou uma sopa de saco que tirou do bolso. Bebeu-a sem interromper a leitura. Entretanto, o indiano explicava-me que sabia falar dez línguas, entre elas uns rudimentos de português. Era negociante de carpetes e vivia entre a Índia e Londres.

O que fez com que esta situação ficasse retida na minha memória foi a forma diferenciada como aqueles dois homens se integravam na situação. O indiano integrou-se com aparente total familiaridade. Comia a comida que os chineses lhe davam, prestava-se a falar com um português como eu e, não fosse o desconforto da situação, ter-me-ia talvez até vendido uma carpete. O americano, pelo contrário, fechava-se belicosamente no seu mundo simbólico étnico. Enquanto o indiano fingia que não tinha identidade étnica, o judeu americano ortodoxo alardeava a sua identidade aos quatros cantos. Tentava mostrar por todas as formas e mais uma que ele não pertencia ali, que ele não era um connosco, que era diferente.

Dir-se-ia então que o indiano pertencia à cultural global e o americano a uma cultural local. Só que quem conheça minimamente a comunidade judia

americana e a comunidade hindu londrina sabe que essa pressuposição seria errada. O americano, pelo seu aspecto, era claramente um homem culto. Na sua vivência cultural era um homem que estava plenamente integrado numa ordem cultural global, muito mais do que o indiano. Este último, apesar das suas dez línguas mal faladas, apesar do seu abandono das regras de proibição alimentar, vivia no interior de um mundo conceptual muito mais marcado pela sua cultura hindu do que o americano, que se tinha, com toda a probabilidade, reconvertido ao judaísmo ortodoxo como forma de protesto contra a perda de identidade a que os pais o tinham sujeitado

As culturas não são todas do mesmo tipo nem são todas incompatíveis. A ideia de que quem tem uma cultura não pode ter ao mesmo tempo outra; ou de que, quando duas culturas se confrontam, uma delas tem de se transformar na outra, é altamente insatisfatória. Na verdade, há culturas de géneros distintos.

Enquanto pessoas, somos socializados no interior de culturas (e não estou a presumir que se trate de um fenómeno integrado) que dependem de vivências interpessoais de longo prazo; mas, quando falamos com um indiano no avião ou com um colega alemão na Internet, recorremos a pressupostos culturais de outra natureza, mas que não deixam de ser culturais por isso. Para os efeitos da presente discussão, parece-me útil distinguir entre «culturas orgânicas» e «supraculturas».

Por culturas orgânicas quero dizer as disposições culturais que adquirimos no seio da nossa vivência pessoal e, particularmente, como parte das nossas solidariedades primárias. É aí que estruturamos as nossas concepções centrais de tempo e de espaço, aquelas que traremos sempre dentro de nós. Mas mesmo aí há mais do que um tipo de tempo e mais do que um tipo de espaço, como tentei demonstrar por relação à sociedade rural minhota (Pina Cabral, 1986, v. «Epílogo»). O que é importante compreender é que, quando falamos de novos espaços e novos tempos ligados a novas tecnologias comunicacionais, falamos de formas de tempo e de espaço que nos afectam só parcialmente e só por relação a um tipo de situação que não é a mais importante para cada um de nós — a nossa casa, a nossa família, a nossa «vidinha», para usar a expressiva locução proverbial portuguesa.

Na Internet situamo-nos dentro do funcionamento de disposições supraculturais. Disposições que se sobrepõem às culturas orgânicas, mas que não as alteram integralmente. As culturas orgânicas são forçadas a integrar dispositivos de adaptação por forma a compatibilizarem-se com essas disposições supraculturais. Esta é a sua condição de sobrevivência, mas não são forçadas a hibridizarem-se, a perderem a sua essência, a desaparecerem aos bocados — como é hoje moda alardear. Se considerarmos friamente a evidência de que dispomos, somos forçados a concluir que esta ideia de hibridismo e aculturação foi levada longe de mais.

Por exemplo, o judeu americano não estava a viver num mundo fechado de uma comunidade ortodoxa, escondida no meio da planície do Kentucky ou no deserto do Negev. Não, estava em Nanquim e Hong-Kong a fazer negócios no meio de pessoas que não se sentiam obrigadas a seguir as regras que ele gostaria de impor. Todos aqueles símbolos de exclusão que nos atirava com tanta loquacidade (apesar do seu silêncio) não eram mais do que estratégias de adaptação ao facto de que nós estávamos ali inescapavelmente. Mais ainda, a probabilidade de ter sido criado de criança num mundo de tão marcada ortodoxia era baixa, considerando o nível sócio-económico que demonstrava ter pela sua forma de vestir e de se mover.

Assim, a «distinção» cultural que se arrogava não era um facto «anterior», uma tradição que irá desaparecer quando formos todos parte da sociedade global. Não, pelo contrário, era um produto integral dessa mesma sociedade global, era parte de um processo diferenciador propositado, resultante de dinâmicas culturais que evoluíram, não exteriormente à supracultura global, mas precisamente no seu interior. Da mesma forma, a recusa da medicina moderna pelos adventistas do sétimo dia, o recurso aos vestidos de noiva tipo Hollywood por parte dos chineses de Macau e Hong-Kong, ou o uso da *sharia* pelas mulheres das classes médias islâmicas nos países ocidentais, não são processos que precederão a utopia de integração global. São, pelo contrário, produtos dessa mesma integração.

Voltemos então à questão que nos ocupa. Será que a Internet virá mudar a nossa noção de tempo e de espaço? E a resposta terá de ser mais duas perguntas: (a) de que «nós» é que estamos a falar?; (b) qual das nossas noções de espaço e de tempo?

Vários aspectos poderiam ser apontados por relação a estas questões. Limitar-me-ei aqui a abordar apenas alguns. Consideremos, por exemplo, a pergunta de Arturo Escobar sobre «como é que serão transformadas pelas novas tecnologias as noções de comunidade, de trabalho de campo, de corpo, de natureza, visão, sujeito, identidade e escrita?» (1994, 214). Não procuremos a resposta muito longe. Basta perguntarmo-nos em que medida é que a utilização de meios de comunicação electrónica virá a tornar desnecessários os encontros, seminários, congressos e conferências que são cada vez mais o pão-nosso-de-cada-dia da vida académica.

A evidência que presentemente temos é que tal não se passará. Poder-se-á dizer que isso é porque o aspecto visual ainda não foi adicionado às formas de comunicação à distância e que os seres humanos têm dificuldade em compreender a agencialidade de um ser que não seja visível. Estou pronto a considerar que é possível que um argumento deste género tenha alguma validade. Mas sem dúvida que esta não é a resposta para a questão.

O encontro interpessoal que ocorre entre académicos nas salas das conferências, mas sobretudo nos jantares, bailes, passeios e conversas de corre-

dor dessas mesmas conferências é indispensável porque permite a criação de intersubjectividades, isto é, de complexas negociações de significado entre pessoas totais. Os estudos que têm vindo a ser feitos sobre como é que os académicos escolhem as obras que citam demonstraram que, nas ciências sociais, a grande maioria das obras que citamos nos nossos artigos foram trazidas à nossa atenção por meio de contactos interpessoais com colegas. Quer dizer, o tempo reduzido e o espaço nulo da comunicação informática não são mais do que recursos mediadores entre pessoas cuja compreensão mútua presume, mais cedo ou mais tarde, um encontro em tempo real e em espaço determinado dentro da partilha de disposições supraculturais de natureza globalizante.

Por fim, gostaria de referir ainda um outro aspecto. Quem somos, afinal, esses «nós» dos argumentos sobre a «nova ordem global»? No interior de muitos destes argumentos sobre uma cibercultura, ou sobre uma nova ordem de integração mundial informática, há uma tomada de posição hegemónica implícita. Senão vejamos como Arturo Escobar formula a questão. O exemplo é útil, até por não ser de forma alguma extremo. Diz-nos ele: «A cibercultura origina-se numa matriz cultural e social bem conhecida, a da modernidade» (1994, 215). Logo de seguida pergunta-se «que acontecerá às perspectivas não ocidentais no decorrer do processo de expansão das novas tecnologias?» (*ibid.*). Quer dizer, começamos com modernidade e acabamos com ocidentalidade. Mas não acabou a coisa por aqui, já que logo de seguida o argumento é outra vez reformulado em termos dos chamados primeiro e terceiro mundos.

Ora esta identificação entre modernidade, ocidentalidade e primeiro mundo — opondo-se à tradicionalidade, não ocidentalidade e terceiro-mundismo —, na menor das hipóteses, é sinistra para nós (se «nós» aqui significar intelectuais de classe média portugueses). Ela deixa-nos de fora, ela corta-nos a voz, retira-nos a agencialidade. «Nós» nem somos oriente nem ocidente, nem primeiro nem terceiro, nem moderno nem tradicional — será que somos então ainda mais destituídos de essência, híbridos?

Só formulo estas perguntas para mostrar quão ridículas elas são. Num mundo de hegemonias, ficar calado é o que nunca devemos fazer. Não pretendo com isto desenvolver argumentos nacionalistas, retrógrados e pouco sérios do tipo de nacionalismo que, há uns anos, foi protagonizado pelo então líder do Partido Popular, Manuel Monteiro. Pretendo antes recuperar o exemplo da freguesia do Bico, em Paredes de Coura. A imposição e subsequente existência de supraculturas, que se irão tornando mais e mais abrangentes, não nega, anula ou destrói a existência das culturas orgânicas sobre as quais elas se impõem. Mesmo insistir em dizer a missa pelo tempo solar é já uma forma importante de reivindicar uma posição melhor nessa negociação, que é a essência de todas as hegemonias.

Como intelectuais e académicos dos países que, não detendo as hegemonias globais, têm a elas um acesso privilegiado, temos de recusar constantemente a imposição de utopias globalizantes. Temos de criar os dispositivos de adaptação à «ordem global» (para simplificar) sem deixar que nos silenciem, esmagados entre a força contra-hegemónica, que a miséria dá ao terceiro mundo, e a força hegemónica, que a ciência e a tecnologia dão aos que se reivindicam do primeiro mundo.

#### BIBLIOGRAFIA

- CALHOUN, Craig (1980), «Community: toward a variable conceptualization for comparative research», in *Social History*, 5, pp. 105-130.
- ESCOBAR, Arturo (1994), «Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture», in *Current Anthropology*, 35 (3), pp. 211-232.
- GRAMSCI, Antonio (1981), «Antonio Gramsci», in Tony Bennett *et al.* (orgs.), *Culture, Ideology and Social Process: A Reader*, Londres, Batsford/Open University Press.
- MARTINS, Hermínio (1974), «Time and theory in sociology», in John Rex (org.), *Approaches to Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- PINA CABRAL, João de (1989), *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A Visão do Mundo Camponesa do Alto Minho*, Lisboa, D. Quixote.
- PINA CABRAL, João de (1992), «The gods of the gentiles are demons: the problem of pagan survivals in European culture», in Kirsten Hastrup (org.), *Other Histories*, Londres, Routledge.
- PINA CABRAL, João de (1996), «A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições na antropologia contemporânea», in *Mana*, 2 (1), pp. 25-58.