

---

CARLOS FORTUNA

Faculdade de Economia  
da Universidade de Coimbra  
e Centro de Estudos Sociais

---

## Nem Cila nem Caribdis: somos todos translocais \*

---

267

*A tendência para a constituição de uma cosmologia única, derivada da expansão da economia-mundo e da intensificação das cadeias de interdependências, mostra hoje limites até há pouco insuspeitados. A descaracterização cultural dos sujeitos e grupos sociais tem desencadeado um recuo à nação e à comunidade na busca frenética,*

*mas equivocada, de re-constituição das suas origens culturais. Nação e comunidade são, elas próprias, promotoras da fragilização da identidade dos sujeitos. A identidade fragmentada e a condição translocal (misto de globalismo e de particularismo) são a expressão actual da gestão democrática da vida colectiva.*

**G**OSTARIA de iniciar esta comunicação por recordar duas conclusões famosas de outros tantos pensadores sofisticados: Karl Polanyi e Joseph Schumpeter. O primeiro, a abrir a sua *The Great Transformation* de 1944, anuncia que a civilização do século XIX terminou apenas no rescaldo da Guerra de 1914-18. O que Polanyi nos está a dizer é que não é igual a duração dos séculos e que o nosso século XX pode ser pensado como um dos séculos mais curtos da história da humanidade. Em *Capitalism, Socialism and Democracy*, o segundo reconhece, em 1942, que o colapso do capitalismo, a ocorrer, se ficará a dever ao seu próprio sucesso, admitindo que aquilo que mais presumivelmente lhe sucederá será o caos político e cultural.

Que sentido e que consequências tem dizer-se que o século XX é um século mais curto do que outros e que o sucesso do capitalismo conduz ao seu colapso e à desorientação? A melhor e mais condensada resposta seria

*"We are patriots  
because we are  
afraid to be  
cosmopolitan,  
cosmopolitan  
because we are  
afraid to be patriots"*

John Le Carré, *The  
Perfect Spy*

---

\* Conservaram-se neste texto a estrutura e o tom oral da comunicação apresentada.

usar de empréstimo a cativante fórmula de Niklas Luhmann (1982) pela qual "o futuro não pode começar". Mas porque havemos de hipotecar o futuro? Trata-se de um terceiro problema que procuro interpretar sob dois ângulos. Em primeiro lugar, a hipoteca do futuro decorre do carácter incompleto e curto do século XX. Por comparação com os séculos XVIII e o XIX, o nosso século parece-me viver ainda um défice de auto-avaliação de si próprio, principalmente sobre as origens, natureza e alcance das transformações culturais das últimas décadas. Em segundo lugar, e relacionado com isto, a sociedade capitalista do século XX denota hoje sintomas de esgotamento de soluções políticas e culturais que acalentam sentimentos de descaracterização cultural, desencanto e incerteza dos sujeitos e grupos sociais. Se os séculos passados são séculos de sedimentação sistémica e auto-reflexão, por isso longos e completos, o século XX parece empobrecer-se, como empobrecem todas as sociedades sem capacidade de auto-reflexão, e assistir impotente ao desmoronar das filosofias e dos modelos longa e anteriormente sedimentados. Na verdade, são justamente as zonas do globo em que o capitalismo mais sucesso obteve (a generalidade dos países centrais) que surgem hoje como as zonas onde o capitalismo se desorganiza (Lash & Urry, 1987; Offe, 1985). São igualmente os sistemas e modelos democráticos que conferiam identidade política às sociedades, pelo menos no plano teórico, que hoje surgem como paradigmas democráticos da incerteza política (Przeworski, 1986).

Polanyi e Schumpeter não podem desligar-se: num século curto, e por causa dele, acumulam-se incertezas e adivinha-se o caos quanto ao fluir da vida, às soluções e projectos de futuro. Acerca do sucesso do sistema que se foi sedimentando longa e paulatinamente, receia-se hoje sobre os seus próprios limites e questionam-se alternativas que, a existirem, já não temos tempo de preparar neste século.

No último quarto do século XX tem-se fragilizado a crença no progresso e na civilização, como se têm desvalorizado as ideologias universalistas e desenvolvimentistas. O sistema-mundo capitalista, que desde o século XVI não pára de se expandir e de aglutinar e normalizar o mais remoto recanto do globo, parece hoje defrontar-se com resistências até há pouco insuspeitadas. Em contraponto à

sua longa e lenta implosão guiada pela crença na homogeneidade e universalização culturais, explodem hoje, com intensidades sem precedentes, particularismos e heterogeneidades culturais diversas. Por todo o lado despontam novas práticas e movimentos sociais, reacendem-se fundamentalismos, cultos e crenças religiosas julgadas inertes, revitalizam-se nacionalidades e comunitarismos, confundem-se e descaracterizam-se identidades e subjectividades de sujeitos e grupos sociais. Ao lado de uma ordem superordenadora e de uma cosmologia única, revela-se, com moderada surpresa, um mundo cultural fragmentado e diverso. Em função destas tendências, aumenta a dificuldade individual de situar e definir a identidade e a subjectividade pessoais. Somos universalistas ou particularistas? Guiados por um espírito global ou fiéis a uma crença identitária de inter-conhecimentos?

Esta não é a questão de Cila e Caribdis, nem me parece que devamos viver, atormentados, este suplício. Somos todos translocais, no sentido em que somos todos engendrados e só cultural e volitivamente buscamos ancoradouro para as nossas identidades. Nesta falsa questão, em que se entrecruzam as nossas duas alternativas reais e únicas, dir-se-ia, usando a fórmula que é aparentemente uma mera questão retórica da teoria da globalização, que não somos nem universalistas nem particularistas, vivendo, ao contrário, num mundo em que o particular se universaliza e o universal se particulariza (Robertson, 1990). O nosso local pode ser o universo e o nosso universo pode ser o local, na certeza porém que nem um nem outro vivem sem o seu (falso) oposto.

Esta complexa intimidade do local-universal é o resultado da ordem do sistema-mundo de cuja expansão resultou a sujeição mais ou menos problemática de espaços culturais outrora relativamente autónomos. Na estruturação deste sistema, foram os Estados-Nação o nosso espaço cultural principal, embora não o único. Esta nova formação mundial, surgida a partir do século XVI, só foi amplamente teorizada e consciencializada nos finais do século XVIII e, sobretudo, no decurso do século XIX. Uma das principais linhas da sua teorização foi a relação nacionalismo-internacionalismo na senda da qual se assistiu a uma involução política do globo, no sentido da sujeição dos traços políticos e culturais específicos das

**A implosão  
da economia-  
mundo**

diferentes nações a uma lógica superordenadora - a da economia e do sistema mundial inter-estados.

Neste processo de compressão e amalgamento das nações originou-se um sistema tendencialmente homogéneo do ponto de vista cultural, constituído por um aglomerado de entidades e modos de vida relativizados. O desfecho desta acção, pelo menos no plano teórico, foi a marginalização cultural dos particularismos como corolário duplo da eliminação de espaços sócio-económicos não sujeitos à lógica superordenadora global e do estabelecimento de fronteiras mais ou menos artificiais e formais. Este moderno *incastellamiento*, para usar a fórmula de Isaac Joshua (1988), ajudou a transformar os costumes e as práticas quotidianas dos povos em direitos sancionados pelos soberanos, fossem eles indivíduos ou instituições poderosas como os Estados-Nação. A repressão dos particularismos culturais e a criação de uma única cosmologia foram, assim, a moeda de troca da edificação das ideias sistémicas de universalismo, progresso e civilização, em nome das quais se alargaram, sem cessar, as fronteiras da economia-mundo capitalista até ao mais exótico limite.

Estes universalismo, progresso e civilização são, portanto, uma construção cultural que acompanha, descreve e justifica a edificação de uma economia que hoje abrange todo o globo. São construções culturais que se mostram unificadoras face ao global e repressoras e distintivas face aos elementos identitários particulares. A sua crescente instrumentalidade sistémica deriva da sua capacidade de distinguir o diferente e, nesse sentido, ela mostra-se simultaneamente desejada e odiada, objecto duplo de adesões e resistências.

Oriunda dos centros de poder económico, político e financeiro, a cultura global capitalista em constituição é, por um lado, apropriada desigualmente pelos diferentes grupos sociais que constituem este centro, da mesma maneira que, por outro lado, podemos admitir que se trata de uma espécie de oferta desses centros capitalistas às periferias do sistema. Mas é uma oferta especial que imprime um vínculo particular de submissão. Trata-se de uma espécie de *potlach capitalista* com que as periferias se deparam enfrentando um desafio semelhante ao célebre paradoxo do prisioneiro: as periferias do sistema ou aceitam a oferta (isto é, confessam-se) e estão perdidas,

no sentido de que a sua assimilação é o reconhecimento da sua inferioridade, ou rejeitam a dádiva (isto é, negam confessar-se) e continuam perdidas e isoladas, agora correndo o risco do isolamento e provável esquecimento.

Esta incorporação/sujeição de diferentes regiões, mercados e nações exteriores à lógica de funcionamento global e à sua filosofia universalista subjacente, no entanto, impôs limitações particulares a esse mesmo funcionamento e filosofia. Com efeito, e cingindo-me apenas às manifestações que mais de perto se relacionam com o meu argumento principal, diria que à medida que se intensificam as trocas, se melhoram e multiplicam as comunicações e se reforçam as interdependências dos sujeitos e grupos, mais tendem a intensificar-se também os mecanismos particularísticos das identidades desses sujeitos e grupos, tanto os recém-incorporados como aqueles há mais tempo sujeitos a essas influências. A crise do sistema instala-se, como previra Schumpeter, a partir do seu próprio sucesso.

Este processo contraditório é contínuo e dele sempre se deram conta as interpretações teóricas mais sólidas da mundialização das interações<sup>(1)</sup>. Está neste caso a teoria wallersteiniana do sistema-mundo que sublinha a repetida tendência, como comentei noutro lugar (Fortuna, 1987), para um recuo nacionalista e neo-mercantilista sempre que as fases recessivas da evolução do sistema espriam as suas manifestações mais ruinosas tanto global como localmente (Wallerstein, 1979). Esta nacionalização da vida social sintetiza a contradição indelével decorrente da universalização e intensificação das trocas multiformes à escala mundial (Balibar e Wallerstein, 1988). Norbert Elias demonstrou com brilhantismo como os sujeitos individuais tendem a assimilar estas tensões sociais originadas na extensão das "cadeias de interdependência" internacionais, o que, por sua vez, contribui para acentuar a acção do estado nacional na mediação destas interfaces sócio-políticas e culturais (Elias, 1990).

Esta assimilação individual das tendências globais tornou-se o problema central das interações sociais de hoje.

**A desterritorialização cultural**

(<sup>1</sup>) O que é realmente novo é a intensidade e a velocidade sem precedentes com que passou a processar-se.

O seu desenrolar tem conduzido, entre outras hipóteses, a considerar a impossibilidade de se procurar uma explicação assente, como convencionalmente, na divisão do mundo em espaços e entidades centrais, periféricas e semiperiféricas. A acção dos sujeitos e dos grupos sociais não se compagina com este figurino tripartido. Esta é a linha de raciocínio de Arjun Appadurai, para quem a fragilidade (ou o vigor?) da cultura global resulta precisamente da luta titânica travada pela semelhança (homogeneidade cultural) e pela diferença (heterogeneidade cultural) na tentativa de se devorarem reciprocamente (Appadurai, 1990).

Para este investigador da Universidade da Pensilvânia é falsa a distinção entre homogeneidade e heterogeneidade culturais a que nos habituaram muitos paradigmas das ciências sociais. A cadeia de múltiplas interdependências e disjuncturas culturais, sejam elas étnicas, tecnológicas, financeiras, imagéticas ou do pensamento, tendem a desterritorializar-se à medida que se intensificam<sup>(2)</sup>. A sua desvinculação das matrizes sociais específicas em que se fundaram, ao mesmo tempo que impossibilita hoje qualquer tentativa de as fixar quer a espaços sócio-políticos (centrais, periféricos ou semiperiféricos), quer a indivíduos, grupos e movimentos sociais específicos, tende, por isso, a descaracterizar culturalmente os seus agentes<sup>(3)</sup>. Esta perda e simultânea complexificação das identidades traz consigo uma nova forma de resistência cultural fundada, na sua grande parte, na busca frenética das origens sócio-culturais dos sujeitos.

Esta perda e complexificação das identidades é talvez o problema sociológico mais sério da modernidade, tanto no tocante à questão da auto-definição dos sujeitos, como no que respeita à tipificação e classificação de que são objecto por parte de outros. A "repatriação da diferença" como se exprime Appadurai (1990: 307) ou a sua equivalente "re-territorialização" como prefere Santos (1990), não é senão a procura de sentido que indivíduos, grupos e movimentos sociais buscam conferir às suas identidades e subjectividades descaracterizadas pela globalização da sua vida.

<sup>(2)</sup> Appadurai (1990) designa por cenários (*scapes*) este conjunto de disjuncturas: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *finanscapes* e *ideoscapes*.

<sup>(3)</sup> Juan Mozzicafreddo (1987) designa por "errância cultural" este processo de descaracterização que atribui a (1) alterações nas estruturas de classes e grupos sociais; (2) individualização dos sujeitos e (3) modificações no universo simbólico das sociedades.

## Nação e Comunidade

273

São dois os espaços sócio-políticos invariavelmente privilegiados por esta busca de sentido identitário: a comunidade nação de base étnica e os pequenos grupos de interacção directa. A nação, que nos finais do século XVIII ganharia um estatuto político e teórico próprio, ainda que ambíguo porque tanto surge diluída como se autonomiza na sua relação com a cultura cosmopolita e com a intensificação das trocas internacionais, parece agora reconverter-se na matriz cultural originária por excelência<sup>(4)</sup>. Apesar desta tendência, exigem-se cautelas na aceitação desta função identitária redescoberta do espaço-nação. Tanto a nação como a sua forma política, o estado nacional, convertem-se eles próprios em espaços descaracterizadores das identidades e subjectividades individuais. É neste sentido que Gérard Noiriel denuncia a tirania política da nação do século XX que impõe a adopção de padrões formais de cidadania em detrimento dos laços comunitário-familiares e étnico-linguísticos dos indivíduos (Noiriel, 1991).

Também Geertz tem acentuado repetidamente as formas como no interior da nação operam mecanismos de globalização semelhantes aos que dominam à escala internacional. Para o antropólogo, as vantagens da "revolução integrativa" e da globalização da cultura das "sociedades nacionais" mostram hoje os seus limites à medida que se torna clara a forma mais ou menos problemática da aglutinação de comunidades outrora culturalmente autónomas, denunciada pela preservação da sua vitalidade interpretativa e comportamental (Geertz, 1973 e 1983).

A importância do conhecimento local e a "interpretação das culturas" que Geertz produz ilustram principalmente, se o interpreto com justeza, a complexidade antropológica da relação entre homogeneidade universal e heterogeneidade local-comunitária e só marginalmente a alternativa que esta última garante para o desencanto contemporâneo face aos ideais sistémicos do universalismo/globalismo.

Não creio que possamos, na verdade, exagerar o fatalismo da comunidade, no seu sentido orgânico, como determinante da pertença social e, portanto, redentora das

<sup>(4)</sup> Isto reflecte-se no modo como os sujeitos pensam o seu lugar. Por exemplo, recentemente, uma destacada figura empresarial portuguesa, quando interrogada acerca das possibilidades de acção facultadas pelo mercado único europeu, considera-se antes de mais um empresário norte-nho e português.

identidades perdidas. Conhecemos os usos ínvios que têm sido feitos destas identidades comunitárias. A atitude crítica, o comportamento diferencial e discordante, as políticas de diversificação e modernização societal e cultural têm sido ao longo da história, e não raras vezes, estigmatizadas e banidas em nome da autenticidade dos padrões comunitários. Num cenário em que a capacidade de auto-identificação do sujeito se fragilizou, é particularmente pertinente a dúvida sobre os critérios da escolha do seu espaço comunitário reconfortante, como é também imperiosa a questão de saber se, para além da sua, não serão perversas todas as outras comunidades. Para Benedict Anderson (1983), a comunidade hoje não existe senão enquanto "comunidade imaginada", isto é, ficcional, onde os sentidos de pertença e de reconhecimento da identidade-subjectividade são projectados num acto desesperado e nostálgico da vontade individual.

A busca ansiosa da "aldeia nostálgica" e do seu passado cultural projecta-se como forma de resistência à des-caracterização cultural e ao desconforto perante a separação entre o hoje e o ontem e a hesitação entre emular ou destruir os símbolos e vestígios do velho mundo em que se enredaram os dois últimos séculos (Lowenthal, 1985). Quando recentemente Jacques Le Goff foi interrogado sobre os motivos da grande aceitação da nova ensaística sobre a sexualidade, a morte, as maneiras, o corpo e a estética antigos e medievais, responsabilizou a emergência de um novo primitivismo cultural (Friedman, 1989). A feição nihilista deste primitivismo cultural é o oposto do espírito moderno e desenvolvimentalista que há anos atrás via na vontade consciente do homem a garantia da construção do futuro sobre as cinzas do passado deliberadamente destruído (Bell, 1976). Rerler o passado como re-invenção da nossa própria cultura pode fazer-nos cair no logro de imaginarmos que, no exótico, no distante e no passado, reside uma harmoniosa sociedade perdida. A leitura de *O Processo Civilizacional* faz-nos pensar como esta sociedade teria sido muito menos harmoniosa do que aquilo que se imagina e não terá mesmo sido perdida mas civilizacionalmente ganha (Elias, 1989).

Para Robert Bellah é impossível retornar às origens comunitárias, se alguma vez existiram, de harmoniosos "enclaves de estilos de vida" (Bellah, 1985). Pretender reencontrá-las seria incorrer no risco de ampliar o défice

moral e de justiça existente nas comunidades reais de hoje. Este alimenta-se daquilo que Bellah chama a "complexidade invisível", isto é, a incapacidade (ou recusa) das comunidades em confrontar a sociedade global. Ora, a exclusão do confronto com a diversidade e a alteridade, própria da "política auto-centrada da comunidade", cria a ausência de uma linguagem do bem-comum, transfigurando as exigências colectivas em manifestações individualistas de poder (idem: 207). Desprovida deste confronto, a comunidade é arbitrária e egoística e nos seus consensos naturais fica sujeita a "políticas de interesse" e "artes do possível" que, tanto nas negociações como nos esquemas de liderança, e através da personalização que os caracteriza, revertem a favor de cidadãos "mais competentes".

275

Nem a nação nem a comunidade parecem, pois, ser as alternativas política e socialmente mais coerentes para lidar com a "repatriação da diferença" requerida pela complexificação e descaracterização das identidades originadas na desterritorialização das trocas e das "cadeias de interdependência". A proposta de uma teoria da estruturação de Anthony Giddens pode, pelo menos lateralmente, ser vista como uma tentativa de lidar com os efeitos políticos da complexidade desta relação entre universalismo/globalismo e localismo/particularismo. Longe de uma mera re-actualização do Leviatã, e obviamente, da crença nostálgica na comunidade de inter-conhecimento, Giddens procura uma superordenação que dê coerência a uma sociedade de fragmentos e descontinuidades. A sua proposta de estruturação social assenta na competência dos agentes para, através da acção, criarem "propriedades estruturantes" que, por seu turno, orientam a cada momento a conduta e a própria competência original dos indivíduos (Giddens, 1984:18). Desta dupla junção de agência/estrutura e de produção/reprodução retiram os indivíduos e grupos competência para gerirem a sua resistência à descaracterização cultural ao mobilizarem os vários tipos de recursos conseguidos no próprio processo a que foram sujeitos de desterritorialização das suas práticas. Esta captação de competências mobilizáveis para a protecção da subjectividade identitária dos agentes ainda que possa ser vista como uma vantagem da implosão cultural do mundo, tem sido analisada por numerosos comentadores

### **Fragmentação e Transloca- lidade**

de Giddens como defensável apenas na base de um exagerado subjectivismo do autor. Acima de tudo, parece-me que a concretização da estruturação giddensiana requer a presença de uma subjectividade portátil e suficientemente maleável para ser adaptada, conforme as circunstâncias, às exigências da vida dos sujeitos e grupos. Por outras palavras, como se interroga Richard Sennett (1991), até onde é legítimo esperar-se que os sujeitos procedam a uma lúcida auto-definição do seu próprio ego de modo a exercitá-lo competentemente enquanto protagonistas de comunidades simultâneas e multiformes (mesmo se imaginadas) de natureza local, nacional ou transnacional?

Esta é a questão central do esgotamento da lógica da modernidade, já enunciada por Daniel Bell (1976). O esgotamento do modernismo equivale ao fim da ordem cultural unificadora do sistema capitalista que dá lugar à separação entre a condição económica estrutural dos sujeitos e a sua auto-gratificação pessoal, ao isolamento da expressão estética e hedonista e à ruptura entre condição de classe e acção política. O fim da "diferenciação agregadora" moderna apresenta-se tanto mais complexo quanto não se reproduz sob a forma de um qualquer outro princípio agregador ou filosofia transcendente. Ao invés, depois da modernidade encontramos-nos perante uma "desagregação unificadora" cuja vitalidade reside na sua maleabilidade e adaptação a uma economia, a uma sociedade e a uma cultura crescentemente fragmentárias (Bell, 1976).

Os efeitos desta "desagregação unificadora" são a condescendência com as novas práticas e movimentos sociais, a intensificação da insegurança dos sujeitos e a instabilidade política, no plano nacional e global. Estas, por seu turno, são resultados contingentes quer da pulverização das estruturas de pertença e de identidade individual, identificados por Boaventura de Sousa Santos (1986) como os espaços doméstico, nacional, produtivo e mundial, quer dos conflitos por eles mediados. É nos termos desta condescendência, insegurança e instabilidade e na ausência ou fragilidade de filosofias unificadoras e transcendententes, que a democracia da era do esgotamento da modernidade é um risco ampliado de incerteza e imprevisão.

O caos de Schumpeter e o curto século XX de Polanyi cohabitam entre si e connosco nesta gestão democrática

da incerteza da cultura e das identidades simultaneamente heterogéneas e específicas, homogéneas e globais. A identidade fragmentada e a condição translocal, ou seja, o facto de se estar e viver ao mesmo tempo no e para além do espaço e tempo identitários, constituem o desafio do presente prolongado que também é o futuro. ■

## Referências Bibliográficas

- 278
- Anderson, Benedict 1983 *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in Featherstone (1990), 295.
- Balibar, Etienne & Immanuel Wallerstein 1988 *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
- Bell, Daniel 1976 *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres, Heinemann.
- Bellah, Robert 1985 *Habits of the Heart*, Londres, Hutchinson.
- Elias, Norbert 1989 *O Processo Civilizacional*, 1.ª Vol., Lisboa, D. Quixote.
- Elias, Norbert 1990 *O Processo Civilizacional*, 2.ª Vol., Lisboa, D. Quixote.
- Featherstone, Mike (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage.
- Fortuna, Carlos 1987 "Desenvolvimento e Sociologia Histórica: acerca da teoria do sistema-mundo capitalista e da semiperiferia", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 3, Nov., 163.
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.
- Geertz, Clifford 1983 *Local Knowledge*, Nova Iorque, Basic Books.
- Giddens, Anthony 1984 *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity.
- Friedman, Jonathan 1989 "Culture, Identity, and World Process", *Review*, XII, 1, (Winter), 51.
- Joshua, Isaac 1988 *La Face Cachée du Moyen Age*, Paris, La Brèche.
- Lash, Scott & John Urry 1987 *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity.
- Lowenthal, David 1985 *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, CUP.
- Luhmann, Niklas 1982 *The Differentiation of Society*, Nova Iorque, Columbia UP.
- Mozzicafreddo, Juan 1987 "Pós-modernismo e Estado-providência", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 3, Nov., 11.
- Noiriel, Gérard 1991 *La Tyrannie du National*, Paris, Calmann-Lévy.
- Offe, Claus 1985 *Disorganized Capitalism*, Cambridge, Polity.
- Polanyi, Karl 1944 *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- Przeworski, Adam 1986 "La Democracia como Resultado Contingente de los Conflictos", *Zona Abierta*, 39-40 (Abr.-Sept.), 1.
- Robertson, Roland 1990 "Mapping the Global Condition: globalization as the central concept", in Featherstone (1990), 15.

- Santos,  
Boaventura S. 1986 *On Modes of Production of Social Power in the Law*,  
Madison, Law School.
- Santos,  
Boaventura S. 1990 "11/1992: Onze Teses por Ocasião de mais uma  
Descoberta de Portugal", Coimbra, *Oficina do CES*,  
n.º 21.
- Schumpeter,  
Joseph 1942 *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nova Iorque,  
Harper Torchbooks.
- Sennett, Richard 1991 "Fragments against the ruin", *TLS*, Feb. 8, 6.
- Wallerstein,  
Immanuel 1979 *The Capitalist World-Economy*, Cambridge e Paris, CUP  
e Maison des Sciences de l'Homme. 279