

Capítulo 2

A Europa como um bazar. Contributo para a análise da reconfiguração dos Estados-nação no contexto europeu e das novas formas de “viver em conjunto”

António M. Magalhães e Stephen R. Stoer

O espaço europeu e a construção política da Europa vêm-se crescentemente confrontados com um processo de heterogeneização que se desenvolve espartilhado entre duas lógicas. Uma, baseada na lógica “moderna” da homogeneidade que implica pensar a Europa como um grande Estado-nação (em competição com outros grandes Estados-nação), e outra, baseada no que se poderia designar um conceito de unidade bricolada no âmbito da qual a Europa seria pensada como uma unidade com base na diversidade.

Esta última lógica aponta para uma Europa onde as diferenças se reúnem no sentido de tentarem comunicar com base na sua incomensurabilidade e não com base na sua aparente herança comum europeia. Noutro trabalho (Stoer e Magalhães, 2001), referimo-nos a esse encontro através da utilização da metáfora do bazar enquanto “território”. O bazar não é o lugar onde a mera troca de mercadorias acontece, embora seja também importante nesse sentido. Essa troca é apenas um dos motivos pelos quais o bazar existe, dado que é também um lugar de negociação para as diferen-

ças e para a negociação entre elas. Neste processo de negociação, não surge nenhum actor nem diferença como sendo social, epistemológica ou politicamente privilegiados. Todos constituem diferenças.

Este trabalho desenvolve esse conceito de *bazar* enquanto reconfiguração das relações dentro e entre os Estados-nação modernos. Nesse sentido, questionar-se-á como é que as formas de fragmentação do Estado-nação e sua produção/construção supranacional se relacionam com os processos da construção europeia e com as novas formas de “viver em conjunto”.

Das utopias às heterotopias: reinventar o viver em conjunto

A procura do modo ideal de viver em conjunto não é típica da modernidade. Platão, na *República*, e Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, são dois exemplos de procura de ordenação das sociedades humanas a partir de um determinado princípio organizador numa época muito anterior à da modernidade. Num caso, a ordem humana deveria reflectir a ordem da verdade, e noutro, a supremacia do divino. Posteriormente, Tomás Campanella em *A Cidade do Sol*, Francis Bacon em *A Nova Atlântida*, Tomás Moro em *A Utopia*, Samuel Butler em *Erewhon*, ou Cyrano de Bergerac em *A Viagem à Lua*, para citar apenas estes, procuraram desenhar as sociedades que não existiam em lugar algum, isto é, utopias, no sentido literal do termo.

O que a modernidade trouxe eventualmente de novo neste afã de criação de pensar a ordem social ideal foi, se assim se pode dizer, a sua “cientifização”. As utopias modernas, enquanto propostas de ordem social, assumem frequentemente como base de legitimação a ciência. Comte sonhou uma república onde a Ciência seria o grande organizador, e Marx concebeu a construção da cidade comunista com base na ciência do materialismo histórico. Neste sentido, as utopias modernas, enquanto concepção do viver em conjunto, surgem numa peculiar mistura de “lugares brancos” e “não-lugares” (Magalhães e Stoer, 2003): “não-lugares”, porque se definem como existindo para além das diferenças entre os indivíduos e os grupos; “lugares brancos”, porque assumem a sua evidência sociológica a partir de uma instância, em última análise, científica.

“De cada um segundo as suas possibilidades, a cada um segundo as suas necessidades” era o organizador do viver em conjunto da utopia comunista. Este estádio era o desenvolvimento para o qual a história da humanidade tenderia, esmagando, sob o seu rodado, as diferenças de desen-

volvimento. Marx nos *Grundrisse*, falando sobre o modo de produção asiático, assumia, de alguma forma, como indiscutível que o curso “normal” da história era aquele que o Ocidente — mais precisamente a Alemanha, a Inglaterra e a França — seguiu. O modo de produção asiático, de matriz feudal, teria de perecer sob o peso do *telos* histórico que o conduziria ao capitalismo e, deste, ao comunismo via socialismo. Na sua esteira, Lenine e os comunistas bolcheviques que fizeram a Revolução de 1917, apanhados na contradição de construção de uma sociedade pós-capitalista num contexto feudal, agrário e pré-moderno, tiveram que inventar um “estádio”, com a NEP, para “re-encaminhar”, para tornar a pôr no “caminho”, a sociedade dos soviets. A legitimidade da grande utopia socialista legitimava, na sua grandeza e elevação, o massacre dos camponeses, anulando dessa forma esse resquício de história pré-moderna.

Efectivamente, a modernidade e os Estados-nação, como dissemos já noutra lugar (Stoer, Rodrigues e Magalhães, 2003), fizeram da mesmidade a bitola sociológica da sua organização, e os modernos que sonhavam com a ordem ideal fizeram da utopia o lugar do Mesmo, por excelência. Não que as grandes utopias não tivessem um lugar a atribuir às diferenças, mas tratava-se precisamente disso: de um lugar que, a partir de uma definição do Mesmo, às diferenças era atribuído. Os critérios de atribuição de um lugar legítimo às diferenças variaram desde o modelo etnocêntrico, que olhava para o outro como diferente devido ao seu (atrasado) estado de desenvolvimento cognitivo e cultural, até ao modelo da generosidade, que afirmava que a diferença do outro deveria ser assumida, com todas as suas consequências (por exemplo, permitindo que a imigração para a Europa de todos os lugares do mundo fosse totalmente livre) como uma construção do próprio Ocidente, passando pelo modelo da tolerância, como reconhecimento da diferença do outro enquanto definida como tal pelo próprio Ocidente e de acordo com o seu grau de proximidade.

O que todos estes modelos têm em comum é o seu carácter classificatório, com a assunção da passividade das diferenças. A cultura ocidental viveu secularmente — com raros interregnos críticos — numa espécie de auto-contemplação da sua própria superioridade ética e política. Essa superioridade foi justificada das mais diversas formas, desde a narrativa religiosa que afirmava a superioridade do nosso Deus sobre todos os outros, até à, eventualmente mais sofisticada, narrativa filosófica que justificava o modelo Ocidental como sendo a realização na história do próprio espírito universal, como em Hegel. A tendência foi sempre para postular a nossa

forma de pensar e de conhecer como sendo a mais universal (e, por isso, a mais verdadeira), e a nossa forma de organização social e política como sendo a mais “desenvolvida”. As outras epistemologias e organizações sociais — as diferenças — eram julgadas a partir dessa posição.

A consciência crítica das aquisições das ciências sociais e humanas tem-se traduzido em propostas teóricas e práticas organizadas sobretudo sob a designação do relativismo. Todavia, aquilo que vulgarmente essa designação cobre não parece esgotar-se na consciência do carácter contextual fornecido às práticas sociais (incluindo aí obviamente o conhecimento) pelos quadros culturais. Primeiro, porque o enquadramento cultural do conhecimento não faz dele algo de totalmente relativo (Spiro, 1998) (e.g., todos os seres humanos de todas as culturas reconhecerão que se se perfurar o ventre com uma faca, e o golpe for bastante profundo, se corre perigo de vida); segundo, porque o isolamento das diferenças culturais na sua própria especificidade, se resolve o problema da especificidade, não resolve o problema do seu matricial carácter relacional¹. Quer dizer, se o relativismo corresponde sobretudo à consciência da incomensurabilidade da diferença, a sua crítica poderá corresponder ao enfatizar o carácter relacional desta. Do nosso ponto de vista, é no cruzamento dessas duas perspectivas que o pensar das diferenças se deve colocar, isto é, na resultante das críticas ao etnocentrismo e ao relativismo.

Na verdade, a auto-segurança do Ocidente em si próprio tem vindo a ser posta em causa num movimento em que nos olhamos no espelho da nossa própria face civilizacional. Um dos indícios que poderíamos seleccionar para ilustrar o modo como a sociedade e a cultura europeias foram caminhando até este ponto de insegurança civilizacional são os modelos de relação com as diferenças (internas e externas) que elas desenvolveram (ver Figura 1).

Estes modelos destinam-se à análise e foram construídos uns sobre os outros. Nesse sentido, os seus ingredientes encontram-se frequentemente misturados e não existem *per se*, isto é, são activados em dados contextos articulando ao mesmo tempo as lógicas dos diferentes actores envolvidos e os factores estruturais que os enquadram na sua acção. Quer dizer, é crucial não esquecer perguntas tais como: o que é que está por detrás da proposta

1. Como é o caso de algum multiculturalismo que, na ânsia de sublinhar as diferenças culturais, erradica o carácter relacional destas, como se um cigano nascido e criado em Portugal tivesse mais em comum com um cigano vivendo na Roménia do que com os outros portugueses.

Figura 1

Quatro Modelos da Conceptualização/Legitimação da Diferença

<p>Modelo etnocêntrico: O outro é diferente devido ao seu estado de desenvolvimento (cognitivo e cultural)</p>	<p>Fundado na boa consciência civilizacional do Ocidente. A alteridade não só é julgada a partir dos cânones estabelecidos como normais, como esta normalidade se torna normativa, isto é, a forma de pensar, de viver e de organizar a vida das sociedades ocidentais é obviamente postulada como superior à das outras sociedades e culturas. A história torna-se, assim, um processo de juízo civilizacional feito a partir do ponto fixo: o BEMCUC (brancos, organizados socialmente pelo estado, masculinos, cristãos e tendencialmente urbanos e cosmopolitas).</p>
<p>Modelo da tolerância: O outro é diferente, mas a sua diferença é lida através de um padrão que reconhece essa diferença como legítima (a ser tolerada)</p>	<p>Os "outros" são identificados no nosso seio e fora de nós. Já não sendo susceptíveis de ser colonial e exoticamente colocados fora do nosso convívio, urgia que lhes fosse atribuído um "lugar". A cultura da tolerância surge como a acção daquele que tolera sobre aquele que é tolerado, portanto, objecto da acção moral e política que o 'coloca' entre "Nós". A inspiração cristã e humanista não chega para esconder a arrogância ética e epistemológica daquele que diz que tolera.</p>
<p>Modelo da generosidade: O outro é diferente e essa diferença é assumida como uma construção do próprio Ocidente</p>	<p>Fundado na má consciência do Ocidente enquanto paradigma social. O mundo confortável que construímos para nós, entre muros, faz-nos sentir culpados pela vida desolada dos "outros". A culpa, pela auto-crítica que lhe subjaz, torna-se em programa político: cuidar do "outro". O problema do "outro" é o nosso problema, dado que historicamente este foi continuamente menorizado. Supõe-se que a sua emancipação é a nossa emancipação. São os "sem voz" que têm que falar, mesmo que não queiram.</p>
<p>Modelo relacional: O outro é diferente e nós também somos! A diferença está na relação entre diferentes</p>	<p>Recusa da boa e da má consciência prisioneiras do "jogo de soma zero": <i>quem foi o mais oprimido e quem foi o mais opressor?</i> "Nós" e "Eles" somos partes de uma relação, o que torna a nossa posição mais frágil: já não somos o "Nós" que tem a legitimidade universal de determinar quem são os "Eles". Mas ao assumirmos que a diferença também somos nós (o "nós" transforma-se em "eles"), é a nossa própria alteridade que se expõe na relação. Recusa da acção unilateral, por mais generosa que seja, sobre a alteridade, como se esta tivesse como natureza ser por nós cuidada e agida.</p>

multicultural quando diz “Toleremos os diferentes”? É só uma questão moral? Quem deve tolerar quem? Será esta a receita de um Estado que tem como função garantir o nosso bem-estar social em contexto de capitalismo organizado? O que é está por detrás da afirmação “A diferença somos nós”? O capitalismo flexível? A crescente individualização dos sujeitos sociais? A crescente reflexividade pessoal, grupal e institucional?

Falar em reconhecimento da diferença sem ter em conta políticas educativas e sociais de redistribuição parece corresponder a cair na armadilha do capitalismo flexível (Rorty [1999] acusa a esquerda americana de ter feito precisamente isso). Por outro lado, falar de redistribuição sem ter em conta o reconhecimento das diferenças na sua “incomensurabilidade” é permanecer presa de uma concepção estatista de cidadania, convivendo desconfortavelmente com a reclamação “a diferença somos nós!” (Magalhães e Stoer, 2003).

No que diz respeito às implicações para a educação, gostaríamos de retomar os modelos referidos acima no sentido de considerar a sua relação com a educação inter/multicultural. Efectivamente, o modelo etnocêntrico de relação com a diferença, inspirado na Razão do Iluminismo, fundava uma educação segura de si mesmo na transmissão de valores e de saberes assumidos como indiscutíveis e universais. O *currículum* nacional e os *curricula* disciplinares reflectiam essa segurança e davam como indiscutível que o processo de educação era o processo pelo qual as crianças e os jovens se tornavam “civilizados” e parte da grande cultura ocidental. Esse modelo relaciona(va)-se com a educação inter/multicultural através da sua rejeição; isto é, ele constitui, por excelência, no domínio da educação, a abordagem monocultural.

O modelo da tolerância reflecte-se também de uma forma clara na estruturação da educação nas sociedades europeias, dando origem ao que temos denominado o multiculturalismo educacional “benigno”. Esse modelo, que se baseia na noção de um *handicap* sobretudo cultural das crianças e dos jovens das minorias étnicas e das classes trabalhadoras (diferentemente da educação compensatória que tem base num *handicap* social e que se enquadra no modelo etnocêntrico), contempla a compensação cultural e pedagógica dessas crianças e jovens através da acção de uma educação inter/multicultural promovida pela escola e pelos professores. Ser tolerante é, neste sentido, reconhecer a diferença sem a querer conhecer, ou, por outras palavras, querer “resolver” a questão da diferença através de

uma preocupação com “estilos de vida”, relegando para segundo lugar as “oportunidades na vida”.

O modelo da generosidade é aquele que porventura levou mais longe, até hoje, a relação com a diferença. Trata-se, efectivamente, de uma proposta para a construção de uma educação inter/multicultural “crítica”, que combate a redução de diferença à sua componente folclórica e que se opõe à educação inter/multicultural “benigna”. Nesse sentido, promove-se o desenvolvimento de dispositivos de diferenciação pedagógica capazes de servir o fim de incluir o mais plenamente possível aqueles e aquelas que a acção da escola tinha precisamente contribuído para excluir. Aqui, em vez da “resolução” da questão da diferença através de técnicas educativas imbuídas de racionalidade instrumental, assume-se a necessidade de construir pontes entre culturas conceptualizadas como “incompletas”. O outro tem que ser conhecido através da educação e não simplesmente reconhecido, e, mais, o conhecimento do outro funciona como um autoconhecimento emancipatório.

O modelo relacional, fundado na assunção de que “a diferença somos nós”, parece conter potencialidades extremamente ricas para o repensar da educação inter/multicultural. Para começar, toma como ponto de partida a proposta de pensar a diferença na sua incomensurabilidade, isto é, ao assumirmos que a diferença também somos nós (transformando assim o “nós” em “eles”), é a nossa própria alteridade que se expõe na relação. Assim, é a própria alteridade que assume agência, que se torna pró-activa. No que diz respeito à educação inter/multicultural, isso pode implicar estar simultaneamente na ponte e nas margens. Por outras palavras, a educação inter/multicultural realiza-se sendo, por um lado, o lugar do encontro/confronto de diferenças e da sua negociação e, por outro, o lugar ele próprio agenciado pela diferença, ou seja, é a própria educação escolar que se coloca nos guiões dos actores sociais e culturais e não o contrário. A nossa diferença exprime-se através da educação inter/multicultural não como aquela que traz consigo a luz, a matriz, a generosidade, mas como aquela que traz a sua própria diferença. As margens do nosso lado, o da nossa diferença, podem traduzir-se num projecto da gestão da diferença, mas nunca na sua dominação.

É com base nessa relativização do nosso “Nós” que a educação inter/multicultural se poderá reconfigurar, situando-se no fio da navalha, quer dizer, como já se disse, localizando-se na intersecção da crítica ao etnocentrismo e da crítica ao relativismo. Os *curricula*, os dispositivos e os

processos de ensino-aprendizagem devem repercutir essa perspectiva segundo a qual se assume, relacionalmente, a incomensurável diferença dos outros e da nossa própria, ao mesmo tempo que não podem soçobrar nos braços do voluntarismo e da ingenuidade, por exemplo, em relação às características extremamente selectivas dos novos mercados de trabalho.

A “rebelião das diferenças” e o bazar do Kuwait

Na base do modelo relacional e do seu apelo no sentido das heterotopias está o que noutra trabalho (Stoer e Magalhães, 2001) designámos a “rebelião das diferenças”. Queremos com isso significar que as diferenças se rebelaram contra a definição e o lugar passivo que a modernidade ocidental lhes atribuiu em termos culturais, políticos e epistemológicos. Contra esta têm vindo a recusar-se como “objectos” passivos do conhecer, como o “primitivo” que a antropologia fixava como seu domínio de estudo; como o “sem história” que a História determinava enquanto tal; como o “sem Estado” que urgia trazer ao desenvolvimento político; como o pensador mítico-mágico a que há que levar as benesses intelectuais do pensamento científico; e como o pensamento prisioneiro do concreto a que a psicologia opõe as riquezas do pensamento abstracto. Tudo ao mesmo tempo que denunciam o ideal normativo do “normal” epistemológico e socialmente legitimado (e.g., a revolta das mulheres, das minorias sexuais, etc.).

Como acima já foi sugerido, as diferenças assumiram a sua própria agência e já não aceitam passivamente os discursos e as acções, mesmos os mais generosos, ditos sobre si e empreendidos em seu nome. As diferenças começam a assumir-se como sujeitos da sua própria enunciação, isto é, sujeitos dos seus próprios discursos e dos discursos sobre si mesmas. E, o que é mais, esses novos discursos (*da* diferença e não *sobre* a diferença) não podem ser unificados numa narrativa coerente ou sob uma bandeira comum nas quais todos os “outros” possam reconhecer-se e afirmarem-se a si mesmos. O que actualmente caracteriza as diferenças e as suas relações é precisamente a sua heterogeneidade e a sua forte resistência a qualquer forma de domesticação cultural ou epistemológica. A cultura ocidental surge assim, neste contexto, como sendo ela própria uma diferença e não como o padrão com base no qual as outras diferenças podem ser definidas e julgadas.

Com esta “rebelião das diferenças”, tudo se parece passar como se o princípio organizador da ordem ideal tivesse, por um lado, se multiplicado e diversificado em miríades de ordens ideais, ou heterotopias; por outro, como se essas heterotopias se desenhassem como sendo inelutavelmente incomensuráveis. As diferenças, de facto, na sua incomensurabilidade de género, de raça, de etnia, de estilos de vida, etc. não assumem como agenda nem um princípio universal comum, nem uma agenda política comum². É como se o ideal de revolução ou de reforma (sendo uma reforma numa *petite histoire* uma revolução, e uma revolução numa *grande histoire* uma reforma) se tivesse multiplicado exponencialmente.

Autores, como Santos (1994), têm chamado a atenção para o enclausuramento dos movimentos sociais em mini-racionalidades ou em racionalidades mínimas (Mohanty, 1989), e sociólogos como Archer (1991) denunciam a perversão pós-modernista da perigosa divisão da humanidade em humanidades. Todavia, não basta exorcizar pela palavra o estiolamento da humanidade e das suas utopias num clamor por uma emancipação política comum ou por uma sociologia para um só mundo. O que há que adiantar para a frente do cenário é precisamente o saber aquilo que é, eventualmente, susceptível de ser consentido como comum.

Num debate bastante conhecido entre o filósofo Richard Rorty e o antropólogo Clifford Geertz sobre a organização das sociedades modernas ocidentais, o segundo propõe a metáfora do “bazar do Kuwait” para dar conta da simultânea tendência para a fragmentação e a agregação dessa sociedade. Geertz fala concretamente sobre como numa época de globalização as comunidades locais se assemelham crescentemente a uma enorme colagem, isto é, em cada uma das suas localidades, o mundo parece cada vez mais “um bazar do Kuwait do que um exclusivo clube inglês”. Este último representa a incomensurabilidade das diferenças locais/culturais: a “portuguesidade” dos portugueses, a “englishness” dos ingleses, o carácter árabe dos próprios árabes, etc.

2. John Rex, no seu trabalho clássico sobre “o conceito de uma sociedade multicultural” (1988), fala de uma “cultura cívica secular como um componente necessário e comum de todas as culturas, nas sociedades industriais avançadas” (1988: 206). Assim, para Rex, o multiculturalismo “só pode ser tolerado se não ameaçar uma cultura cívica comum, incluindo, evidentemente, a ideia de igualdade de oportunidades”. É precisamente essa utopia de uma “cultura cívica comum” que a nossa perspectiva questiona. A sofisticada proposta de Rex para aquilo que poderia ser uma sociedade multicultural parece estar impregnada pela visão moderna do desenvolvimento industrial racional. É a crítica desta sua visão que está na base da “rebelião das diferenças”. Ver também a crítica de Parekh (2000) daquilo a que ele chama “teorias de assimilação procedimentalistas”.

Retomando a ideia de “a diferença somos nós” e a do “bazar do Kuwait”, como estruturadoras de uma nova concepção das sociedades, e das sociabilidades, actuais, pretendemos aqui esboçar alguns pontos para explicar melhor o que está eventualmente em causa. Em primeiro lugar, queremos defender:

1. que o bazar é o espaço público (político, social, cultural...) regulado e susceptível de regulação;
2. o espaço público possuiu, e possui, várias configurações nos diferentes horizontes do globo, mas a mais dominante é aquela que resulta da sua estruturação pelo Estado;
3. o Estado moderno tem sido um potencial difusor de (in)justiça;
4. se reconfigurado, o Estado pode ser um importante agente de distribuição de justiça social e de difusão do reconhecimento da diferença, assim como um importante instrumento de implementação da justiça distributiva;
5. a soberania que as “diferenças” reclamam do Estado não corresponde à dissolução deste enquanto agente de justiça (sobretudo distributiva), mas diz respeito à legitimidade das diferenças regular as suas próprias vidas. “Eu pago impostos (dever), mas quero educar (direito) os meus filhos como bem acho que eles devem ser educados”;
6. o bazar, o espaço público regulado, é um espaço em que a justiça redistributiva e a justiça ligada ao reconhecimento das diferenças constituem uma geometria variável: a variação depende do poder e do conflito entre as diferenças;
7. esta geometria variável é ao mesmo tempo consensual e arbitrária, portanto frágil;
8. esta fragilidade e instabilidade não são uma fase a ultrapassar, mas um estado permanente: a democracia já não é um “estádio”, mas um fim em si mesmo (ou sem fim).

O que está em causa nesta definição política do bazar é o facto da assunção de “a diferença somos nós” colocar a questão do poder, enfatizando que as diferenças se afirmam como um “campo de batalha ideológico” (Wallerstein), isto é, dialectizando as questões de discriminação, racismo ou exclusão com aquelas derivadas da desigualdade na distribuição da riqueza. Desligar os elementos da tríade “poder cultural — afirmação da

diferença — igualdade económica” é cair nos engodos das estratégias modernas fundadas no princípio segundo o qual a justiça social deriva (mais ou menos directamente) da justiça económica. Sabemos, hoje, que não é assim: a luta pela justiça social despoletada pela afirmação das diferenças, nos movimentos sociais actuais, não surge separada das reivindicações de justiça económica e vice-versa. Mais: esta surge frequentemente reconfigurada por aquela.

Os modelos e as metáforas para a construção da Europa

Se toda a linguagem tem uma matriz metafórica, como diz Ricoeur, e sendo mesmo da ordem da poética a estrutura da linguagem científica, em termos sociológicos as metáforas têm também consequências. Quer dizer, os termos em que o *socius* é pensado e dito repercute-se sobre ele próprio. Os exemplos são muitos, desde a metáfora biológica de Spencer à mais recente “rede” para designar a forma como os grupos e as sociedades se desenvolvem. Neste trabalho, se procuramos em torno da metáfora do bazar esclarecer propostas e induzir análises, tentamos também não ficar prisioneiros dela. O bazar tem, por um lado, uma conotação pré-moderna e, por outro, uma conotação romântico-exótica da qual nos gostaríamos de nos afastar.

Diz A. Mons que

[...] o processo metafórico nas suas variantes, nas suas cristalizações entre a imagem, o território, na comunicação, introduz-nos numa economia ficcional que se sobrepõe cada vez mais a uma economia material. Qual das duas posições determina a outra hoje em dia? Na verdade é impossível dizer, visto que elas formam um entrelaçado perfeito na complexidade das permutas. As metáforas visíveis dos “campos” projectam-se irresistivelmente para uma poética do social, através dos efeitos de colagem, de sobreposição de representações, de invisibilidade, de virtualidade, de explosão de sentido. (s/d.: 8)

A metáfora do bazar do Kuwait tem o peso e a marca do local que a prendem indelevelmente. Os sons, os cheiros, a diversidade dos motivos que lá conduzem as pessoas, fazem dos *souks* uma metáfora privilegiada, pois aí não são só os negócios e as transações comerciais que estão em causa, mas tudo, ou quase tudo, o que diz respeito à vida social das populações. Em Fez, por exemplo, além da actividade comercial, convivem com

as oficinas dos artesãos e com as universidades (as *madrassas*), cortejos de noivado em dorso de burro, etc. Neste sentido de fenómeno social total o "bazar" é uma metáfora plena de potencialidade para repensar a Europa. Todavia, enquanto marcada pelas características pré-modernas do mercado, pelos laços sociais centrados sobretudo na família, e pelo modo de produção pré-capitalista em geral, a metáfora pode inquinar o nosso propósito. Deste modo, para, por assim dizer, nos libertarmos da própria metáfora, procuraremos dar-lhe um conteúdo mais adequado àquilo que pretendemos através do seu confronto com outras perspectivas.

A Europa como estado das nacionalidades e a tentação do passado

A Europa das nações existe, sendo incontornável a reclamação, por parte de algumas, de um Estado que lhes corresponda, e, por parte de outras, de instituições que lhes permitam expressar a sua assumida identidade. O primeiro caso, o de nações que procuram o seu Estado, é ilustrado pela questão basca ou corsa, e, no segundo, pela Catalunha e pela situação da Bélgica. E assistimos ainda muito recentemente a reclamações violentas da afirmação nacional no desfazer e refazer da ex-Jugoslávia, que se revelou, em alguns aspectos, como um Estado sem nação. As nações e as reivindicações nacionais através da construção de um Estado são ainda uma realidade incontornável, passando muitos processos de construção de identidade por essa instância.

No caso da União Europeia, esta dimensão reflecte-se ainda sob formas aparentemente mitigadas, através do conflito "civilizado" das línguas nacionais-oficiais, no lugar que se ocupa na "fila das nações" europeias, isto é, o "estar na cauda", o "estar atrás dos gregos", "antes dos alemães", "depois dos franceses".... são tropos político poderosos.

O conhecimento do processo de construção e de consolidação dos Estados-nação, sobretudo os europeus, permite-nos assumir uma posição de não repetir os mesmos erros; sobretudo o de, porventura, procurar no modelo do Estado-nação o modelo da Europa. Como se sabe, e diz S. Hall (1992), a maior parte das nações são "unidades" construídas através de um longo processo de conquista violenta e/ou supressão da diferença cultural. Cada conquista da saga nacional subjogou povos conquistados e as suas culturas, procurando impor uma hegemonia cultural mais unificada (exemplo da hegemonia inglesa sobre as diferentes nações da

Grã-Bretanha). Por outro lado, as nações ocidentais modernas foram os centros de impérios ou de esferas neo-imperiais de influência, exercendo hegemonia cultural sobre as culturas colonizadas. A ingenuidade é algo que nos é reflexivamente vedado. Ninguém se pode dar ao luxo da inocência: a construção da Europa dificilmente se poderá fundar na afirmação de um território “mãe” (*Vaterland* ou *Motherland*), numa religião (seja ela a cristã) ou numa língua (seja ela a *língua franca* — o inglês europeu — ou outra). A Europa das nações poderá, antes, aproveitar o deslocamento e a reconfiguração do poder político para outro centro — Bruxelas, Estrasburgo... — para reequacionar o caso corso, o caso basco, o caso belga, etc., com novos actores para além de Londres, Madrid...

Por um lado, dizem Held e McGrew, os cépticos, “ao contrário de considerarem que os governos nacionais estão a ficar imobilizados pelos imperativos internacionais, apontam, antes, para a activa promoção e regulação das actividades entre fronteiras” (2002: 105); por outro, Hedley Bull enfatiza, precisamente, a necessidade de se desenvolver uma alternativa aos sistemas estatais tais como os conhecemos até hoje, não pretendendo com isso dizer que

“Eu não me proponho especular sobre como é que se configurariam essas alternativas não histórias. Não é evidentemente possível confinar as variedades de possíveis formas futuras dentro de uma lista finita de sistemas políticos, e por isso não se pode tomar a sério as tentativas de ditar leis de transformação de um dado tipo de sistema político universal para outro. [...] Mas a nossa visão de possíveis alternativas ao sistema dos Estados deve ter em consideração as limitações da nossa própria imaginação e a nossa incapacidade para transcender a experiência passada” (Bull, 2002: 466).

É neste sentido de alargamento das possibilidades sociológicas que é importante confrontar outras concepções para o desenvolvimento da Europa para reconfigurar a própria estrutura de soberania dos Estados-nação. A futura constituição europeia (ver *European Convention, Draft Treaty Establishing a Constitution for Europe*, 18 de Julho de 2003) encontra-se, assim, numa posição historicamente muito peculiar, pois o seu vício e a sua tentação podem advir do facto de se procurar no passado o seu modelo futuro. É que alguns falam da Europa até aos Urais, outros limitam-na ao cristianismo e, outros ainda, a uma certa versão do nome de Deus...

A questão da soberania política na UE pode já ser contemplada a partir deste aparente desencontro entre os sistemas estatais do passado e um

novo modo de soberania emergente, como se pode ver na definição das “categorias de competências” (art. 11), de “competência exclusiva” (art. 12) e das “áreas de competência partilhada” (art. 13) da proposta de Constituição para a Europa, pois a forma como o exercício dessa soberania se vem configurando é de alguma forma excepcional. Citando Keohane, “[...] a Comunidade Europeia não é de modo algum um Estado soberano, embora constitua um híbrido sem precedentes, ao qual já não se aplica o conceito tradicional de soberania” (2000: 116). O mesmo autor enfatiza que está em causa uma nova forma de inter-relacionamento entre os diferentes Estados-nação europeus, isto é, a própria interdependência “é caracterizada por uma contínua discordância dentro de e entre os países, dado que os interesses dos indivíduos, dos grupos e das empresas estão frequentemente em conflito entre si” (idem).

É por isso necessário procurar nomeadamente no “baú” dos temas de que fala M. Kaldor (1995), dos quais falaremos na próxima secção, algum alimento para a imaginação sociológica.

A Europa como uma questão de “temas” mais do que uma questão de território

Mary Kaldor (1995) identificou quatro características principais dos Estados-nação, essa “forma particular de Estado que teve a sua origem durante o século dezanove”: identidade política — baseada na *cidadania* que, por seu turno, estava ligada à cultura do *território*; cultura “vertical e homogeneizadora”; moeda, “consist(indo) numa moeda nacional controlada por um *banco central*”; violência organizada — sob “a forma de *forças armadas nacionais*, que representam a sua única forma legítima” (sublinhado no original) (1995: 71-73). Segundo a autora “o estado-nação teve uma vida curta”, tornando-se evidente na última parte do século vinte que se tinha tornado “demasiado amplo para proteger as culturas”, “demasiado amplo para proporcionar um processo eficiente de tomada de decisão”, “demasiado pequeno para impedir as guerras” (ibid.: 74-75). Foi sendo, então, substituído por aquilo a que a autora chama um “sistema de blocos, que assumiu as seguintes características: ‘identidade política [...] fundada na *pertença* nacional ao bloco, que, por seu turno, se baseava na *ideologia* (isto é, um compromisso com a democracia parlamentar e com o capitalismo no Ocidente ou com o socialismo no Leste)’; ‘uma *cultura horizontal*

comum ligando as elites'; uma forma peculiar de *moeda* que 'para o bloco ocidental [...] era *hegemónica*'; e 'forças armadas' [...] organizadas sob *estruturas integradas de comando*" (ibid.: 75-76). Relativamente ao "sistema de blocos", que foi também de curta duração, pergunta Kaldor:

Em que sentido prefiguraram os blocos novas formas de estado? Eles não eram meras alianças de Estados-nação. O sistema de blocos marcou um corte decisivo com o Estado-nação, pois a noção de uma comunidade ideológica, não se baseava tanto numa comunidade fundada no território ou na cultura de uma comunidade, mas num universalismo *a priori*, se não mesmo *de facto*, do bloco, na construção de novas culturas horizontais de elites, na criação, em teoria, de uma moeda internacional e, acima de tudo, nas limitações das forças armadas nacionais (Kaldor, 1995: 77).

A revolução causada pelas tecnologias da informação nas décadas de 1970 e 1980 tiveram um impacto significativo nas características das formas de poder do Estado. A identidade política na forma de "identidade do bloco [...] desapareceu com o fim da Guerra Fria"; a cultura tornou-se "comunicação transnacional (que) torna possível todos os tipos de novas redes horizontais, que poderão não ser necessariamente redes de elites"; a moeda hegemónica foi posta em questão e enfraquecida pelo "crescimento da liquidez internacional e pelo aumento da dimensão e da velocidade dos fluxos de capital"; e "o carácter da guerra mudou também dramaticamente. [...] O monopólio da violência organizada foi erodido simultaneamente pela transnacionalização e privatização", e, parafraseando Kaldor, por se ter tornado um espectáculo global (ibid.: 80-83).

Embora Kaldor reconheça que a construção europeia poderá significar o retorno às formas de organização política do Estado-nação, argumenta que, "na era pós blocos, tal seria anacrónico e mesmo perigoso. Propõe, então, dois modelos possíveis para o futuro, um baseado naquilo que poderia ser uma combinação dos modelos do Estado-nação e dos blocos e outro baseado num "novo conjunto de estruturas horizontais do Estado". Será este último que poderá alimentar a nossa imaginação para a concepção de novas possibilidades em relação à construção. As características deste modelo são as seguintes: identidade política baseada numa "*pertença voluntária fundada em temas e não no território*" (exemplos desses temas poderão ser "direitos humanos, segurança, o meio ambiente, a gestão económica e financeira"); cultura horizontalmente baseada "num compromisso para resolver certos problemas globais comuns, isto é, verde/paz/

desenvolvimento/direitos humanos"; moeda baseada numa "genuína forma de dinheiro internacional, garantida por instituições monetárias internacionais que prestem democraticamente contas"; e violência organizada numa "série de redes de alianças de segurança, incluindo unidades multinacionais e um complexo quadro de inspecção mútua que transforme as forças armadas nacionais em "reliquias culturais" (ibid.: 88).

O que se pretende aqui não é a recuperação das propostas já elaboradas por diversos analistas e sociólogos, que acabam por esvaziar os temas da identidade política sob o peso de um tema "mestre", a "emancipação da humanidade", a "conscientização dos sujeitos sociais", "a utopia da igualdade", para dar apenas estes exemplos. Pelo contrário, esses temas surgem aqui como formas híbridas de regulação e de emancipação. Não é o carácter "superior" (em termos éticos e políticos) do tema da identidade política que o legitima como tal, mas, antes, o seu carácter de agregador de interesses e de vontades (uma "associação voluntária") que podem ser reclamados por parte dos cidadãos. Ora, estas reclamações nem sempre coincidem com as dos ideais utópicos herdados do século XIX, como sugere Kaldor; podem surgir também na reclamação de livre circulação de mercadorias e de medidas de padronização de produtos e modos de consumo em nome da gestão eficiente. À partida não está garantido o carácter emancipatório ou regulatório de quaisquer medidas políticas do âmbito de qualquer tema. Por exemplo, a normalização dos depósitos de água dos autoclismos pode ser vista como a intrusão dos burocratas de Bruxelas na mais íntima zona dos nossos lares, ou como uma racionalização dos gastos e controlo do desperdício de água. No sentido oposto, políticas desenhadas a partir de um tema assumido à partida como emancipatório, por exemplo, a abertura ao público de zonas verdes como zonas de lazer, podem redundar no seu reverso oposto, a destruição dessas mesmas zonas verdes, dando eventualmente origem à sua interdição.

No que diz respeito à dimensão cultural referida por Kaldor, o questionamento do patriarcalismo, a afirmação das diferenças de estilos de vida e a preocupação "verde" surgem não como temas europeus, *per se*, mas com um forte potencial de agregação cultural da Europa. Os temas quer de identidade política, quer de dimensão cultural são, como se sabe, o campo, por excelência, dos novos movimentos sociais que têm uma projecção global no sentido amplo e restrito do termo. Ora, sendo a Europa também uma questão de identidade, uma questão de pertença, seja o que for que tal possa significar, os "temas" parecem acabar por recusar à Europa aquilo que

ela própria, como diferença em relação aos outros espaços, necessita. Todavia, essa “diferença” é uma possibilidade de ser assumida como uma opção dos Estados-nação que dela pretendem fazer parte.

Ao contrário das identidades e histórias nacionais, tal como foram codificadas no ardente processo da construção do Estado e da nação, a Europa não se pode dar ao luxo de discriminar particularismos e marcadores de autenticidade. Ela deriva a sua legitimidade de princípios universalísticos e do futuro que projecta. E o futuro, ou a aspiração por esse futuro, estão agora imbricados com os futuros dos outros, o que faz da Europa uma identidade mais ampla do que a própria Europa (Soysal, 2002: 62).

Esta opção por “fazer parte” surge como uma reconfiguração do próprio Estado-nação, sobretudo no que concerne à sua soberania. A participação através de temas como o Euro ou a defesa do ambiente, tem a oferecer, como contrapartida, uma parte de si para o desenvolvimento do próprio tema, como é sugerido pelos princípios da concessão, da subsidiariedade e da proporcionalidade insertos na Proposta da Constituição para a Europa, 2003 (ver art. 9). Por exemplo, prescindindo da utilização de dadas formas de energia se tal for compensador em termos da realização do tema da preservação do meio ambiente.

É no aparente paradoxo entre o carácter universalista das perspectivas “temáticas” e o carácter “local” da Europa, e entre a dimensão da identidade política e a dimensão cultural dos temas, que esta poderá potencialmente afirmar-se, por um lado, através da reconfiguração da sua política interna e externa, isto é, não assumindo uma acção política com base no modelo dos blocos, pois, para falar como Habermas, a UE dificilmente poderá ter como objectivo principal a confrontação com o poder económico americano ou outro, que a tornaria particularista (1999: 58); por outro lado, com a participação do Estado-nação no tema podem ser desencadeadas dinâmicas que conduzam à sua própria reterritorialização. Dado que os territórios são simultaneamente reais e virtuais, é possível e necessário repensar as diferentes políticas (quer as da diferença, quer as da redistribuição) com base não só nos “novos territórios” (local, regional, supranacional) — a Europa, por exemplo —, mas também com base nos territórios desterritorializados. A este título, os temas podem surgir como formas desse tipo de território desterritorializado: o ambiente, ser mulher, os direitos humanos, a moeda única europeia, liberdade de circulação de mercadorias e de pessoas, etc. Os estados “voluntariamente associados” têm, a propósi-

to dos temas, uma oportunidade de se reterritorializarem novamente em torno dos novos tipos de reinvenções dos seus cidadãos (cf. o conceito de “cidadania reclamada”, Stoer & Magalhães, 2003).

A Europa como Estado em rede

Do que ficou dito, parece-nos claro que a Europa é algo que surge aos cidadãos, aos sociólogos e à acção política como sendo da ordem do “constituente” e não do “constituído”. A agência dos actores sociais e a sua reflexividade são cruciais para a agenda da Europa como uma das oportunidades da mais recente e estimulante invenção sociológica. É nesse sentido que, antes de retomarmos a metáfora do “bazar”, pensamos ser importante falar da Europa como um dos primeiros Estados em rede.

Castells refere-se precisamente à Europa como um Estado em rede:

[...] existe um Estado europeu. Não é constituído pela Comissão Europeia. A Comissão Europeia é uma burocracia que muitas pessoas detestam e desconfiam e que claramente não tem poder. O poder encontra-se no Conselho Europeu de Ministros, chefes de Governo de todos os países que se encontram todos os 3 meses, tomando decisões para serem tomadas pela Comissão Europeia. Funciona como um Estado em rede. É, até ao presente, o único Estado claramente organizado em rede (Castells, 2001: 121).

Outros, como Nóvoa e Lawn (2002), referem-se à “fabricação da Europa” através de um processo de formação de redes, “ligando estruturas sociais, redes e actores a nível local, nacional e europeu” que podem “descrever e explorar a formação de novas entidades europeias com políticas emergentes de redes, conduzindo ao surgimento de um espaço educativo europeu, um conceito indiferenciado mas significativo em política educacional” (ibid.: 4). Nesse sentido, e como já dissemos noutra trabalho (Stoer, Rodrigues & Magalhães, 2003), a Europa surge como um centro de reunião e de múltiplos e diversificados poderes que não se baseiam só no poder que dimana da dimensão nacional, mas, pelo contrário, definem-se a si próprios com base em identidades³. Esses poderes são, pois, conflituais,

3. É evidente que não se deve ser ingénuo face ao surgimento de um espaço educativo europeu. Como enfatiza R. Dale (2003), na base das “boas intenções” é possível identificar os interesses ligados à reorganização do sistema produtivo e as suas implicações políticas.

como já se disse, não só entre si mas também em relação a lógicas previamente estabelecidas, tais como aquelas definidas pelos territórios do Estado-nação (por exemplo, o “consumidor ambientalmente consciente” pode entrar em conflito com os processos estabelecidos de produção, distribuição e consumo do Estado-nação de pertença).

Carnoy, na esteira de Castells, num trabalho recente sobre o “papel do estado na nova economia global” (2001), deu alguns passos para a conceptualização do “estado em rede”. Trata-se de um estado

[...] constituído por instituições comuns, activadas pela negociação e iteração interactiva ao longo da cadeia dos processos de tomada de decisão: governos nacionais, governos co-nacionais, órgãos supra-nacionais, instituições internacionais, governos de nacionalidades, governos regionais, governos locais e ONG[...]. Estas novas funções do Estado em rede implicam que todos os nós interajam e sejam igualmente necessários para o desempenho das funções do Estado. Trata-se de um Estado cuja eficiência é definida em termos da sua capacidade para criar e manter redes — redes globais, regionais e locais — e através dessas redes promover o crescimento económico e desenvolver novas formas de integração social (Carnoy, 2001: 31).

Estas novas formas de integração social, que efectivamente correspondem a uma nova forma de regulação, estão relacionadas com dois importantes aspectos: em primeiro lugar, resultam de um novo papel desempenhado pelo conhecimento no processo produtivo, “criando condições para o crescimento económico [...] e gerindo e compensando os efeitos globais criadores de desigualdade ao nível local” (ibid.); em segundo lugar, eles proporcionam a oportunidade para a articulação do Estado em rede com aquilo que noutro trabalho chamamos “formas híbridas de regulação” (Stoer & Rodrigues, 1998), devido ao facto de elas combinarem uma lógica política horizontal com a de tipo vertical a horizontal. No que concerne ao primeiro, o que está em questão são em grande medida os efeitos do processo de tradução do conhecimento em competências. Em Stoer e Magalhães (2003a; ver também Magalhães & Stoer, 2003), desenvolvemos esse argumento mais circunstanciadamente, ligando-o à reconfiguração do mandato político endereçado à educação e às suas implicações no contexto da sociedade do conhecimento e da informação, onde ocorrem pressões de cima para baixo e de baixo para cima sobre o Estado-nação e sobre os cidadãos. Relativamente ao segundo, o que está em causa é a articulação de um espaço em que a justiça redistributiva e a justiça ligada ao reconhecimento

das diferenças se desenvolvam com um Estado cuja legitimidade tem vindo a ser desafiada por importantes transformações económicas e pelo desenvolvimento de uma nova ontologia social (Stoer, Rodrigues e Magalhães, 2003). Por outras palavras, a emergência da Europa como um "Estado em rede" aparentemente significa o surgimento de um Estado que assume a tarefa de se tornar capaz de providenciar as condições necessárias para o desenvolvimento de uma política social que se baseie ela própria na capacidade de os cidadãos lidarem com as possibilidades e os riscos inerentes ao capitalismo flexível.

Conclusão: A Europa como um bazar

Se a primeira destas três perspectivas, a Europa das identidades nacionais, se caracteriza por uma forte ênfase na territorialização e por se fundar na identidade nacional (descrita quase sempre como homogénea), e se a segunda perspectiva, a dos temas, se caracteriza por uma forte chamada de atenção para as causas cosmopolitas e desterritorializadas, e se a terceira sublinha a centralidade da circulação do conhecimento/informação e, sobretudo, o papel do conhecimento como factor crucial na produção, fica a sensação de que cada uma dessas perspectivas oferece à construção da agenda política para a Europa aquilo que as outras de alguma forma não lhe podem oferecer. Por outras palavras, se todas elas têm qualquer coisa para contribuir, sem nenhum delas, por si só, esgotar a reflexão sobre o tema, também é verdade que parece faltar a cada uma delas o que a outra pode proporcionar. É nesse sentido que ganha, a nosso ver, força a metáfora do bazar, pois pretende assumir precisamente a combinação dialéctica e de conjunto dos efeitos combinados das três perspectivas.

Da primeira, parafraseando A. Touraine, podemos dizer que a agenda política da construção europeia não precisa basear a sua arquitectura no modelo do Estado-nação, mas na base de um Estado capaz de gerir a riqueza cultural das suas nações. A ênfase na identidade nacional pode ser dialectizada com os temas da segunda perspectiva, quer dizer, se na primeira o foco é o território e a cultura nacionais, na segunda a agenda fica enriquecida com as preocupações cosmopolitas, por exemplo, ser português não pode significar "afundar" o património arqueológico da humanidade em nome dos "interesses" de Portugal, como no caso de Foz Côa, tal como ser espanhol ou francês não pode querer dizer ignorar o equilíbrio

ecológico do mar dos “outros”. Frequentemente, a terceira perspectiva, a do Estado em rede, é apresentada como a “única” e a mais “realista”, no sentido em que o informacionalismo e a “sociedade do conhecimento” se tornaram quase lugares comuns ou cânones de desenvolvimento no actual contexto. Na sequência da Cimeira de Lisboa (2000), não só o conhecimento foi trazido para a ribalta da elaboração da agenda das diferentes políticas sectoriais, como se tornou, ele próprio, um forte organizador das diferentes políticas. Ter um lugar nessa rede europeia tornou-se um objectivo tão fundamental que, para dar um exemplo, agências nacionais de investigação científica, nas suas declarações institucionais, parecem quase fazer depender a sua própria existência do facto de “pertencer” à rede (cf. o processo de criação das *European Networks*).

Essa perspectiva sobre a Europa fundada no conhecimento como factor central de produção e na circulação da informação, processos estes fortemente desterritorializados, oferece, apesar do seu desgaste pela retórica política, amplas possibilidades. No âmbito das políticas educativas, por exemplo, essa centralidade tornou-se, particularmente evidente, reconfigurando, mesmo, como argumentámos noutra trabalho (Magalhães e Stoer, 2002), o mandato político para a educação. Todavia, pode defender-se que essas possibilidades em vez de terem sido exploradas através das implicações da reconfiguração do capitalismo onde o conhecimento assume, como já se disse, um lugar central no processo produtivo, o que tem acontecido é a conceptualização da rede como uma espécie de lugar branco, ponto de consenso e convergência de tudo e de todos. Ser europeu, ser cidadão deste Estado em rede, pode, efectivamente, significar mais do que um mero reescalamento da cidadania atribuída pelos Estados nacionais.

É por isso que nos parece fazer sentido a utilização da metáfora do bazar para perspectivar a Europa. A Europa, como rede, já o dissemos, corresponde à emergência de uma nova forma de regulação que congrega os contributos das três perspectivas para a conceptualização da Europa. A eleição da metáfora do bazar possui fortes implicações que derivam da sua própria definição específica (ver acima). Essas implicações centram-se essencialmente em torno da questão da relação entre a justiça redistributiva e a justiça baseada no reconhecimento da diferença e da questão da reconfiguração da cidadania, isto é, da transição da “cidadania atribuída” para a “cidadania reclamada” (Stoer e Magalhães, 2003), que, por seu turno, implica o redesenho das políticas da diferença baseado na perspectiva, acima explicitada, “a diferença somos nós”.

A concepção do bazar, como metáfora política para a construção da Europa, incorpora e mediatiza as três perspectivas e metáforas fundadoras (a bandeira, o tema e a rede), sem nelas se esgotar. O que o bazar poderá trazer de novo para a discussão é que, fundado no enunciado “a diferença somos nós”:

1. o que significa a emergência de um Estado capaz de reivindicar legitimidade através da “facilitação da criação de novas comunidades e novas identidades em torno destas comunidades” (Carnoy, 2001: 32), no sentido em que não é possível identificar uma “comunidade” privilegiada como actor central do novo espaço político;⁴

2. a sua realização política, como acima enfatizámos, é de geometria variável, quer dizer, na medida em que depende da relação entre aquilo que é consensual e aquilo que é, eventualmente, da ordem do arbitrário, a sua configuração é sempre frágil (veja-se o exemplo do uso e abuso dos critérios de convergência de gestão financeira por Estados-membro mais poderosos) e renegociável;

3. o bazar não se configura como uma estrutura ossificada, ou tendendo para a fixação de harmonias; trata-se, antes, de processos contínuos, instáveis conflituais onde a negociação, o consenso através do dissenso e vice-versa, ocuparão sempre um lugar político central.

Terminamos este trabalho sublinhando uma dúvida: será que a Europa como bazar tem a potencialidade de desempenhar as funções que a Europa das bandeiras, dos temas e da rede parecem desempenhar de uma forma eficaz? Será que é capaz de desenvolver, no âmbito da sua própria especificidade enquanto metáfora política, o sentimento de pertença, da primeira, de promover o cosmopolitismo universalista, da segunda, e as formas de produção capazes de sustentar estilos de vida diversificados e a potencial sofisticação, da terceira? Obviamente que não há uma resposta clara a esta questão, mas a ideia do bazar parece trazer para a ribalta da discussão uma preocupação com formas de cidadania, ligadas ao local, mas de dimensão global, fundadas em discursos na primeira pessoa do singular e do plural (a cacofonia do bazar pode não ser sinónimo de confusão,

4. Este aspecto é pleno de consequências para o campo da educação. Devido ao facto de esta estar progressivamente a escapar à acção educativa do estado, para se transferir para o âmbito da “formação” e do ambiente do mercado, o desafio que se coloca ao Estado em rede é o de como tornar a posicionar-se no campo educativo. Eventualmente, fá-lo-á assumindo a promoção da “educação ao longo da vida” em contrapeso à “formação contínua”.

mas expressão de diferenças) e de formas de convivência estruturadas com base nas próprias diferenças.

Referências bibliográficas

- ARCHER, Margaret (1991). Sociology for One World: Unity and Diversity. *International Sociology*, 6, 2, 131-148.
- BULL, Hedley (2002). Beyond the States Systems? In David Held and Anthony McCrew. *The Global Transformations Reader: an introduction to the globalization debate*. Oxford: Blackwell Publishers.
- CARNOY, Martin (2001). The role of the state in the new global economy. In Johan Muller, Nico Cloete e Shireen Badat (Eds.) *Challenges of Globalisation: South African Debates with Manuel Castells* (pp. 22-34). Cape Town: Maskew Miller/Longman.
- Castells, Manuel (2001) Growing identity organically. In J. Muller, N. Cloete & S. Badat (Eds.) *Challenges of Globalisation* (pp.114-125). Cape Town: Maskew Miller/Longman,
- DALE, Roger (2001). The Work of International Organisations: Making National Education Systems Part of the Solution Rather than Part of the Problem. Paper presented at International Meeting in Nicosia, October.
- DALE, Roger (2003). The Lisbon Declaration, the Reconceptualisation of Governance and the Reconfiguration of European Educational Space. Paper presented to RAPPE Seminar "Governance, Regulation and Equity in European Education Systems", Institute of Education, University of London, 20 March.
- HABERMAS, Jurgen (1999). The European Nation-State and Pressures of Globalization. *New Left Review*, 235, 46-59.
- HALL, Stuart (1992). The Question of Cultural Identity. In Stuart Hall, David Held & Tony McGrew (Eds.). *Modernity and its Futures* (pp. 273-316). Cambridge: Polity Press/Open University Press.
- HELD, David, & MCCREW, Anthony (2002). *The Global Transformations Reader: an introduction to the globalization debate*. Oxford: Blackwell Publishers.
- KALDOR, Mary (1995). European Institutions, Nation-States and Nationalism. In Daniele Archibugi & David Held.(Ed.) *Cosmopolitan Democracy* (pp. 68-95). Cambridge: Polity Press.
- KEOHANE, O. Robert (2000) Sovereignty in International Society. In David Held & Anthony McGrew (eds.) *The Global Transformations Reader* (pp. 109-123). Cambridge: Polity Press.

- MAGALHÃES, António M. & STOER, Stephen R. (2002). *A Escola para Todos e a Excelência Académica*. Oporto: Profedições.
- MAGALHÃES, António M. & STOER, Stephen R. (2003a). Performance, Citizenship and the Knowledge Society: a new mandate for European education policy. *Globalisation, Societies and Education*, 1, 1, 41-66.
- MAGALHÃES, António M. & STOER, Stephen R. (2003b). A Reconfiguração do Discurso Político: É Possível Falar a Partir de um “Não-Lugar” ou de um “Lugar Branco”? *A Página*, October.
- MOHANTY, S. P. (1989). Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism. *Yale Journal of Criticism*, 2, 2, 1-31.
- MONS, Alain (s/d.). *A Metáfora Social: imagem, território, comunicação*. Porto: Rés Editora.
- NÓVOA, António & Lawn, Martin (2002). *Fabricating Europe. The formation of an education space*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- RORTY, Richard (2000). Sobre o Etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz. *Educação, Sociedade e Culturas*, 13, 213-224.
- PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism*. London: Macmillan.
- REX, John (1988). *Raça e Etnia*. Lisboa: Editorial Estampa.
- RORTY, Richard (1999). *Para Realizar a América. O Pensamento de Esquerda no Século XX na América*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994). *Pela Mão de Alice*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1998). *Reinventar a Democracia*. Lisboa: Fundação Mário Soares/Gradiva Publicações.
- SOYSAL, Yasemin (2003) ³European Identity and Narratives of Projection², in Nicolaidis, Kalypso e Weatherill, Stephen (Orgs.), *European Studies at Oxford. Whose Europe? National Modules and the Constitution of the European Union*. Oxford: Oxford University Press, 62-65.
- SPIRO, Melford E. (1998). Algumas Reflexões sobre o Determinismo e o Relativismo Culturais com Especial Referência à Emoção e à Razão. *Educação, Sociedade & Culturas*, 9, 197-230.
- STOER, Stephen R. & CORTESÃO, Luiza (2000). Multiculturalism and Educational Policy in a Global Context (European Perspectives). In Nicholas C. Burbules & Carlos Alberto Torres (eds.). *Globalization and Education: Critical Perspectives* (pp. 253-274). New York: Routledge.
- STOER, Stephen R. & MAGALHÃES, António M. (2001). A Incomensurabilidade da Diferença e o Anti-anti-etnocentrismo. In David Rodrigues (ed.). *Educação e Diferença* (pp. 35-48). Porto: Porto Editora.

- STOER, Stephen R. & MAGALHÃES, António M. (2004). Education, Knowledge and the Network Society. *Globalisation, Societies and Education*, 2 (3), 319-335.
- STOER, Stephen R. & RODRIGUES, Fernanda (com a colaboração de Helena Barbieri) (2000). Territórios Educativos de Intervenção Prioritária: Análise do Contributo das Parcerias. In Ana Maria Bettencourt et al. *Territórios Educativos de Intervenção Prioritária* (pp. 171-194). Lisboa: Instituto de Inovação Educacional.
- STOER, Stephen R., RODRIGUES, David & MAGALHÃES, António M. (2003). *Theories of Social Exclusion*. Frankfurt am Main: Peter Lang.