

## O panorama civilizacional contemporâneo: uma ou mais civilizações modernas?

### I

Será que a história pode ensinar-nos alguma coisa? Ou será que a história nunca se repete? Acontece simplesmente que todas as situações são inteiramente novas, e fazer uma projecção directa de uma situação para outra é bastante problemático, talvez até perigoso. Se a história nos ensina alguma coisa, não é por projecção directa, mas antes através da análise da combinação de características comuns e diferentes que as situações históricas poderão ter em relação a situações contemporâneas. Vou tentar ilustrar esta abordagem analisando o panorama contemporâneo do ponto de vista civilizacional, especialmente do ponto de vista dos confrontos entre civilizações.

Os confrontos entre sociedades e civilizações têm constituído uma componente fundamental das sociedades humanas desde o princípio da história da humanidade. Nesses confrontos, a luta pela posse de recursos e pelo poder também tem estado normalmente associada a componentes ideológicas, isto é, à pretensão por parte de uma sociedade de ser de algum modo melhor do que outra. Este elemento, ou componente ideológica, assumiu uma importância fundamental nas grandes civilizações históricas, tendo-se tornado ainda mais acentuado nos tempos modernos, primeiro, no confronto entre as várias sociedades europeias e americanas «tradicionais», depois, no confronto permanente entre sociedades ou civilizações modernas.

É possível identificar alguns problemas de base em todos estes confrontos. O mais importante desses problemas ou tensões tem sido o medo dos estranhos: o não reconhecimento da validade de outras civilizações, por oposição à pretensão de superioridade da nossa própria civilização, e a aceitação de uma abordagem homogénea, possivelmente universalista, por oposição à admissão da validade de uma abordagem pluralista. É evidente que estes problemas e tensões têm estado sempre intimamente ligados à competição por recursos e poder entre sociedades diferentes.

---

\* Universidade Hebraica de Jerusalém.

A pretensão de se ser o detentor da verdade universal, necessária à construção da vida quotidiana, foi talvez mais forte entre as civilizações monoteístas; daí também que tenha surgido no seu seio uma tensão relativamente pronunciada entre a tendência para uma forte intolerância e a tendência para uma certa tolerância mútua. A atitude de tolerância era, em princípio, mais acentuada em algumas civilizações asiáticas — especialmente budistas —, mas estava ligada, nessas civilizações, a uma atitude relativamente negativa ou, pelo menos, a um certo desinteresse em relação à vida e às instituições terrenas.

Assim, paradoxalmente, foi nalgumas civilizações ocidentais — após prolongadas guerras religiosas — que surgiu a tolerância em relação a ideais, bem como a instituições.

## II

O aparecimento da civilização moderna na Europa ocidental, e a sua posterior expansão em todo o mundo, deu origem a uma intensificação dos confrontos entre civilizações diferentes. Essa intensificação deveu-se, principalmente, à expansão política, económica e militar, ao aparecimento de uma tecnologia da comunicação e a movimentos ideológicos, que, em conjunto, deram origem a sistemas modernos internacionais, globais.

A competição por recursos e as componentes de coacção foram, evidentemente, fundamentais em todos esses confrontos, mas estiveram desde o início ligadas a confrontos ideológicos e à competição. Essa expansão explorou alguns dos temas comuns a todas as grandes civilizações históricas, mas também exacerbou muitas tensões que existiam entre elas.

## III

O pressuposto básico subjacente às premissas da modernidade tem sido o de que os ambientes e destino humanos e naturais em constante expansão e a sua direcção e mesmo domínio podem ser atingidos por um esforço consciente por parte do homem e da sociedade. A premissa fundamental da modernidade europeia era a possibilidade de criar activamente aspectos cruciais das ordens social, cultural e natural através de uma actividade e participação humanas conscientes <sup>1</sup>.

As características especiais da modernidade europeia convergiram inicialmente para duas direcções complementares: por um lado, para o progresso tecnológico, a expansão económica e a racionalidade; por outro

---

<sup>1</sup> V. S. N. Eisenstadt, *European Civilization in a Comparative Perspective*, Oslo, Norwegian University Press, 1987.

lado, para o pressuposto ideológico e político da igualdade e da participação crescente dos cidadãos no centro, o que se manifestou mais claramente na tendência para instituir a cidadania e sufrágio universais e uma forma qualquer de ordem política ou social participativa. A importância que se atribuía ao domínio da natureza, à exploração científica e ao desenvolvimento tecnológico, que têm sido amplamente analisados na bibliografia, antecedeu a importância que veio a atribuir-se mais tarde ao desenvolvimento económico, mas a disseminação da importância atribuída ao desenvolvimento económico não implicou necessariamente a aceitação dos valores (*stresses*) anteriores por parte das civilizações não europeias.

O mesmo poderá dizer-se das premissas políticas e ideológicas fundamentais desta civilização. A mais notável destas premissas, do ponto de vista da nossa análise, era a origem «revolucionária» dessas perspectivas e orientações. As orientações revolucionárias que estiveram na origem de grande parte dos avanços em direcção à modernidade tinham por fim a transformação total da natureza e conteúdo dos centros da ordem social e cultural, das regras de participação nesses centros e de acesso aos mesmos e das relações entre esses centros e a periferia.

A principal transformação que acompanhou a modernidade foi a secularização crescente dos centros, isto é, a não aceitação como um dado do seu conteúdo ou símbolos, e a disseminação do pressuposto de que esses símbolos podiam ser revistos. Esta transformação estava ligada à autonomia crescente dos centros políticos, culturais e sociais e, sobretudo, às modificações verificadas nas relações entre os centros e a periferia: a invasão crescente do centro pela periferia, a maior facilidade de acesso ao centro pela periferia e a infiltração da periferia pelo centro, que culminou frequentemente na tendência concomitante para obliterar as diferenças entre o centro e a periferia, de modo que a integração na colectividade passou a equivaler praticamente à participação no centro.

Estreitamente ligadas a estas modificações estavam as modificações nas orientações básicas relativamente à tradição e à sua legitimação. O carácter sagrado e de dado conferido ao passado — a qualquer passado — como principal regulador simbólico da mudança e inovação social, política e cultural deu lugar à aceitação da inovação e à importância do futuro como dimensão fundamental das orientações culturais.

#### IV

Esta nova civilização, que começou por cristalizar na Europa, espalhou-se mais tarde pelo mundo, dando origem a uma série de sistemas internacionais, cada um dos quais tinha como base algumas das premissas fundamentais dessa mesma civilização; em cada um deles surgiram tendências para uma mudança permanente. Esta expansão gerou uma tendência — bastante nova e praticamente única na história da humanidade — para estruturas institucionais e simbólicas universais, a nível mundial, que

surgiram com a disseminação da modernidade. Surgiram vários sistemas — pluralistas e com múltiplos centros — quase mundiais, cada um dos quais gerou uma dinâmica própria e reacções próprias aos outros.

Embora todos estes sistemas tenham tido origem na Europa ocidental e estivessem estreitamente inter-relacionados, todos eles tinham os seus próprios centros de poder e influência, todos eles desenvolveram uma dinâmica própria, reagindo frequentemente contra os outros. Surgiram, nomeadamente, fortes reacções aos problemas decorrentes do sistema económico internacional que se traduziram de forma paradigmática em diversas ideologias nacionais e sociais revolucionárias. Em consequência disso, tem sido difícil «isolar» os diversos sistemas internacionais uns dos outros e manter qualquer deles em permanente equilíbrio. As relações entre eles nunca se mantiveram «estáticas» ou inalteradas. A dinâmica das conjunturas internacionais deu origem a modificações constantes nas relações entre os diversos sistemas e nas forças por eles geradas.

A disseminação das várias ideologias e premissas modernas através do mundo esteve associada a alterações organizacionais e estruturais de grande alcance, especialmente no domínio económico e político, e tudo isto se verificou devido a uma série de movimentos sociais, políticos e culturais. Ao contrário dos movimentos de mudança e revolta em muitas outras situações históricas, estes movimentos aliavam orientações de protesto a fortes tendências para o desenvolvimento institucional e formação de centros.

À medida que se foram expandindo, estes sistemas internacionais absorveram sociedades e civilizações que não partilhavam as mesmas premissas simbólicas de base ou não tinham os contornos institucionais específicos da modernidade ocidental. Estes processos destruíram as premissas simbólicas e institucionais dessas sociedades, criaram novas opções para várias elites e grupos e geraram processos de mudança de grande alcance, dando origem, concomitantemente, à cristalização de novas formações simbólicas e institucionais.

## V

A combinação de todos estes processos levou, naturalmente, à intensificação de todos os problemas e tensões inerentes aos confrontos entre civilizações. Isto levanta um problema fundamental para a compreensão dos confrontos entre civilizações. A questão que se coloca é a de saber se aquilo que está a passar-se no panorama contemporâneo é a formação de uma civilização moderna, que abrange a maior parte das sociedades contemporâneas, embora com variantes e regimes (capitalistas ou socialistas) locais, ou se, pelo contrário, estaremos a assistir à formação de várias civilizações modernas, ou seja, civilizações que partilham algumas características comuns, mas que tendem, no entanto, a desenvolver-se como civilizações distintas, com dinâmicas ideológicas e institucionais próprias.

E qual será o efeito deste processo nas relações interculturais e interinstitucionais? A meu ver, a última opinião ou perspectiva é mais adequada à compreensão do mundo contemporâneo e, acima de tudo, à compreensão dos confrontos entre civilizações no mundo contemporâneo. Essa opinião contrária, de certa maneira, a chamada «teoria da convergência da sociedade moderna», que predominou nos primeiros estudos sobre a modernização<sup>2</sup>. Embora, na verdade, com o decorrer do tempo, esses estudos tenham manifestado um reconhecimento crescente da possível diversidade das sociedades de transição, continuou a supor-se que essa diversidade poderia desaparecer, por assim dizer, nas fases finais da modernidade.

Mas, como se sabe, e a bibliografia contém numerosas análises que o confirmam, a evolução ideológica e institucional do mundo contemporâneo não corrobora essa opinião<sup>3</sup>. A realidade da grande diversidade institucional das diferentes sociedades modernas e em processo de modernização — não só entre as sociedades de transição, como também entre as sociedades mais desenvolvidas e mesmo altamente industrializadas — tem vindo a tornar-se cada vez mais evidente.

Vamos referir apenas um exemplo dessas diferenças entre as várias sociedades modernas, nomeadamente no que se refere ao aparecimento de movimentos de protesto e ao seu impacte nas sociedades em que surgiram.

Os movimentos de protesto mais notórios das sociedades modernas foram talvez os movimentos socialistas. Estes movimentos — quer na sua forma revolucionária, quer na sua forma reformista — foram vistos, com base na experiência europeia, como uma reacção «natural» ao capitalismo. E, no entanto, já no princípio deste século, Sombart fez a famosa pergunta «por que é que não há socialismo nos Estados Unidos?»<sup>4</sup> Esta mesma pergunta poderá ser feita de forma ligeiramente diferente em relação ao Japão. Assim, entre os três principais complexos capitalistas — e democráticos e constitucionais — foi só na Europa que os movimentos socialistas ocuparam o centro da cena política.

Este e muitos outros exemplos que poderíamos dar não invalidam o facto óbvio de que em muitos aspectos fundamentais da sua estrutura institucional — quer se trate da estrutura profissional e industrial, quer da

---

<sup>2</sup> V. a análise in S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, Nova Iorque, John Wiley, 1973, p. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> W. Sombart, *Why Is there no Socialism in the USA?*, Londres, MacMillan Press, 1975 (publicado inicialmente na Alemanha, em 1912); S. M. Lipset, «American exceptionalism in the North American perspective: why the United States has withstood the world socialist movement», in E. M. Adams (ed.), *The Idea of America*, Cambridge, Harvard University Press, 1977; J. H. M. Laslett e S. M. Lipset (eds.), *Failure of a Dream, Essays in the History of American Socialism*, Garden City, Nova Iorque, Anchor Press, Doubleday, 1974, e J. Heffer e J. Rovel (eds.), *Why Is there no Socialism in the US? — Pourquoi n'y-a-t-il pas de socialisme aux États Unis?*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988.

estrutura educacional das cidades — surgiram convergências muito acentuadas nas diversas sociedades modernas. Essas convergências geraram efectivamente problemas comuns ou semelhantes, mas as formas de os resolver têm sido muito diversas nas várias civilizações. Essas diferenças podem atribuir-se grandemente, mas não exclusivamente, às diferentes tradições — ou premissas e valores fundamentais — que foram cristalizando e sendo permanentemente reconstruídas nessas civilizações através da sua experiência histórica.

## VI

Assim, voltando à questão «por que é que não há socialismo nos Estados Unidos?», valerá talvez a pena comparar resumidamente as premissas civilizacionais de base da Europa e dos Estados Unidos, respectivamente.

A principal diferença entre as premissas civilizacionais de base dos Estados Unidos e da Europa ou do Canadá tem sido a importância atribuída nos Estados Unidos à igualdade metafísica de todos os membros da comunidade (vigorosamente acentuada por Toqueville), ao acesso directo ao centro por parte de todos os membros da comunidade e à negação quase total do valor simbólico da hierarquia (por oposição, evidentemente, à hierarquia social ou económica real)<sup>5</sup>. Por conseguinte, nos Estados Unidos o acesso ao centro era, em princípio, garantido a todos os cidadãos. Não constituía, como na Europa, um objectivo central da luta baseada em princípios. Simultaneamente, o confronto entre o Estado e a sociedade tornou-se menos acentuado, a sociedade passou a predominar de uma maneira que submergiu o Estado. Essa predominância estava patente na ausência de conceitos e ideologias do Estado (por oposição a conceitos e ideologias da população) ou — para utilizar a expressão de R. Nettle — no seu reduzido grau de «estadualidade», ao contrário da grande importância desses conceitos na Europa continental e do conceito britânico, mais moderado, de «coroa» ou de «coroa no parlamento»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> A. Seligman, «The failure of socialism in the United States — a reconsideration», in S. N. Eisenstadt, L. Roniger e A. Seligman, *Centre Formation, Protest Movements and Class Structure in Europe and the United States*, Londres, Frances Pinter, 1987, pp. 90-119; R. Bellah, «On civil religion in America», in *Beyond Belief*, Nova Iorque, Harper and Row, 1970, pp. 168-193; J. H. M. Laslett e S. M. Lipset (eds.), «Social scientists view the problem», in *Failure of a Dream, Essays in the History of American Socialism*, pp. 25-85; S. M. Lipset, «American exceptionalism in the North American perspective: why the United States has withstood the world socialist movement», cit., «Revolution and counterrevolution: the United States and Canada», in *Revolution and Counterrevolution: Change and Persistence in Social Structures*, Garden City, Nova Iorque, Anchor Books, pp. 37-75, e «Canada and the United States: the cultural dimension», in C. F. Doran e J. M. Sigler (eds.), *Canada and the United States: Enduring Friendship, Persistent Stress*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, pp. 109-160; S. P. Huntington, *American Politics, the Promise of Disharmony*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.

<sup>6</sup> V. J. P. Nettle, «The state as a conceptual variable», in *World Politics*, vol. 20, n.º 4, 1968, pp. 559-592.

É a combinação destas premissas de base e da estrutura do centro que explica determinadas características dos movimentos de protesto dos Estados Unidos e, em particular, a pouca força de qualquer componente socialista. Nesta perspectiva, os aspectos mais importantes da civilização americana eram a abertura do centro a todos os membros da comunidade, as premissas da igualdade metafísica anteriormente referida e a falta de uma hierarquia simbólica (por oposição, evidentemente, a uma hierarquia concreta). Por conseguinte, os protestos ou consciência de classe orientados para a abolição ou transformação da hierarquia foram muito pouco vigorosos. Em vez disso, surgiu nos Estados Unidos uma combinação única de políticas altamente moralistas e oportunistas, verificando-se uma oscilação constante entre umas e outras e, nas palavras de S. P. Huntington, a «promessa de desarmonia» permanente <sup>7</sup> — mas uma desarmonia assente na aceitação total das premissas do centro. A reconstrução do centro, tal como foi empreendida nos períodos de Jackson e do *new deal*, processou-se através de tentativas no sentido de restabelecer a harmonia, reconstituindo as políticas do centro, e não as suas premissas de base.

## VII

No Japão surgiu um panorama diferente — de certa forma inverso, uma transposição totalmente diferente das características fundamentais do Estado moderno e das formas de protesto, das relações entre consciência de classe, conflito laboral e movimentos socialistas, em particular <sup>8</sup>.

No Japão surgiram efectivamente grupos socialistas e comunistas a partir de finais do século XIX até ao presente, que culminaram, após a Segunda Guerra Mundial, em partidos socialistas relativamente grandes e muito mais importantes do que nos Estados Unidos, embora, sem dúvida, não tenham seguido o modelo europeu. A natureza da sua atitude em relação aos conflitos laborais, às organizações sindicais e ao público em geral diferia de forma acentuada dos modelos europeus. Por conseguinte, nunca conseguiram desempenhar na política o importante papel — em termos da reestruturação das premissas do centro ou de influenciarem a sua política — que os movimentos socialistas desempenharam na Europa.

---

<sup>7</sup> S. P. Huntington, *American Politics ...*, cit.

<sup>8</sup> Sobre o aparecimento dos movimentos dos trabalhadores e socialista no Japão, v. R. Scalapino, *The Early Japanese Labor Movements: Labour and Politics in a Developing Society*, Berkeley, Institute of East Asian Studies/Center for Japanese Studies, University of California, 1984, e B. D. Totten, *The Social Democratic Movement in Postwar Japan*, New Haven, Yale University Press. Sobre a estrutura económica do Japão moderno, v. W. W. Lockwood (ed.), *The Economic Development of Japan — Growth and Structural Change, 1868-1938*, Princeton, Princeton University Press (1954), 1968; H. T. Patrick (ed.), *Japanese Industrialization and Its Social Consequences*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Mesmo quando, após a Segunda Guerra Mundial, o Partido Socialista adquiriu importância e se tornou um dos principais partidos da oposição, nunca teve a importância política fundamental, no que se refere à possível reconstrução do centro, que os grupos socialistas europeus tiveram. A consciência de classe, como forma de reconstrução do centro e de acesso a ele — ainda que bastante forte na retórica de alguns desses grupos e um importante factor dos seus conflitos sectários internos —, não foi, efectivamente, muito significativa nas suas actividades e reivindicações concretas. Além disso, o simbolismo da consciência de classe e da luta de classes nunca fez parte do discurso fundamental da política japonesa nem dos símbolos do centro — não tendo igualmente produzido qualquer efeito duradouro no sistema político. Logo após a Segunda Guerra Mundial deram-se acontecimentos de um outro tipo, mas, tal como se referiu, foram de pouca duração.

As características do movimento socialista japonês estão intimamente relacionadas com a forma de protesto político que caracterizou o país durante grande parte da sua história. Apesar de algumas analogias interessantes, essa forma de protesto e a sua relação com o centro eram diferentes das dos Estados Unidos e também das da Europa. As duas analogias mais importantes, no que se refere à forma de protesto político nos Estados Unidos, eram a grande importância atribuída a reivindicações concretas — formuladas por vários grupos, organizações, facções ou redes — e o tom fortemente moralista do seu discurso político.

Mas no Japão, ao contrário dos Estados Unidos, esse tom fortemente moralista não realçava o princípio da igualdade de acesso ao centro, não negava a possibilidade de grupos diferentes terem efectivamente um acesso diferente ao centro. Incidia antes na manutenção da solidariedade, da harmonia e da coesão moral da comunidade. A crítica moralista do materialismo capitalista surgia frequentemente tanto entre os grupos de direita como de esquerda, mas no Japão, muito mais do que na Europa, facilitou a transição de muitos intelectuais de um campo para outro. Ao mesmo tempo, a incorporação de reivindicações pelo centro processava-se geralmente por negociação prática e por uma nova ordenação dos diferentes grupos e dos seus dirigentes. Os dirigentes dos grupos socialistas e dos trabalhadores oscilavam entre usarem palavras de ordem radicais e funcionarem de acordo com as regras estabelecidas. Devido à forte tendência para o facciosismo que caracterizou o movimento socialista (e comunista) japonês, esse movimento não conseguiu (a não ser durante períodos relativamente curtos de crise económica após a Segunda Guerra Mundial) atrair o eleitorado em geral e incorporar no seu programa as reivindicações de grupos mais alargados.

Estas características dos movimentos de protesto estão estreitamente relacionadas com algumas premissas ontológicas fundamentais, com os conceitos de ordem social e também com a estrutura das elites



que prevaleceu ao longo da história em muitos sectores da sociedade japonesa<sup>9</sup>.

Entre essas premissas fundamentais, as mais importantes eram as seguintes: o nível de tensão relativamente baixo entre as ordens transcendental e terrena; uma forte combinação desta e de outras orientações sobrenaturais e a importância atribuída a actividades rituais; um forte empenhamento na ordem social (e cósmica), começando na família, passando por vários círculos mais alargados, em princípio, até chegar ao centro da colectividade no seu conjunto; a grande importância atribuída à identidade dos grupos em geral e a combinações especiais de lealdades de grupo verticais e horizontais, e, ao mesmo tempo, a grande importância atribuída a determinados enquadramentos (ou contextos) sociais das premissas fundamentais de actividade e identidade.

Estreitamente relacionado com estas premissas, havia o facto de não se fazer praticamente qualquer distinção entre a ordem social e cultural que o centro representava e aquela que as várias colectividades da periferia representavam. Surgiu uma relação bastante estreita entre os símbolos do centro e os dos grupos periféricos, constituindo a orientação do centro a componente básica de identidade da maior parte desses grupos.

Como representante da ordem cósmica, o imperador ocupava uma forte posição de mediação, tendo potencialmente um acesso alargado ao centro simbólico nacional — mediação essa que se processava, de um modo geral, através de redes verticais e das orientações de grupos e sectores da população.

As premissas estavam também estreitamente relacionadas com a estrutura das elites que surgiram na maior parte dos sectores da sociedade japonesa. As mais importantes eram as múltiplas elites «funcionais» — primordiais, militares, económicas e culturais e religiosas —, bem como as que eram constituídas por representantes da família, da aldeia, sectores feudais ou regionais — todas elas implantadas em contextos de um modo geral atribuídos (*ascriptive*).

Verificava-se uma ausência quase total (excepto em domínios limitados, como o artístico ou o intelectual) de critérios de recrutamento e organização autónomos — para além dos dos grupos primordiais atribuídos (*ascriptive*) — no que se refere à maior parte das elites especializadas, especialmente as culturais, embora esses grupos estivessem, eles próprios, sujeitos a uma reconstrução permanente. A falta de autonomia da elite cultural estava estreitamente relacionada com a ausência de critérios universalistas baseados numa visão que acentuava o fosso entre as ordens transcendental e terrena.

---

<sup>9</sup> V. H. Befu, *Japan: An Anthropological Introduction*, São Francisco, Chandler, 1971, H. Passin, «Japanese society», in D. L. Bills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nova Iorque, MacMillan and Free Press, 1968, T. S. Lebra e W. P. Lebra, *Japanese Culture and Behavior*, Honolulu, University of Hawaii Press (1974), 1986, especialmente a 1ª parte, mas também as introduções às outras partes, e J. C. Pelzel, «Human nature in the Japanese Myths», *ibid.*, pp. 7-28; v. também M. Yamaguchi, «The dual structure of Japanese emperorship», in *Current Anthropology*, vol. 28, n.º 4, Agosto de 1987, pp. 5-11.

Na maior parte das situações de mudança e conflito foram essas elites que, em última análise, conseguiram reestruturar as redes sociais segundo o modo e premissas dominantes, ainda que o contorno real dessa reestruturação tenha sofrido grandes alterações <sup>10</sup>.

A resolução desses conflitos tendia a restaurar alguns dos princípios hierárquicos verticais, ainda que em configurações organizacionais ou institucionais diferentes e, por vezes, até com suportes ideológicos diferentes.

Um dos aspectos fundamentais dessa reestruturação, especialmente no período moderno, era a forma como as reivindicações dos vários grupos e redes — novos e antigos — eram incorporadas pelo centro, forma essa que era totalmente diferente da que se verificava na Europa e nos Estados Unidos. As reivindicações relacionadas com problemas e conflitos laborais são de especial interesse, do nosso ponto de vista, naturalmente.

A incorporação caracterizava-se pela cooptação selectiva, por parte do centro, desses grupos e das suas reivindicações e pela sua articulação principalmente através de canais controlados pelo centro e efectuava-se activando vários laços hierárquicos verticais e orientações «contextuais» adequadas.

As reivindicações ideológicas ou que tinham por base princípios eram raramente eficazes em termos políticos. Permaneciam frequentemente ao nível puramente «simbólico» e mesmo assim raramente conduziam à reestruturação das premissas do centro — um tipo de desafio que caracterizou os movimentos políticos europeus com consciência de classe, em geral, e os movimentos socialistas, em particular. Além disso, as reivindicações eram frequentemente expressas em termos altamente moralistas, baseados, não em premissas universalistas de acesso individual autónomo ao centro, mas na ideologia da solidariedade e harmonia da comunidade.

Portanto, a situação no Japão era a oposta da que se verificava nos Estados Unidos. Neste país a ausência da dimensão hierárquica das premissas fundamentais da civilização e do acesso ao centro explica, pelo menos em parte, a pouca força dos movimentos socialistas. No Japão as razões que explicam a falta de força desses movimentos são opostas: a predominância relativa da hierarquia, de conceitos de hierarquia vertical, a debilidade concomitante do igualitarismo no domínio político — mesmo no Estado democrático — e o facto de mesmo esses conceitos serem expressos em termos de relações verticais e solidariedades de grupo, de harmonia de grupo e a predominância concomitante de fortes orientações verticais de estatuto.

---

<sup>10</sup> S. N. Eisenstadt e E. Ben-Ari (eds.), *Modes of Conflict Resolution in Japanese Society*, Londres, Kegan Paul, 1991, e E. K. Tystron, *The Civil Police in the Suppression of the Prewar Japanese Left*, dissertação no Departamento de História, Indiana University, 1972 (University Microfilms).

## VIII

Aquilo que foi dito anteriormente parece, com efeito, indicar que é necessária uma nova perspectiva no estudo das sociedades modernas. Essa nova perspectiva baseia-se no reconhecimento de que a disseminação da modernidade tem de ser vista como uma cristalização de um novo tipo de civilização — não muito diferente da disseminação das grandes religiões ou das grandes expansões imperiais do passado. Mas, como a expansão dessa civilização esteve quase sempre associada a aspectos e forças económicos, políticos e ideológicos, o seu impacte nas sociedades a que alastrou tem sido muito mais intenso do que na maior parte dos exemplos históricos. Baseia-se ainda no reconhecimento de que a expansão de todas as civilizações históricas, em particular a civilização da modernidade, destruiu as premissas simbólicas e institucionais das sociedades que as integraram, exigindo sempre respostas e proporcionando novas opções e possibilidades. Essas respostas estão na origem da grande diversidade das sociedades modernas ou em processo de modernização, que partilham muitas características comuns, mas também apresentam grandes diferenças entre si.

Essas diferenças podem ser atribuídas a razões muito diversas, como, por exemplo, a diversidade da convergência histórica, o momento histórico da incorporação das diferentes sociedades nos sistemas nacionais em formação. Mas, para além de todas essas razões, ainda que estreitamente relacionado com elas, está o aparecimento dos novos programas culturais bem definidos da modernidade que cristalizaram nessas sociedades ou civilizações.

Esses programas culturais diferentes da modernidade cristalizaram através de um processo altamente selectivo de incorporação e transformação das várias premissas da modernidade ocidental nessas sociedades.

Os processos de selecção que surgiram nessas sociedades implicavam interpretações diferentes do programa cultural de base da modernidade, implicavam ênfases diferentes nas diversas componentes desse programa — por exemplo, o papel activo do homem no universo, a relação entre *Wertrationalitat* e *Zweckrationalitat*, os conceitos de tempo cosmológico e a sua relação com o tempo histórico, a crença no progresso, a relação entre progresso e história, as relações com as principais visões utópicas, a relação entre o indivíduo e a colectividade, entre a razão e as emoções, entre o racional e o romântico e emotivo.

Em muitas dessas civilizações o significado fundamental de «modernidade» — o seu programa cultural histórico — diferia consideravelmente da visão ocidental inicial que se radicava nas ideias do iluminismo, do progresso, do desenrolar da grande visão histórica da razão e da auto-consciência dos indivíduos, da emancipação social e individual.

Embora a modernidade, em muitas sociedades não ocidentais, tenha sido vista como uma participação crescente a nível interno e internacional em termos derivados das ideias de igualdade e participação, as outras dimensões — especialmente as da liberdade individual, da emancipação social e indi-

vidual e da autonomia individual, estreitamente relacionadas com a manifestação histórica da razão, que constituíram o discurso da Europa ocidental sobre modernidade a partir do iluminismo — não eram necessariamente sempre aceites.

Estas diferenças não eram puramente culturais ou académicas. Estavam estreitamente relacionadas com alguns problemas fundamentais inerentes aos programas políticos e institucionais da modernidade. Assim, no domínio político, incidiram principalmente nas relações entre as componentes utópicas e civis da estrutura da política moderna, entre política «revolucionária» e política «normal», ou entre a vontade geral e a vontade de todos, entre a sociedade civil e o Estado, entre o indivíduo e a colectividade. Estes diferentes programas culturais da modernidade implicavam ainda conceitos diferentes de autoridade e da sua responsabilização, formas diferentes de protesto e de actividade política.

Estes diferentes programas culturais da modernidade não foram moldados por aquilo que se tem designado, por vezes, pelas potencialidades evolutivas naturais das sociedades, pela manifestação natural da sua tradição ou por se situarem em novos contextos internacionais. Foram antes moldados pela interacção contínua entre as premissas culturais dessas diferentes sociedades, pela sua experiência histórica, pela forma como a modernidade as invadiu e pela sua incorporação nas estruturas políticas, económicas e ideológicas modernas.

Tal como em todos os casos de mudança histórica, o elemento fundamental da cristalização das novas formações simbólicas e institucionais têm sido as várias elites, velhas e novas. Estes grupos tiveram uma importância vital na configuração das formações simbólicas e institucionais modernas, tal como surgiram nas diferentes sociedades modernas. Tal como em relação às diferentes heterodoxias, estes grupos não foram uniformes. As novas elites foram mais influenciadas pelas tradições existentes de resposta à mudança, à heterodoxia e à inovação do que muitas vezes se supõe, e as velhas elites foram grandemente modificadas pela nova situação.

Assim, em vez de se ver na modernização o fim último da evolução de todas as sociedades conhecidas (que faz sobressair o potencial evolutivo comum a todas elas e de que a experiência europeia foi a manifestação e paradigma mais importantes e sucintos), será necessário vê-la como um tipo específico de civilização que teve origem na Europa e disseminou todos os seus aspectos económicos, políticos e ideológicos pelo mundo, tendo passado a abranger quase todo o mundo nas décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. Embora a modernidade se tenha disseminado em praticamente todo o mundo, não deu origem a uma civilização única nem a um modelo único de resposta política e institucional, mas a vários, ou pelo menos a muitas variantes básicas, que estão constantemente a gerar uma dinâmica própria, que está estreitamente relacionada com ela, mas que não é idêntica à sua.

Por todos estes motivos, o confronto entre civilizações e culturas na era contemporânea adquire novas dimensões, devido ao aparecimento, por um lado, de cada vez mais esferas institucionais e ideológicas semelhantes, bem

como cada vez mais esferas de actividade comum, e, por outro lado, de diferenças crescentes entre os diversos programas de modernidade das sociedades ou civilizações no que se refere à própria interpretação de modernidade. Isto poderá dar origem a tensões novas e muito intensas ou a problemas que eram inerentes a esses confrontos desde o momento em que surgiram na história da humanidade. Nalguns casos ou situações poderá levar ao seu exacerbamento — é muito possível que seja aqui que surgem algumas das maiores dificuldades e novos tipos de tensões —, mas também é possível que abra novas possibilidades.