

Socialismo, democracia e epistemologias do Sul. Entrevista com Boaventura de Sousa Santos

BRUNO SENA MARTINS

Coimbra, 14 de julho de 2018

Bruno Sena Martins (BSM): É uma honra poder fazer-lhe esta entrevista por ocasião dos 40 anos da *Revista Crítica de Ciências Sociais* e também dos 40 anos do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Completou a licenciatura em Direito na Universidade de Coimbra, nos anos 1960, com 17 valores, tendo sido convidado para lecionar nesse mesmo curso como assistente. Assim revisitado sem mais, o seu percurso profissional parecia estar definido no Direito. O que é que aconteceu para que hoje eu esteja a falar com um sociólogo que se notabilizou por tratar a relação entre justiça social e justiça cognitiva?

Boaventura de Sousa Santos (BSS): É uma pergunta muito boa. Realmente eu fiz a licenciatura em Direito, porque na altura não havia em Portugal outra área em que eu pudesse trabalhar – digamos assim – as questões sociais. Era o Direito, não havia Sociologia, não havia Ciências Sociais aqui em Coimbra, e eu fiz essa opção, talvez também por ter a ideia de que a Faculdade de Direito daria a ascensão social a alguém, como eu, que vinha da classe operária. O meu pai era chefe de cozinha de um restaurante de Coimbra, bastante famoso enquanto cozinheiro no Café Nicola e, por aquilo que me dizem, eu terei sido o primeiro filho da classe operária a entrar na Faculdade de Direito em Coimbra, o que foi de alguma maneira um escândalo – estávamos em 1957 e o escândalo era maior por eu ser também o melhor aluno da Faculdade, às vezes em competição com outro colega, nomeadamente o Artur Santos Silva, mais tarde Presidente da Fundação Calouste Gulbenkian. E eu realmente quando fiz o curso de Direito, o meu desejo e a minha inclinação era a Filosofia. Eu podia, aliás, ter ido para Filosofia, mas de todo o modo pareceu-me que aí também não tratava os problemas sociais e também não significava a tal ascensão. Para uma família

como a minha, a ida do seu filho para a Faculdade de Direito representava uma posição forte na sociedade portuguesa – uma sociedade muito elitista na altura, obviamente também pela ditadura, e a Universidade de Coimbra era o símbolo de todo esse elitismo. Eu nessa altura estava muito ligado ao movimento católico estudantil e fui aprofundando a minha filiação nas correntes que existiam em Coimbra e que, de alguma maneira, eram já um fermento de uma crítica por via cristã ao fascismo salazarista, e aí havia realmente alguns padres que eram muito fortes nesse movimento e que de alguma maneira condicionaram muito a minha formação. O mais importante de todos foi o professor Miguel Batista Pereira que eu conheci e desde muito cedo privei com ele. Foi aí que desenvolvi, em longos passeios que se prolongaram por mais de uma década, durante a minha formatura e, depois, quando regresssei a Coimbra de Berlim, um diálogo intelectual sobre a Filosofia, fundamentalmente Filosofia alemã que era aquilo que se estudava e que eu pude estudar melhor quando regresssei de Berlim. Em Coimbra, na formação secundária, quem queria ir para Direito tinha de estudar, além do francês e do inglês, o alemão, e portanto eu já começava a poder ler o alemão nessa altura – antes de ir para Berlim – mas com dificuldade. De todo o modo, o Direito nunca me atraiu por aquilo que era mais imediato numa formatura em Direito, que era o poder, o poder social em si mesmo, como poder financeiro. Realmente, os professores na Faculdade de Direito eram conhecidos por ter um alto perfil intelectual e filosófico também – penso que muito superior àquele que têm hoje –, era gente muito preparada com longas horas de trabalho, foi a minha grande oficina de trabalho, era gente que trabalhava longuíssimas horas na faculdade. Mas onde eles ganhavam muito dinheiro era nos célebres pareceres, que eram opiniões jurídicas de casos importantes, obviamente os casos de pessoas importantes que podiam pagar bons advogados para fundamentar as defesas dos seus constituintes, era gente que podia recorrer aos professores da Faculdade de Direito de Coimbra, que era nessa altura o centro do pensamento jurídico em Portugal, e não só em Portugal, também no Brasil. Era exportado de Portugal, continuava a ser exportado de Portugal para as colónias e naturalmente também para o Brasil, já muito depois da independência. Isso nunca me atraiu, de facto, às vezes até ficava escandalizado como é que era possível ganhar tanto dinheiro em tão pouco tempo, porque assistia às conversas e aos detalhes de uma opinião jurídica que não levava muito tempo a fazer, mas pela qual se cobrava quantias astronómicas. De maneira que me formei, realmente como melhor aluno, nessa altura quem se formasse com nota superior a 17 ou 18 era convidado quase automaticamente como assistente, como aconteceu comigo. Mas, entretanto, eu tinha ganho uma bolsa de estudos para o melhor

aluno da Faculdade de Direito, penso que numa das áreas do Direito. Era uma bolsa com o nome do primeiro-ministro da Alemanha Ocidental na altura, que era Ludwig Erhard. Deram-me essa bolsa para estudar na Alemanha Ocidental e eu escolhi imediatamente Berlim Ocidental por causa de uma grande atração. Era uma cidade dividida pelo Muro, entre a parte oriental e a parte ocidental, uma parte comunista e uma parte capitalista, onde estava também a Universidade Livre, que era uma universidade criada depois da guerra para ser a contraparte à grande Universidade de Berlim, a Universidade Humboldt que estava no outro lado do Muro, na parte comunista. E era também a minha oportunidade para estudar Filosofia. E assim quando fui para Berlim – e lembro que eu nunca tinha saído de Portugal, tinha apenas feito uma visita de estudo no final do ensino secundário ao Algarve, foi assim a distância maior que eu percorri em Portugal –, fui de comboio para a Alemanha. Foi o primeiro grande trauma da minha mãe, o seu filho único, muito mimado, ir para Berlim com todos os problemas e perigos que na altura pareciam existir para quem não estava muito habituado a essas viagens, a não ser aqueles em cujas famílias tinha havido emigrantes para a Alemanha ou para a França, o que não era o nosso caso. Fui para Berlim, estive lá um ano e tal, já não me lembro exatamente quanto, mas foi mais de um ano, e fundamentalmente eu estive a estudar Filosofia, porque era um curso livre, assistia às aulas na Faculdade de Direito, sobretudo Filosofia do Direito. Estava numa residência católica onde se arejava extraordinariamente o pensamento que eu levava daqui como pensamento dominante, um pensamento católico retrógrado e também politicamente pouco alerta. E é realmente Berlim que me desperta politicamente para todo o movimento democrático. Tinha participado como estudante nalgumas lutas democráticas, de oposição aqui em Portugal, fundamentalmente do movimento estudantil, que nessa altura aqui em Coimbra se centrava no Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) – que tinha sido criado pelo Salazar, mas que naquela altura, exatamente enquanto eu fui estudante, foi protagonista de uma grande transformação interna, até 1960, no sentido de o abrir às ideias democráticas e às ideias de renovação. Com muita influência desses padres que eram progressistas e que nos ajudaram bastante foi aí que se estabeleceu uma ligação entre os estudantes católicos, a JUC, a Juventude Universitária Católica, a nível do país, como também se chamava. Nós em Coimbra não tínhamos a JUC porque era o CADC e aí estabelecemos também ligações com o movimento estudantil de esquerda, que já nessa altura era a União Nacional de Estudantes muito controlada pelo Partido Comunista Português, então na clandestinidade. Lembro-me muito bem das reuniões entre nós e eles, a preparar o Dia Mundial do Estudante e outras iniciativas,

que na altura fermentavam na Academia de Coimbra e que eram extremamente problemáticas, tanto assim que não houve Queima das Fitas no ano em que eu iria pôr as fitas largas e iria nos carros no cortejo da Queima das Fitas, o que foi um grande desgosto para a minha mãe. E, portanto, foi em Berlim que eu realmente me desenvolvi politicamente, fiquei muito mais alerta para as questões da justiça social e ao mesmo tempo também para a filosofia, que estudei profundamente porque então já podia ler e falar fluentemente o alemão. Aí realmente o meu grande exercício foi poder ler, lembro-me muito do meu primeiro livro de filosofia, que era uma filosofia do direito e política do Gustav Radbruch, *Der Mensch im Recht*, o Homem no Direito, que era um livro muito popular naquela altura, no sentido de dar uma resposta a todo o positivismo que tinha defendido do ponto de vista filosófico e jurídico a jurisprudência nazi. A Universidade Livre para mim era um grande centro de resistência às ideias jurídicas nazis, com renovação das correntes filosóficas e jurídicas, muitas delas identificadas com um certo jusnaturalismo, portanto, o direito natural contra, enfim, o positivismo que desarmara o sistema jurídico ante a perversão nazi. Por outro lado, Berlim era uma montra, na medida em que do outro lado estava o mundo comunista e nós, estrangeiros, podíamos atravessar o Muro e viajar quer de comboio ou de metro, quer de carro, para o outro lado e podíamos fazê-lo sempre que quiséssemos e quando quiséssemos, desde que não pernoitássemos, uma vez que aí já era precisa uma autorização. Tive muita curiosidade por ir ver imediatamente o outro lado e foi extremamente importante, muito mais até do que eu possa pensar, na medida em que foi aí, por exemplo, em que tive muito contacto com a literatura comunista, as obras do Lenine, Marx, que nos eram oferecidas na fronteira sempre que a atravessávamos e que colecionávamos nos nossos quartos. E ao mesmo tempo o conhecimento da outra sociedade, que era onde estava, enfim, a parte mais monumental de Berlim, estava do outro lado. No fundo Berlim tinha sido conquistada pelos russos e não pelos norte-americanos e, portanto, era uma boa parte de Berlim que estava do outro lado. E era uma vida totalmente contrastante com a vida de Berlim Ocidental. Havia ali dois mundos praticamente a dez metros, dois mundos completamente distintos e eu não tive dúvidas que o mundo em que eu preferia viver era o de Berlim Ocidental – sobretudo como um jovem que vinha de um país menos desenvolvido que a Alemanha e obviamente numa ditadura – era realmente a solução que me parecia mais adequada. Era a divisão entre o mundo comunista e o mundo capitalista que se estava a aprofundar, até porque naquela altura a Alemanha Oriental estava dominada pelo Secretário-geral do Partido Comunista, Walter Ulbricht, que pertencia a uma corrente extremamente dura do estalinismo, e isso notava-se

numa sociedade com uma presença militar muito grande, um grande controlo da opinião, os escândalos dos professores que à mínima crítica do regime eram imediatamente presos ou expulsos da universidade... tudo isso era muito presente nas nossas discussões, as tentativas de fuga e de travessia clandestina do Muro para o lado de cá, com altos riscos, eram frequentes. Eu próprio participei nisso trazendo muitas vezes cartas de pessoas que queriam fugir da Alemanha Oriental para a Alemanha Ocidental, trazia-as nos sapatos e entre as meias, porque a nós não nos revistavam. Nem sabia muitas vezes do que se tratava, sabia que era gente que me pedia apenas para eu pôr no correio quando chegasse ao outro lado, pôr as cartas no correio para seguir para os seus familiares porque muita gente de Berlim Oriental tinha parentes em Berlim Ocidental ou na Alemanha Ocidental. De maneira que era um momento muito conturbado, e foi nessa altura que eu penso que tive o primeiro interesse nas questões da justiça social, porque sendo Berlim uma montra do que era o capitalismo, só muito mais tarde vim a ver como os norte-americanos, com o Plano Marshall, tinham concebido um plano de guerra e não um plano de paz. Era parte importante da Guerra Fria. Na altura parecia um plano de paz e era tudo uma enorme influência do consumismo americano, da lógica dos supermercados americanos, da comida americana a entrar também na sociedade alemã, mas de facto na altura Berlim, talvez precisamente por causa dessa grande presença dos americanos, era também a parte da Alemanha onde se começava a notar mais a crítica, digamos de esquerda, a essa forte presença de toda a ideologia capitalista norte-americana. E o movimento estudantil estava a fermentar, estávamos em 1964, 1965, é quando ele depois vai rebentar, é aí que está o Rudi Dutschke, que mais tarde vai ser ferido mortalmente. Era um dos grandes líderes do movimento, com o qual eu comecei a ter contacto precisamente em Berlim. E era aí que se forjava uma alternativa socialista, mas democrática, e havia um movimento, o SDS [Sozialistischer Deutscher Studentenbund], que era o movimento dos estudantes socialistas alemães, que foram aqueles que fizeram o movimento estudantil a partir de 1968, com os franceses, etc. Tudo estava já em fermento em 1964, 1965 quando estive em Berlim, isso notava-se nas nossas discussões. Lembro-me muito bem de um acontecimento bastante traumático para mim, mas ao mesmo tempo muito interessante. Como eu era estudante numa residência católica, éramos todos convidados a fazer palestras para os outros estudantes, estrangeiros e alemães, que quisessem participar, era uma *Katholische Gemeindet*, uma comunidade católica bastante progressista e eu escolhi como tema “Portugal, o herdeiro do colonialismo” – nunca mais me esqueço do título “Portugal, das Erbe des Kolonialismus”. Nessa palestra deu-se o meu primeiro contacto com o SDS.

Sem que eu soubesse inicialmente, apenas soube mais tarde no fim da minha palestra, sendo eu português e falando com este título “Portugal, o herdeiro do colonialismo” – com uma visão muito crítica que eu já tinha, nessa altura, do colonialismo português que comecei a forjar aqui em Coimbra, mas que se desenvolveu muito em Berlim – eles pensaram que eu iria defender o colonialismo português. E, portanto, eram estudantes que, clandestinamente, com uma máquina de projetar slides – que era a alta tecnologia de transmissão visual então, os filmes, slides ou diapositivos – vieram e ficaram no fundo da sala onde eu estava a falar, estiveram mais ou menos em silêncio e no final vieram ter comigo, cumprimentar-me e dizer que tinham vindo exatamente porque suspeitavam que eu, sendo português, iria defender o colonialismo português. E então traziam ali os diapositivos com os detalhes, com fotografias de fotógrafos alemães sobre as atrocidades da Guerra Colonial na Guiné-Bissau e também em Moçambique, uma coisa muito forte que eu mais tarde tive ocasião de ver, mas que afinal não tinha sido necessário uma vez que eu fui tão crítico quanto eles próprios eram. Convidaram-me para eu me juntar a eles e filiar-me na organização, o que eu não fiz, por ser estrangeiro, e por temer também – naquela altura não estava preparado propriamente para uma posição tão radical. Porque ao mesmo tempo a posição era de facto extremamente anticapitalista – também não era obviamente uma posição pró-soviética, obviamente – mas era profundamente influenciada pelos autores que eu recebia na fronteira. Marx era um autor com o qual eu tinha uma simpatia muito forte e que comecei a ler exatamente aí, mas com alguma resistência. Não sei porquê, mas tive sempre a ideia de estar à procura dos livros que não me facultavam. À medida que eu fui conhecendo mais, durante a minha estadia em Berlim, que foi extremamente rica nesse aspeto, eu fui vendo quais eram os autores que na fronteira não me davam e um deles que era óbvio – era uma flagrante omissão à luz de uma sociologia das ausências, suprida mais tarde – o Trotsky. De alguma maneira, comecei a gostar do Trotsky exatamente porque não me era facultado ali. Era aquele tipo de questão da juventude à procura daquilo que não nos dão e a gente vai buscar, porque considera importante precisamente por ser proibido. Portanto, eu deixei-me ficar um pouco assim em lume brando, mas vim de Berlim obviamente já com uma ideia de filosofia crítica. Foi também aí que tive os meus primeiros contactos com a Escola de Frankfurt – com um marxismo crítico – que depois vim desenvolver. Quando cheguei a Coimbra estava definitivamente interessado na Filosofia do Direito, mas obviamente essa não era a área em que eu estava na Faculdade de Direito – comecei aliás por estar na área de Finanças e fui assistente no primeiro ano do Doutor Teixeira Ribeiro – que mais tarde

seria ministro depois da Revolução, depois de 1974 – e logo a seguir passei para o Direito Penal e fui professor de Direito Processo Penal. O Direito Penal era a área do Direito que fazia melhor ligação com a Filosofia. Porque era onde se punham questões de responsabilidade, de imputabilidade, de culpa, etc., e, portanto, toda a teoria da responsabilidade era uma forte teoria filosófica no Direito. Durante esses quatro anos em que eu estive aqui em Portugal aprofundei a minha ideia da justiça social, a minha crítica ao regime salazarista e cada vez mais uma abertura aos problemas da sociedade enquanto tal, e não propriamente apenas no plano filosófico. Continuei sempre os meus debates com o Miguel Baptista Pereira, e com outro grande filósofo que, entretanto, tinha conhecido e que foi talvez também um dos grandes amigos da minha vida e que eu perdi – foi uma tragédia tê-lo perdido logo depois da revolução do 25 de Abril – que era o professor Vítor Matos, que era também filósofo da Faculdade de Letras. Também era poeta e assinava os livros com o nome Vítor Matos e Sá. Ele e o Miguel Baptista Pereira foram realmente dois grandes filósofos, e eu tive o grande privilégio de privar com eles de uma maneira muito intensa, foram os mestres de toda a minha vida, não tive mais mestres a sério no mundo académico. Foram também os meus grandes amigos e vê-los desaparecer foi uma perda irreparável. Este fermento e esta insatisfação foi-se traduzindo numa necessidade de sair do país para fazer um doutoramento, que eu não queria fazer de maneira nenhuma na área em que seria previsível, que era o Direito Penal. Isso seria continuar com toda a literatura alemã que eu conhecia bem e que não me satisfazia de maneira nenhuma, já naquela altura, nem sequer no plano filosófico. Entretanto, a minha mulher [Maria Irene Ramalho] era assistente na Faculdade de Letras, especialista de literatura comparada, de literatura americana, e trabalhava com o grande professor Paulo Quintela, que mais tarde seria um grande amigo meu. A Maria Irene decidiu ir fazer o doutoramento nos Estados Unidos, na Universidade de Yale, uma universidade de elite, muito conhecida, uma das melhores universidades daquele país. A Maria Irene iniciou o doutoramento em 1968 e eu fiquei em Portugal. Tínhamos casado em 1965, tínhamos um filho, e nessa altura esta nossa decisão era inédita naquela sociedade, uma coisa relativamente revolucionária. Claro que a minha mãe e a família da Maria Irene me ajudaram muito naquele período. Eu fiquei em Portugal, mas sempre a pensar em ir também para os Estados Unidos. E fui logo no ano seguinte, penso que em maio de 1969, em plena crise académica. Precisava de respirar e a minha aspiração era fazer o doutoramento, ainda numa Faculdade de Direito porque era aquela a que a minha filiação me podia dar acesso. Fui aceite em três grandes universidades – Filadélfia, Harvard e Yale. Optei por Yale

porque estava lá a Maria Irene e também porque me deram uma bolsa de estudos. A partir daí tudo se transformou. Tal como em Berlim passara do Direito para a Filosofia, em Yale passei de ambos para a Sociologia. E aí, embora realmente estivesse na Faculdade de Direito, o trabalho naquela universidade era interdisciplinar e o *curriculum* muito flexível. Imediatamente decidi que queria fazer Sociologia com especialidade em Sociologia do Direito porque podia juntar as duas valências na minha formação. E tive a sorte de chegar num momento de grande convulsão social e foi aí que eu me abri completamente à questão da justiça social e à luta por uma sociedade mais justa. Era o tempo do movimento dos direitos cívicos nos Estados Unidos, da luta contra a Guerra do Vietname, do movimento negro, os Black Panthers. Era uma sociedade em convulsão e que mesmo numa universidade de elite como Yale estava perfeitamente presente – a primeira greve estudantil na Universidade de Yale deu-se quando eu estava lá. Era todo um ambiente crítico e muito orientado para as questões da justiça social. E a Faculdade de Direito estava naquela altura na frente de muitas dessas preocupações, com um trabalho na periferia de New Haven, a cidade onde fica Yale, onde vivia a população negra marginalizada. E a partir daí eu comecei a ver o Direito nas periferias, o programa da *Law and Poverty*, ou seja, o direito e a pobreza. O direito, a sociologia e a política confluíam intensa e vertiginosamente. Depois da minha formação de base em Sociologia, tive também a possibilidade, um ano e meio depois, de poder fazer o meu trabalho de campo fora e optei por fazer fora dos Estados Unidos. Fui para o Brasil. Eu queria ir para uma sociedade onde pudesse realmente dar mais campo às teorias críticas socialistas que começavam a germinar na minha cabeça, e quis fazê-lo no Brasil por uma razão meramente afetiva: o facto de os meus avós terem sido ambos operários no Brasil e terem dito sempre maravilhas daquela sociedade, apesar de nenhum deles ter feito fortuna no Brasil, foram pobres e eram pobres, mas tinham uma grande admiração por aquela sociedade. Ia com toda a bagagem crítica que vinha dos estudos da sociologia da altura. Era o tempo da sociologia crítica, da resistência contra o Talcott Parsons, o máximo representante da sociologia convencional, estrutural-funcionalista. Era o tempo da luta contra a sociologia quantitativa a favor de uma sociologia qualitativa, onde as metodologias eram as metodologias da antropologia: observação participante, representatividade pela qualidade e não pela quantidade. Era um grande fermento teórico de crítica sociológica e, obviamente, para mim também filosófica. Foi uma formação muito compacta porque foi nessa altura que eu assumi uma identidade marxista – não foi na Alemanha, foi aí – porque não só segui os cursos sobre Marx, como tínhamos grupos de leitura organizados

pelos estudantes de doutoramento para ler *O capital*, grupos que existiam na altura em muitas outras universidades do mundo. Ao tempo não estava sequer consciente disso, líamos, colocávamos as nossas questões... Havia um grande interesse em discutir *O capital*, que era então a obra considerada a mais madura de Marx. Nessa altura erámos todos muito influenciados pelo Althusser, com a distinção entre o jovem Marx e o Marx maduro. O Marx maduro é que contava. Mais tarde critiquei tudo isso, mas na altura era assim. A justiça social, como objetivo – para responder à tua pergunta – estava plenamente constituída quando cheguei ao meu trabalho de campo e aí foi depois desenvolver, foi ver – digamos – na prática, com os meus olhos, o que a minha cabeça andava há muito tempo a imaginar. Profunda injustiça social no mundo, e em certas sociedades, muito mais injustas socialmente do que aquela de que eu tinha saído em Portugal e, vejamos, tinha saído de uma ditadura e fui para outra, porque o Brasil era nessa altura uma ditadura militar e estava num período realmente muito duro. E, foi também por isso, uma possibilidade de eu enfrentar uma situação quase limite de injustiça social e também de repressão, um caso que me permitia testar bem as minhas ideias e aprofundá-las e foi isso que sucedeu. E é aí que realmente se começa a dar a grande transição da justiça social para a justiça cognitiva. É aí que começa a germinar o método que depois se tornou um bocado mais famoso do que aquilo que eu podia pensar, que foi a chamada história natural da pesquisa, da investigação, que foi o “Capítulo 3 ao espelho”,¹ muito conhecido mais tarde. Usei esse método de uma maneira bastante transgressiva. Ele permitiu-me uma consciência política e social, uma consciência filosófica e epistemológica muito mais profunda e radical. No início da pesquisa obviamente o meu máximo de consciência possível em Yale era o marxismo e a teoria crítica, fundamentalmente na formulação da Escola de Frankfurt. Vivi numa favela durante quatro meses – bastante mais tempo até, porque estive a preparar o campo, estive a orientar, estive a documentar – e, antes disso, entrei numa favela (a favela da Maré, a que voltei recentemente por várias razões) de que tive que sair à pressa e sob a ameaça de uma arma de fogo. Está relatado o erro crasso que cometi com o português do Brasil. Falei do propósito de fazer uma “investigação” e não uma “pesquisa”, ignorante do sentido policial e

¹ “(Chapter Three-in-the Mirror): Relationships among Perceptions that We Call Identity: Doing Research in Rio’s Squatter Settlements”, in Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge, pp. 125-249; e “Capítulo 2-ao-espelho. As relações pessoais com o mundo a que chamamos identidade: ser ou não ser quem imagino que sou nas favelas do Rio de Janeiro”, in Santos, Boaventura de Sousa (2014), *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Almedina, pp. 103-406.

criminal da palavra “investigação” no Brasil. O tê-la usado foi fatal para minha permanência numa comunidade tão brutalizada pela polícia. Fui viver para o Jacarezinho e é aí realmente, utilizando este método, é que passei a ver e a conhecer em concreto, na carne, a sabedoria de grupos sociais, de pessoas, que eram considerados marginais, “bandidos”, que viviam na ilegalidade, em comunidades extremamente perigosas. Isto na versão convencional que se tinha daquela sociedade no Brasil de então. Eram pessoas extremamente sérias, que foram os meus outros mestres, já não na vida académica. Eram sapateiros, eram donos de botequim, eram comerciantes com quem eu podia conversar longas horas, pessoas com quem a pouco e pouco entrei na própria vida política brasileira clandestina, democrática, socialista muita dela, em função das lideranças que estavam à frente das associações de vizinhos nessa altura. Na associação de residentes da favela estavam lideranças políticas clandestinas, que vinham do movimento democrático, do movimento comunista brasileiro, e por razões que eu também já descrevi noutra lugar, pesou o facto de não ser um sociólogo no sentido convencional do termo – para eles, porque para eles ser sociólogo era ser norte-americano – eu estava numa universidade norte-americana mas era português, para eles um português é um comerciante, não é propriamente um intelectual e muito menos um sociólogo. A experiência que eles tinham na favela era serem visitados por antropólogos e sociólogos norte-americanos que caíam às manadas naquelas favelas para estudar, uma vez que havia muito dinheiro das universidades para estudar o Brasil, que estava sobre o controlo dos Estados Unidos depois da ditadura. Foi-me dado a conhecer – também por isso, pelo facto de não corresponder ao estereótipo – a sociedade e aquela favela a um nível que era completamente impossível de conhecer pelos sociólogos, porque havia formas estruturais perfeitamente organizadas de mentir aos sociólogos e aos antropólogos, aquilo que se pode dizer e aquilo que não se deve em caso algum dizer, porque eles não são de confiança e nunca sabemos onde vai parar a informação e o conhecimento que lhe são dados. Isso para mim foi todo um banho de conhecimento social, de filosofia de vida, de gente que... enfim, eram letrados todos eles, tinham o ensino primário, alguns até o ensino secundário, mas que viviam em condições extremamente difíceis. E foi aí que me confrontei com a ideia da justiça cognitiva – ou melhor da injustiça cognitiva – isto é, a ideia de que havia muito conhecimento que estava a ser desperdiçado, mas que nessa altura eu ainda não pude conceber como um conhecimento que pudesse entrar em diálogo com o conhecimento científico. Identifiquei dois mundos completamente à parte, digamos assim, e com muito poucas possibilidades de os juntar

ou articular naquilo que mais tarde viria a ser a ecologia de saberes. Nessa altura esta ideia não estava de maneira nenhuma formulada, apenas havia a inquietação de que tanto conhecimento e que tanta sabedoria era desperdiçada na sociedade, precisamente porque as pessoas estavam no lado errado daquela sociedade, porque eram realmente vítimas de profunda opressão, que não era apenas opressão de classe, mas também a opressão de raça, do racismo no Brasil. Naquele momento a questão do patriarcado era menos forte para mim como vivência, embora também começasse aí a ter experiências, sobretudo a violência contra as mulheres, precisamente na casa onde eu vivia a mulher tinha sido vítima de violência do marido, que estava aliás fugido porque tinha cometido um crime. E ela vivia agora sozinha, por isso alugou-me um quarto na casa, que era uma casa já de alvenaria, na altura já havia casas de blocos e de cimento, não apenas barracos como havia noutras favelas. Depois disso aconteceram muitas outras coisas, mas ficou marcada a grande passagem de uma leitura da justiça social muito mais profunda pela relação com a ideia de justiça – de injustiça – cognitiva no mundo. A ideia da justiça social já é formulada em termos marxistas e, portanto, a sociedade é uma sociedade capitalista e vai ser sempre uma sociedade injusta, e a justiça social exige uma solução socialista, não pode ser uma solução capitalista. Em termos epistemológicos é mais a inquietação do conhecimento que está a ser desperdiçado e que a ciência não pode captar, porque o capta como informação, como aquela que eu tinha de captar e que mostrei exatamente todas as antinomias. Eu como um sociólogo – que se identificava já como sociólogo e como sociólogo crítico e, portanto, militante – já via as antinomias todas nesse momento. E vivia-as intensamente e, por isso, tive de utilizar o método transgressivamente, porque não tive nenhuma dúvida que para poder ser objetivo como queria, não podia ser neutro. Havia situações em que tinha de violar os meus métodos para poder mostrar-lhes que eu merecia a confiança da população e estava do lado deles. Tomava atitudes e participava em ações que me estavam obviamente proscritas se eu tivesse seguido a metodologia que me tinham ensinado em Yale. Foi a partir daí – depois vamos seguir uma longa história, espero que a prossigamos nesta entrevista – mas tudo está aí nesse primeiro momento seminal. Que não é o primeiro, há dois momentos fundamentais: a ida para Berlim em 1964/65 e depois a ida para os Estados Unidos em 1969 até ao final de 73.

BSM: No prefácio geral à coleção “Sociologia Crítica do Direito” [Edições Almedina] refere que a primeira fase do seu trabalho, nos anos 1960 e 1970, se dedicou a desenvolver uma teoria marxista do Estado e da sociedade.

De que modo é que o marxismo influenciou o seu trabalho e as suas opções de pesquisa neste período?

BSS: Como dizia, o meu primeiro contacto com o marxismo ocorre em Berlim, mas é um contacto um pouco à distância. Eu estudo o marxismo, mas não me considero marxista. Porquê? Fundamentalmente porque eu tinha de resolver interiormente uma questão que não pude resolver em Berlim, que era que o marxismo não tinha muito a ver com aquela sociedade que eu via do outro lado, no mundo comunista. Para mim, era muito difícil fazer essa distinção, até porque, enfim, a sociedade do outro lado se reivindicava de sociedade marxista, portanto a ideia de um marxismo ocidental – que depois foi muito forte nessa altura – não era de maneira nenhuma uma ideia muito forte para mim. Nos Estados Unidos, desenvolvo a minha consciência marxista porque estou numa sociedade hipercapitalista que está a sofrer todas as contradições do capitalismo, da guerra, do racismo, da discriminação social, da injustiça social – naquele momento, já era claro para mim que classe e raça estavam juntos. E aí dá-se efetivamente o gérmen de uma leitura crítica do próprio marxismo: realmente eu nunca me consegui acomodar perfeitamente ao marxismo convencional. Tive também a sorte de ter um professor de marxismo em Yale, que era um irlandês extremamente arguto e também muito crítico, muito subsidiário da Escola de Frankfurt, mas que me foi alertando para muito dogmatismo que também existia nessa altura e que dominava, sobretudo depois do Maio de 68. Aliás, a presença do marxismo no Maio de 68, em França, é altamente problemática porque os grandes intelectuais, que seriam a principal referência mais tarde do marxismo, como o Althusser e o grupo do estruturalismo, não eram de maneira nenhuma presenças fortes no movimento estudantil, como a gente hoje sabe das entrevistas entre o Cohn-Bendit e o Sartre. Quem eles gostavam e que os mobilizavam era o próprio Che Guevara. Herbert Marcuse só surge mais tarde e alguns só vão ler o Marcuse depois de alguém lhes ter dito que eles eram influenciados pelo Marcuse, portanto era uma presença muito ténue. O marxismo e também o estruturalismo surgem-me por isso como algo do qual eu me quero libertar, porque ao mesmo tempo começa a haver essa presença do Althusser e do estruturalismo marxista, que é muito importante para todos nós pela sua relevância. Sobretudo através de uma obra de uma divulgadora do Althusser, que mais tarde veio a ser minha amiga, mas já muitos anos mais tarde, a Marta Harnecker, que escreveu um livro de divulgação dos conceitos fundamentais do materialismo histórico, que era uma leitura althusseriana do marxismo e que foi – digamos assim – a “bíblia” de todos os jovens marxistas da América Latina e pelo qual eu

também tive de passar. Mas passei sempre de uma maneira bastante crítica. O marxismo nessa altura era muito importante porque obviamente é a crítica mais consistente da sociedade capitalista. Mas começa a germinar em mim a convicção de que a sociedade socialista não pode ser aquela que eu tinha visto em Berlim. Há esta divisão que eu não vejo de maneira nenhuma no marxismo estruturalista francês, e portanto, no marxismo mais convencional ou acrítico, que se prende com os infames julgamentos de 1936/38, em Moscovo, em que morreram tantos líderes revolucionários e intelectuais extraordinários do marxismo, assassinados por Estaline, porque eram praticamente formas de “justiça revolucionária”, uma farsa do ponto de vista jurídico. Um desses grandes intelectuais de quem fiquei muito devedor, nas teorias económicas, e também na leitura do marxismo, foi Nikolai Bukharin. Bukharin foi muito importante para mim na altura, até mais do que o Trotsky. Era já um marxismo derrotado pelo estalinismo e menos interessado nas leituras muito estruturalistas do Althusser porque não quadravam com a tradição da sociologia crítica em que eu estava, uma sociologia que não procurava uma ciência objetiva porque – objetiva no sentido neutro – era outra coisa, e por isso exigia um outro tipo de epistemologia. Era um marxismo tocado pela forma como eu via a sociedade e que obviamente não era captada inteiramente pelo marxismo. Mas a ideia de descolonizar o marxismo aparece só mais tarde.

BSM: Até que ponto o trabalho empírico – falava-me há pouco disso – que realizou na favela do Jacarezinho, no Rio de Janeiro, no início da década de 1970, transformou os seus pressupostos teóricos? Terá sido esse o primeiro momento, para si, de “aprender com o Sul”?

BSS: Foi, exatamente. Foi o primeiro momento. Porque como digo, o meu primeiro momento de consciência filosófica e sociológica, e social e política, ocorre em Berlim a partir do fermento que eu levava da minha formação em Coimbra, mas que era obviamente extremamente limitada nesse plano. Mas, em Berlim, não tenho qualquer possibilidade de ter acesso à ideia de uma aprendizagem a partir do Sul e é evidente que isso ocorre no Jacarezinho, ocorre no Brasil. A diferença que eu vou fazer mais tarde entre um Sul epistémico e um Sul geográfico não é ainda nítida nessa altura é um Sul realmente geográfico que eu vejo, que eu começo a ver também como um Sul de onde eu vinha, mas era o Sul da Europa, digamos assim. Também menos desenvolvido, também uma ditadura, tal como o Brasil era menos desenvolvido que os Estados Unidos e era também uma ditadura. Só mais tarde é que vim a aplicar esse Sul também a Portugal e foi assim que surgiu

a teoria da semiperiferia aplicada à sociedade portuguesa – mas o Sul na altura é o Sul das favelas, é o Sul da sociedade excluída, discriminada, que eu vi no Brasil e com quem convivi intensamente e onde eu também aprendi que o tempo linear é completamente incapaz de captar a intensidade da nossa vida. E depois há quem diga assim “ah, mas o tempo de pesquisa na favela foi pouco”, isso é porque avaliam o tempo como tempo linear. São meses que são anos, digamos assim, são décadas, na minha vida, de viver intensamente. E, portanto, foi talvez o trabalho de campo – do ponto de vista não linear – mais longo. O mais longo, em termos lineares, foi mais tarde, aqui em Portugal, na Cooperativa de Barcoço. Foi realmente aquele que me transformou profundamente em termos de um “aprender com o Sul” de tudo aquilo que não está nos livros, do conhecimento oral, do conhecimento não considerado senão como senso-comum e, portanto, o conhecimento pouco rigoroso. A minha posição perante esse outro conhecimento começa a ter lugar aí na favela e é na ideia – como digo, inicialmente – de uma grande injustiça cognitiva que é feita, porque todo esse conhecimento não é de maneira nenhuma valorizado, e pouco a pouco começa a surgir na minha cabeça que esse conhecimento não é apenas útil para eles, para essas comunidades, mas é útil para todos, para mim inclusivamente. E, por isso, tem de haver uma aprendizagem que começa por ser uma aprendizagem para mim como pessoa e que a pouco e pouco se transforma numa *persona*, isto é, num representante de uma classe, de um mundo, que era o mundo das classes opressoras, que estão nas universidades de elite e que têm acesso a uma série de benefícios da sociedade capitalista e vejo que tudo aquilo era uma lição de vida. Não era uma lição de vida apenas de sobrevivência, porque o era para eles, mas era também uma lição de vida para todos nós que nos sentíamos desconfortáveis com os confortos falsos que a sociedade capitalista nos conferia. Obviamente que o aprender com o Sul ocorre durante esse período na favela do Jacarezinho.

BSM: Num texto intitulado “Pensar o socialismo depois da Revolução de 1974”, publicado em 1981,² refere a necessidade de restituir à teoria marxista o seu caráter inacabado. Defende ainda que a luta por uma sociedade alternativa deve abandonar o paradigma do progresso de que o marxismo seria tributário. Como é que as suas leituras críticas de um certo marxismo dominante em Portugal foram então recebidas pela esquerda?

² Publicado na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 6, pp. 149-173, sob o título “A questão do socialismo”. Recentemente reeditado em 2018, em *Pneumatóforo. Escritos políticos 1981-2018*. Coimbra: Almedina, pp. 45-72.

BSS: Essa pergunta é muito interessante. Antes de a responder tenho de introduzir aqui um acrescento ao que disse nas perguntas anteriores – porque há um momento intermédio que é muito curioso e que foi muito importante para mim – e que eu resumi como sendo o período de Coimbra, o período de Berlim e depois o período de Yale, com a ida para as favelas. É que eu, depois do meu trabalho de campo na favela em 1970, e depois de terminar no final de 73 a minha tese de doutoramento, passei por um outro momento extremamente importante na minha formação intelectual e política, que foi o meu contacto com o Ivan Illich, no Centro Intercultural de Documentação de Cuernavaca (CIDOC) [México]. O Ivan Illich era um padre austríaco que foi pároco numa freguesia extremamente pobre de Manhattan e que depois se transforma num grande intelectual crítico do capitalismo e que criou um centro onde vai reunir intelectuais, ativistas de todo o continente americano e também da Europa, interessados numa renovação teórica, crítica, extremamente crítica do capitalismo, mas também crítica do marxismo. E é a primeira vez que eu assumo uma consciência ecológica, é a primeira vez que eu vejo que tanto o marxismo como as teorias estruturais funcionalistas – que era a grande dicotomia da Sociologia e das Ciências Sociais – são subsidiárias do paradigma do progresso, que estava subjacente a todo o desenvolvimento capitalista. Esse paradigma do progresso era falso e levava-nos ao desastre. E nós tínhamos que realmente assumir um outro tipo de consciência, outro modo de vida, e foi a primeira vez que eu comecei a ter consciência de que, realmente, o nosso principal inimigo muitas vezes está dentro de nós. E criamos teorias para escaparmos a isso, porque somos eventualmente demasiado cobardes para mudarmos a vida que levamos e pensamos que o problema está nos outros, quando começa a estar também nos modos de vida que nós acriticamente vamos assumindo, apenas porque podemos assumir, porque temos meios financeiros para poder beneficiar dessa sociedade. Mas é uma sociedade que pelo seu desenvolvimento próprio é autodestrutiva, da humanidade e da natureza. A ideia de uma natureza que está a ser destruída pelo próprio desenvolvimento capitalista, devo-a Ivan Illich. E o Ivan Illich é realmente um intelectual extremamente radical, também muito crítico do marxismo. Durante algum tempo, o Ivan pensava que eu ia ser o discípulo preferido dele, lembro-me muito bem de ele fazer essa declaração no ano em que fez 45 anos, quando eu estava em Cuernavaca com ele – estive duas vezes em estadias prolongadas. E realmente eram longuíssimas as nossas discussões, às vezes pela noite dentro, sobre a questão do marxismo e a questão do desenvolvimento. Quais eram os grandes problemas que nós tínhamos ali em germen? Para mim, era toda a questão do desenvolvimento, à qual o Ivan Illich fazia uma

crítica muito radical, mas que ao mesmo tempo, a meu ver, era uma crítica também um pouco irresponsável, porque eu vinha de uma sociedade que era muito pouco desenvolvida, que era Portugal, e tinha trabalhado numa outra que era igualmente pouco desenvolvida e muito injusta, e não era capaz de – digamos assim – deitar fora o conceito de desenvolvimento. O que eu queria era efetivamente um desenvolvimento que contemplasse muitas ideias dele. E, vindo de uma ditadura não podia ser tão crítico quanto ele era da escola, ele foi o grande crítico da educação formal. E era muito mais radical nesse aspeto que o próprio Paulo Freire, que viria a ser também uma influência para o que mais tarde vim a desenvolver no âmbito das epistemologias do Sul. Illich era um homem que no fundo era adepto que se acabasse com a escolaridade, e que a sociedade é que deveria escolarizar os seus próprios filhos, e não as instituições formais que apenas os formatam para a sociedade capitalista. As suas regras de convivencialidade, a luta contra a escolaridade, a luta contra a medicina eurocêntrica, eram demasiado radicais para uma pessoa que vinha de sociedades onde a nossa luta era por educação, por educação formal e pelo Sistema Nacional de Saúde, e alguém dizer-me que tudo isso é um erro e é algo que deve ser eliminado, é muito difícil. Por isso, fui bastante crítico dele, tivemos discussões, mas a minha tese foi publicada na íntegra por ele, que quis que a tese fosse publicada imediatamente. A primeira publicação foi no CIDOC e foi aí que eu tive depois a possibilidade de contactar com muitos líderes políticos da América Latina. Foi uma experiência extraordinária, não só para a minha consciência política, então já com base no marxismo, mas um marxismo crítico, e foi praticamente um laboratório. Fui realmente um privilegiado porque pelas condições políticas da América Latina, o CIDOC tinha, como residentes visitantes, grandes líderes democráticos e comunistas da América Latina, que tinham sido obrigados ao exílio pelas ditaduras que tinham sido constituídas. Conheci o Francisco Julião das ligas camponesas em Cuernavaca, e que mais tarde viria a ser muito amigo de um homem que foi talvez dos mais torturados pela ditadura brasileira, que foi o padre Alípio de Freitas, um grande amigo nosso e do CES, e um dos fundadores das ligas camponesas. Exatamente na altura em que eu estava em Cuernavaca, estava ele a ser torturado e eu, obviamente, não tinha consciência disso. E também foi aí que conheci dois ou três ministros do Allende, um deles que até ficou muito meu amigo, o Pedro Vuskovic. Tive também oportunidade de lecionar um célebre curso – célebre para mim e também para algumas pessoas que o frequentaram – com o André Gorz, um intelectual marxista francês que também se revoltava contra o Althusser. E o curso que ensinámos conjuntamente chamava-se “Direito e Revolução”. Foi uma formação muito

importante para eu poder responder a esta questão, porque me permitiu testar o carácter inacabado do marxismo nos meus diálogos com o Ivan Illich. Por um lado, obviamente a questão racial que tinha estado ausente no Althusser e que eu vejo presente nos Estados Unidos, e depois a questão do progresso e do desenvolvimento que está muito presente em todo o trabalho crítico do Ivan Illich. E são essas influências que constituem o caldo com que eu vou chegar a Portugal e começar a ter uma intervenção ativa na vida académica portuguesa, inicialmente começando a ensinar Introdução às Ciências Sociais no último ano letivo do fascismo. O sistema estava já em desagregação e a própria criação da Faculdade de Economia era uma tentativa de regenerar a Universidade, através dos chamados liberais do sistema fascista, que era o Veiga Simão, o ministro da Educação que voltou a ser ministro depois de 1974. A bagagem intelectual e política que eu trazia foi muito importante para a minha leitura crítica, porque ao mesmo tempo que eu defendia o marxismo ante o Ivan Illich isso ajudava-me a ver que a minha defesa do marxismo era uma defesa altamente crítica do marxismo mais convencional, dogmático, ou articulado com as políticas de esquerda, fundamentalmente do Partido Comunista, de vários países. Reli recentemente esse texto³ e achei muito interessante que apesar de ter sido publicado em 1981, é um texto profundamente influenciado pela ideia da superação do paradigma do progresso. Muitas das minhas ideias que vão ser conhecidas e desenvolvidas anos mais tarde estão praticamente todas presentes neste texto, que foi publicado no n.º 6 da *Revista Crítica de Ciências Sociais* e que termina exatamente dessa forma, em que eu digo que uma conceção amputada do marxismo levou-nos a pensar que, cá em baixo, está a economia e, lá em cima, está a cultura. Era, portanto, a ideia da superestrutura e da infraestrutura, que era fundamental também no estudo das leis marxistas e depois terminava com um dizer popular da sociedade portuguesa que era a ideia do tiroliro: a sociedade não é um tiroliro para baixo e para cima, não deixemos que as nossas lutas o sejam, que a gente vá da economia, passa para a estrutura, da superestrutura para a economia. Na minha formação marxista o Ivan Illich é importante porque é alguém que não é marxista e que me obriga a defender o marxismo em relação a ele. Mais tarde um outro grande intelectual, esse sim marxista, foi outra grande influência. Trata-se de Ernst Bloch. Bloch é um marxista altamente revisionista de tudo aquilo que estava a ser o dogmatismo soviético. Esteve nos

³ Publicado na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 6, pp. 149-173, sob o título “A questão do socialismo”. Recentemente reeditado em 2018, em *Pneumatóforo. Escritos políticos 1981-2018*. Coimbra: Almedina, pp. 45-72.

Estados Unidos, mas depois decidiu voltar para a Alemanha Oriental onde foi vítima de perseguição por não ser um marxista dogmático. O Ernst Bloch foi a outra consciência muito importante do marxismo. Claro que em Portugal não foi bem recebido, aliás o livro que nós acabámos de publicar, o *Pneumatóforo*,⁴ tem uma boa prova disso. Acho que este livro até é uma leitura interessante do próprio Portugal daquele período. Esse e outros textos, por exemplo sobre o sindicalismo, criam uma profunda desconfiança por parte do Partido Comunista. Alguns militantes, agindo ou não por conta própria, tentaram prejudicar a minha vida profissional no momento inicial da Revolução portuguesa, depois de 1974. Não conseguiram porque os estudantes da Faculdade de Economia tinham aprendido o Marx através de mim antes do 25 de Abril, no primeiro ano em que eu dei aulas, em 1973, porque eu já o considerava como um dos fundadores da Sociologia, ao lado do Max Weber, do Durkheim e do Comte. Mas, fui extremamente mal recebido, lembro-me do inquérito que fizemos pelas escolas, logo depois do 25 de Abril, com os meus estudantes do primeiro ano da Faculdade de Economia e da secção aqui de Coimbra do Partido Comunista ter ido para a rádio considerar que era altamente suspeito esse tipo de pesquisa que se fazia, que muitas vezes eram realizações da CIA e do imperialismo norte-americano que estavam por detrás, etc. Insinuando que eu próprio, tendo feito uma tese de doutoramento nos Estados Unidos, provavelmente era um agente do imperialismo norte-americano. Isso podia ter-me prejudicado bastante, não prejudicou até porque eu fui, depois do 25 de Abril, o único diretor de uma Faculdade, aqui em Coimbra, que não era do Partido Comunista. Isso criou muita fricção que vai continuar nos anos seguintes, apesar de que o marxismo político em Portugal, nessa altura, também já estava a ser muito atravessado por outras contradições. Fundamentalmente havia os maoistas, havia os albaneses, havia os chineses, que eram muito fortes dada a cisão no movimento comunista, e depois havia já uma corrente que mais tarde passou a ser fundamental, e que se chamou de marxismo ocidental, e que foi o movimento de esquerda socialista aqui em Portugal, a que pertenceu, por exemplo, Jorge Sampaio e cujo autor fundamental era a Rosa Luxemburgo. Precisamente porque, a crítica que ela tinha feito logo em 1918 à Revolução Russa, nos permitia ver uma conceção radical de democracia e não uma substituição de uma ditadura capitalista por uma ditadura burocrática comunista. Essa corrente era, no entanto, muito minoritária, a corrente maioritária era a do Partido Comunista, que aliás

⁴ Santos, Boaventura de Sousa (2018), *Pneumatóforo. Escritos políticos, 1981-2018*. Coimbra: Almedina.

nunca tinha sido aberto a qualquer renovação, digamos, teórica, ao contrário do que tinha acontecido com o Partido Comunista Italiano ou o Partido Comunista Espanhol. E, portanto, fui realmente mal recebido, com um preconceito e uma suspeição que se mantiveram durante muitos anos, sobretudo depois da viragem política do 25 de Novembro de 1975, quando se torna claro que Portugal não vai ser uma sociedade socialista, vai orientar-se para uma sociedade capitalista de recorte europeu, portanto uma social-democracia no melhor dos casos. É aí que surge, por exemplo, a questão do sindicalismo. As cisões começam a surgir no movimento sindical, uma necessidade de renovar o sindicalismo para o tornar mais independente em relação à tutela partidária e essas fraturas já existem no próprio movimento. E aí eu sou convidado pelo Manuel Carvalho da Silva, que era o secretário da CGTP, para participar num colóquio organizado por eles sobre o futuro do sindicalismo e eu apresentei as teses⁵ – certamente polémicas, mais tarde talvez famosas mas, na altura, infames. Foram as teses sobre a renovação do sindicalismo e que realmente foram objeto da crítica – mais tarde quase pareceu um privilégio, mas na altura não foi – de Álvaro Cunhal, o secretário-geral do PCP, críticas que depois se prolongaram pelos membros do Comité Central, nomeadamente pelo Domingos Abrantes, com artigos no *Avante*. Esse debate foi muito importante e ainda há pouco tempo quando publiquei o *Pneumatóforo*, agradei ao Domingos Abrantes pelo facto de me ter deixado publicar um bocadinho do que era Portugal naquela altura e dos debates que tivemos. A minha versão nunca foi plenamente bem recebida pela esquerda portuguesa, mesmo pela esquerda que não era comunista. Temos tido sempre muitas articulações e convergências políticas, mas eu nunca fui suficientemente marxista para eles, precisamente pela crítica que tinha exercido a partir das posições do Ivan Illich. Embora tenha moderado o seu radicalismo, obviamente nunca deixei de pensar que o paradigma do progresso nos levava ao desastre e que havia outro tipo de desenvolvimento e outro tipo de conceção de progresso social que o do progresso linear desenvolvimentista. O que fez com que também não fosse muito bem recebido nem na altura, nem depois, por aqueles que se consideravam os marxistas encartados do Brasil, que foram críticos e que muitas vezes fizeram gala de dizer que “o Boaventura não é marxista”. É importante lembrar que há 20 ou 30 anos ser ou não marxista era importante para a legitimidade política de uma pessoa. Enfim, vivi isso e fui construindo as minhas ideias à medida que fui vivendo.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa (1995), “Teses para a renovação do sindicalismo em Portugal, seguidas de um apelo”, *Vértice*, 68, pp. 132-139. Reeditado em 2018 em *Pneumatóforo. Escritos políticos, 1981-2018*. Coimbra: Almedina, pp. 97-119.

BSM: Recentemente, nalgumas das suas palestras e nalguns dos seus escritos tem levantado a questão: “é possível descolonizar o marxismo?”. Mais de 100 anos passados da Revolução Russa, que lugar acha que existe para o pensamento de inspiração marxista, nas lutas sociais do futuro?

BSS: Pois, essa também é uma questão importante. Sempre entendi a minha crítica ao marxismo como uma crítica interna e não como uma crítica externa, embora fosse muitas vezes lida como uma crítica externa, de alguém que abandonou o marxismo. Essa crítica teve uma longa condensação teórica num dos capítulos de *Pela mão de Alice*, a partir da ideia presente no *Manifesto Comunista* de que tudo o que é sólido se dissolve no ar. Acrescentei: inclusivamente o marxismo, ponto de interrogação.⁶ É aí realmente o meu ajuste de contas mais forte, no seguimento do texto de 1981 [“Pensar o socialismo depois da Revolução de 1974”], que eu tenho com o marxismo. Nesse texto eu procuro – e que vai ser uma coisa que me vai orientar até hoje – fazer uma distinção entre a utilidade do marxismo para analisar a sociedade capitalista – que eu nunca deixei de crer que é a melhor análise, a mais radical, a mais consistente, a mais elaborada, a mais complexa, da sociedade capitalista –, e a pouca utilidade que o marxismo podia ter para eu formular uma sociedade do futuro. Portanto, muito útil para a análise do presente, mas não para a previsão do que pode ser a sociedade do futuro, precisamente por muitas das continuidades com o próprio capitalismo, que inicialmente era uma questão do desenvolvimento e do progresso. Depois foram outras questões como o conceito de natureza, que é um conceito cartesiano e não um conceito espinosista da natureza, e por último, a questão epistemológica. A questão epistemológica atrelada também ao modo como o marxismo entendeu o próprio colonialismo. Assim, quando surge a questão de descolonizar o marxismo, ele tem – digamos assim – dois pilares: por um lado, é o facto da questão racial não ter sido, em meu entender, bem tratada por Marx. É evidente que mais tarde vim a ler muitas coisas de intelectuais marxistas negros, sobretudo norte-americanos. Alguns conhecia já na altura em que escrevi o segundo artigo de análise do marxismo no *Pela mão de Alice*, outros conheci-os muito mais tarde. O marxismo a partir das margens, o marxismo negro, onde os autores vão chamando a atenção como até em trabalhos de imprensa – que eram o seu ganha pão – Marx ia referindo a questão do racismo e revelava

⁶ “Tudo o que é sólido se desfaz no ar: o marxismo também?”, in Santos, Boaventura de Sousa (1994), *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 25-46. Edição revista e aumentada publicada em 2013 pela Editora Almedina.

a sua consciência antirracista. Na altura, isso não estava presente para mim porque eu conhecia razoavelmente a obra fundamental do Marx e os *Manuscritos [económico-filosóficos] de 1844*, o *Grundrisse* e depois o próprio *O capital*, os três volumes de *O capital*. Eu não via aí realmente uma grande apetência ou uma grande presença da crítica do racismo no Marx. E essa ausência está ligada com outro pilar que é o colonialismo. Eu não conhecia, nem estavam disponíveis todos os textos jornalísticos do Marx, e o modo como ele, por exemplo, na Europa teve muita consciência do colonialismo, nomeadamente quando ele critica o modo como os trabalhadores ingleses tratam os trabalhadores irlandeses, que é uma relação colonial segundo ele, e a Irlanda como uma colónia da Inglaterra. Mas no que respeita à Índia, Marx tem uma posição extremamente ambivalente e termina o seu texto dizendo que realmente a Inglaterra, o colonialismo inglês, foi muito importante para trazer a Índia ao mundo da civilização, a qual a partir de então permitirá um futuro socialista. A ideia de que o colonialismo europeu acabou por ter vantagens é outra continuidade que eu comecei a identificar entre o marxismo e as teorias estruturais-funcionalistas, o desenvolvimento das forças produtivas, que tinham ocorrido fundamentalmente por via capitalista, era entendido pelo marxismo, a certa altura, como algo que para continuar tinha de ter outras relações de produção, mas defendia-se que deveria continuar o mesmo desenvolvimento das forças produtivas. Era aí que entrava a crítica – digamos – radical, ecologista, do Ivan Illich. E, foi aí que eu vi a necessidade de descolonizar o marxismo, que significa basicamente que ao marxismo tinham de se juntar outras tradições teóricas e que o marxismo teria que ser profundamente retrabalhado – por isso é que ele era considerado já, desde 81, como um trabalho inacabado – por todos aqueles movimentos e teóricos e ativistas que tinham caldeado o seu marxismo, por exemplo, nas lutas anticoloniais e que traziam uma outra visão do marxismo. Isso tornou-se muito mais claro para mim, mais tarde, ao ler o Amílcar Cabral, o Kwame Nkrumah e o Julius Nyerere... foram fundamentalmente estes, e também Frantz Fanon obviamente, mas o Frantz Fanon surge bastante mais tarde. É nessa altura que me apercebi que o futuro não pode ser o futuro daquelas sociedades socialistas do outro lado, mas que a ferida é mais profunda que a ferida estalinista, não é apenas a crítica do estalinismo. É a crítica do modelo de desenvolvimento e de progresso que subjaz a todo o universo marxista, e, portanto, menos útil para o futuro. Isto era uma heresia marxista, pois nessa altura uma pessoa deixava de ser marxista no momento em que o utilizasse seletivamente. Não se pode ser marxista dizendo que o marxismo é útil para analisar a sociedade capitalista, mas não é muito útil e tem que ser muito complementado

com outras teorias para ajudar a construir uma teoria de emancipação social e a libertação pós-capitalista. Era uma linha de fratura para aqueles que entendiam que não se podia ser marxista se não visse o futuro como um futuro marxista.

BSM: Estamos aqui no seu escritório pejado de livros e de escritores por toda a parte... Para pensar no futuro, a que autores é que sempre regressa, se é que existem alguns?

BSS: Bem, obviamente Marx é um deles. É absolutamente notável a sua atualidade nalgumas questões, nomeadamente na questão do capital financeiro, na questão da renda fundiária, na questão da terra e do território que é tão importante para os movimentos indígenas. É realmente muito importante analisar como Marx previu as dificuldades da penetração do capitalismo na terra, por exemplo, e como viu o que seria uma sociedade dominada pelo capitalismo financeiro globalizado. Por isso, Marx é sempre um desses autores. Depois há outros autores. Para mim, o Espinoza é um deles. É um autor que foi talvez para mim sempre o mais subtil crítico da filosofia ocidental, digamos assim, dando força à ideia de um pluralismo interno da ciência, de um pluralismo interno da filosofia ocidental. A minha leitura de Espinoza é muito própria. Muita gente considera Espinoza como absolutamente dentro da teoria convencional da filosofia ocidental. Para mim é uma grande figura de um iluminismo radical, muito diferente das versões dominantes que acabaram por ser de uma linha de Descartes, de Hegel, etc. Espinoza é sempre um autor a que eu regresso. Mahatma Gandhi também é outro desses autores. Nos quase 100 volumes da sua obra, podemos a cada momento ir buscar coisas que, às vezes, nos surpreendem pela sua atualidade. Outras vezes, quase nos cria uma certa repulsa o modo como desconsidera certas questões, mas é um pensador radical. E isso sempre me apaixonou. Um outro pensamento radical da estatura do Gandhi, era o Ivan Illich. O Ivan Illich dentro da cultura ocidental e esbracejando contra ela com toda a força, muito mais força, digamos assim, que o radicalismo do Noam Chomsky, que é fundamentalmente uma crítica do imperialismo ocidental, mas que epistemologicamente é muito subsidiária da própria cultura ocidental. E, fora do Ocidente, como disse, o Gandhi. Estes autores sempre me fascinaram. Ainda nessa linha, o Bloch é também muito importante. Os três volumes de *O Princípio Esperança* são para mim uma “bíblia”, quer dizer, lê-se a qualquer momento que possas ter na tua vida... Abres um dos livros, abres ao acaso, não te preocupes em ler qual é a página, qual é o tema, nem vás ao índice, abres e lê uma página e naquela página há uma

aprendizagem qualquer, e são milhares de páginas. Um homem que escreveu nas piores condições, porque como não era um intelectual da Escola de Frankfurt não tinha o beneplácito de uma intelectualidade norte-americana, como teve o Adorno e o Horkheimer, e manteve-se sempre um bocadinho à margem, tanto assim que depois foi viver para a Alemanha Oriental e foi-lhe extremamente penosa a sua passagem pelos Estados Unidos. Existe ainda um autor que eu só descobri já no século XXI, uma descoberta relativamente tardia na minha vida, mas que quando descobri passou a ser uma fulguração e uma leitura praticamente quotidiana, que é o Pierre Paolo Pasolini. O Pasolini é um autor absolutamente vibrante, da cultura ocidental, o mais iconoclasta que tu podes imaginar, o mais difícil de meter em qualquer caixa: um homem que se considerava comunista, numa luta contra o comunista, que não era católico mas ao mesmo tempo participava em todas as lutas católicas e que tinha uma visão completamente heterodoxa, muitas vezes muito próxima das posições mais reacionárias que se possam imaginar, mas a partir de uma crítica de esquerda que obviamente destroçava todos os convencionalismos da esquerda italiana e europeia. Foi um homem que não foi apenas um homem da escrita – mas que se via fundamentalmente assim –, mas que foi também um grande cineasta. É um autor a que também tu podes sempre voltar, e aí sim, tu não tens de ler porque ele nunca teve uma obra sistemática, é mais como romancista que ele o faz, e como poeta também, mas são as suas entrevistas, as suas intervenções, os seus textos – por exemplo as “Cartas Luteranas” ou os “Escritos Corsários” – que são fabulosos pela intensidade daquela inteligência sobre os problemas sociais do seu tempo, e a capacidade de ser radical, tornando a acomodação insuportável. Ainda ontem, no Porto, nos 50 anos da *Pedagogia do oprimido* do Paulo Freire – era um encontro internacional dos Institutos Paulo Freire – eu terminava exatamente dessa forma, isto é, salientando como autores como o próprio Paulo Freire, que eu muito estimo, ou o Pasolini nos mostram – aquilo que deve mostrar um intelectual radical – que é insuportável a acomodação na nossa sociedade e é impensável a desistência. É esse o meu lema. Continuo a seguir esses mestres. Mas não posso esquecer o meu mestre português, felizmente ainda vivo, Eduardo Lourenço. O encantamento da sua escrita em profundidade faz com que as suas ideias se multipliquem em muitas outras que são nossas, mas que não existiriam sem a sua escrita.

BSM: Perante um cenário em que se torna cada vez mais patente a impossibilidade de coexistência entre capitalismo neoliberal e democracia, mesmo aquela que o Boaventura designava de “democracia de baixa intensidade”, que horizonte para a esperança dos democratas: a revolução ou o reformismo?

BSS: Pois, essa é uma pergunta-limite. É aquela pergunta que só se pode responder em articulação com uma teoria crítica não eurocêntrica, levando os limites ao limite. Significa assumir uma posição utópica e não ter de pedir desculpa a ninguém por isso. Porque, fundamentalmente, estes dois paradigmas, a revolução e o reformismo, orientaram todo o pensamento crítico ocidental desde o princípio do século XX e estão muito presentes nessa altura como modelos de libertação e de emancipação social que depois se transferiram para outras partes do mundo. Nenhum deles está na agenda neste momento, no século XXI, nem a revolução nem o reformismo. O que está na agenda é o contrarreformismo. Estamos num ciclo global reacionário em que qualquer destes modelos está em crise porque está em causa a própria ideia de alternativa, no sentido que a sociedade neoliberal transforma todas as questões políticas em questões técnicas. Quando se criticou a ideia do fim da história, no fundo, quem pensou e escreveu sobre a ideia do fim da história, sabia exatamente – porque estava a trabalhar dentro do monstro neoliberal e como pensador neoliberal – que era isso que se queria, era eliminar todas as alternativas políticas. Sem alternativas políticas não há sequer política e muito menos democracia, e por isso estamos numa fase de crise sistémica profunda, porque nos faltam os paradigmas de transformação social com base nos quais construímos toda a teoria crítica. É esse quadro que justifica as epistemologias do Sul, porque se não há alternativa, a própria política é epistemológica. Há uma única solução válida, não há outra, e portanto, é monopólio, é a monocultura da solução política válida. Quase que teria de pensar numa outra monocultura para além das cinco monoculturas da teoria eurocêntrica,⁷ que é a monocultura da política válida, aquela que é a única que se pode ter, e essa é a “não política”. É a despolitização, a destruição de toda a armadura de pensar algo para além da sociedade atual, de pensar a realidade para além do que existe. Toda a teoria crítica, o pensamento radical, trata de não reduzir a realidade ao que existe e pensar que faz parte da realidade tudo aquilo a que nós temos direito e que é suprimido precisamente pelas correntes convencionais e pelas formas de opressão assentes em três cabeças: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Desde há algum tempo que para mim são estas três formas de dominação. Foi realmente a partir daí que a descolonização do marxismo se tornou numa teoria nova ou, enfim, numa proposta teórica com grande inovação, que é o facto de considerar a dominação assente nestas três cabeças. Elas não estiveram presentes no que foram a revolução e o reformismo nas suas versões convencionais.

⁷ Ver Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, pp. 237-280. DOI: 10.4000/rccs.1285.

Como estes horizontes estão eles próprios postos em questão, eu tive necessidade de pensar outra epistemologia, que é óbvia e explicitamente política. São as epistemologias do Sul, centradas no conhecimento nascido das lutas, a partir das lutas e das perspectivas daqueles que sofrem a opressão sistêmica do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. E, para isso, eu tenho de aprender como essa opressão ocorre no Sul, e particularmente no Sul geográfico. O Sul geográfico transforma-se num Sul epistêmico e passa a reverter-se a relação de dominação. O Sul geográfico que é, digamos assim, o espelho da opressão capitalista colonialista e patriarcal, passa a ser um espelho invertido epistemológico onde eu posso encontrar ideias de renovação, de criatividade, de insurgência, que me podem trazer um futuro. Esse futuro é-me devolvido por aqueles que foram praticamente eliminados – mas nunca totalmente – por aqueles que, no passado, foram privados de futuro. E foi o pensamento eurocêntrico que nos levou a este beco sem saída do neoliberalismo dominado pelo capitalismo financeiro. Neste momento, eu não tenho sequer nomes, porque não há nomes, porque o que nós temos vindo a dizer é que quer a reforma, quer a revolução, são duas alternativas com “A” grande e não há alternativas com “A” grande, há alternativas com “A” pequeno. Essas alternativas nem sequer são formuláveis em linguagens coloniais, daí a aprendizagem profunda do movimento indígena, o movimento afrodescendente por todo o mundo, portanto, a partir dos excluídos. Por isso penso os direitos humanos a partir daqueles que são privados deles, a democracia a partir de quem não tem democracia, a dignidade a partir daqueles que sofrem a degradação ontológica da linha abissal. E penso a linha abissal como radicalidade profunda. Nem a revolução, nem a reforma, nem o reformismo deram conta da linha abissal, porque eles próprios foram vítimas dela. Eu tenho referido muito nas minhas últimas intervenções que as instituições que criam a linha abissal são aquelas que a tornam mais invisível. A escola é uma delas, e eu tenho referido muitas vezes isso, de uma forma dramática, quando cinco dias depois daquela oficina que nós fizemos em homenagem a Marielle Franco, no Rio de Janeiro, os militares bombardearam a partir de helicópteros a favela, mataram várias pessoas, entre as quais o jovem Marcus Vinícius de 14 anos que ia com o seu uniforme escolar a caminho da escola. A mãe vê o filho prostrado, chama a ambulância, os militares impedem a ambulância de entrar na favela, ela demora uma hora, e as últimas palavras do jovem Marcus Vinícius para a sua mãe estão na pergunta: “mãe, os militares não viram que eu estava com o uniforme escolar?”. Foram as últimas palavras, pouco depois morreu nos braços da mãe. Isto é a linha abissal. Quer dizer, este jovem pensou que a escola o protegia, a escola não o protegia, a escola

que lhe criou a ideia que não há linha abissal, que quem vai para a escola é o menino bem-comportado, está na sociedade, ela disfarça que essa linha abissal está aí. A escola não o protegeu e ele morreu. Portanto, isso para mim é a necessidade que nós temos de formas de emancipação e libertação que sejam pós-abissais. Isso está bem construído, digamos assim, no nosso pensamento, e o projeto ALICE⁸ foi fundamental para nos levar a essa conclusão. Mas o que nós estamos a fazer neste momento é a dar visibilidade às soluções no domínio da democracia, no domínio dos direitos humanos, das economias, das conceções de dignidade, conceções de saúde, epistemológicas, estamos a celebrar a diversidade e não estamos preocupados com sínteses. Aliás, vai-se consolidando a ideia que realmente a síntese é uma outra armadilha da qual nós nos temos de libertar.

BSM: Desenvolvendo um pouco a sua ideia, diria que o conceito “linha abissal” é um dos conceitos fundamentais para o modo como pensa o mundo neste momento?

BSS: Absolutamente fundamental. Este pensamento é talvez o que em tempos recentes mais profundamente transformou o meu modo de analisar a sociedade. A ideia de que ontem, como hoje, há duas formas de sociabilidade na nossa sociedade: a forma metropolitana e a forma colonial. E esta dualidade não ocorre apenas na sociedade, ocorre também na nossa própria subjetividade. Nós próprios vivemos intensamente essa linha abissal sem nos darmos conta. E agora sim, mais profundamente e talvez mais radicalmente que Ivan Illich, eu acho que o inimigo está dentro de nós, e que a linha abissal está cá dentro. E uma luta contra essa linha abissal é uma luta de todos os dias, digamos assim. E é uma linha que realmente não nos permite libertar da ideia de corpos racializados, sexualizados, ou degradados também pelo capitalismo – é o trabalho sem direitos, são os corpos escravizados, são os corpos refugiados, são os corpos imigrantes sem papéis... E isso continua a ser muito claro, e continua a sê-lo aqui na nossa sociedade... Recentemente estive em Barcelona e fui convidado por um grupo de imigrantes sem papéis, para entrar numa sua ocupação dentro da cidade, que é um espaço num apartamento, uma cave que eles ocuparam e a que chamam *encierro*, que é um meio encerrado. Uma metáfora das suas vidas. É uma ocupação onde organizam as suas sessões, os seus trabalhos, e onde alguns vivem. Vivem realmente uma aventura absolutamente kafkiana, da passagem do imigrante sem papéis para o imigrante com papéis, no fundo a passagem da linha abissal.

⁸ Sobre o projeto ALICE, ver <http://alice.ces.uc.pt>.

Trata-se de uma passagem construída para que não passem. É muito difícil, é uma aventura completamente kafkiana de quem, através da Lei de Estrangeiros espanhola, sabe que para ter papéis precisa ter emprego, mas para ter emprego é preciso ter papéis, e por isso não consegues nunca sair, passas anos nisto até que – por via da corrupção – às vezes consegues os papéis para poder obter um emprego com papéis e obter a regularização. Mas, essa passagem é estritamente individual, porque quem é que tem 3500 Euros para pagar – naquelas condições – o suborno para obter papéis de um patrão e poder obter a regularização? A passagem da linha abissal nunca é coletiva e isso é que é fundamental para nós hoje, as travessias individuais da linha abissal estão perfeitamente disponíveis e são o máximo de consciência possível da tolerância ocidental, passagens coletivas não. O artista da favela, o *hip-hop*, o *rapper*, passam da favela para o cânone dos artistas que entram no circuito da indústria do entretenimento, mas a favela a que ele pertence não passa. E para nós é muito importante isso, porque toda a teoria, mesmo na teoria crítica eurocêntrica, é muito assente a ideia que esta sociedade não tem linhas abissais porque os direitos são universais e, portanto, há passagem. A passagem individual é possível, a passagem coletiva está vedada. Pode haver gente degradada, de corpos racializados, que são grandes professores, que são até dirigentes, podem até dirigir um país importante, como o Obama, mas a passagem coletiva dos corpos racializados para a sociedade, essa não tem lugar, não é possível neste modelo.

BSM: Dizia há pouco que estamos numa vaga neoliberal reacionária. Perante esse momento que vivemos hoje, que balanço é que faz ou que é possível fazer do socialismo do século XXI?

BSS: Bom, o socialismo do século XXI foi uma discussão de boas intenções, não foi mais do que isso. Foi um debate – em meu entender – mal concebido desde o início, porque no fundo ele surge fundamentalmente na América Latina, como agenda política de discussão intelectual, inicialmente da experiência venezuelana, e depois de outras experiências que se foram construindo, principalmente a experiência do Equador com Rafael Correa e da Bolívia com Evo Morales. Sendo que o Brasil se manteve sempre um pouco mais longe, como a própria Argentina do Nestor Kirchner e depois da Cristina Kirchner. Esse debate assentava na ideia de que era possível pensar no século XXI uma sociedade socialista de um novo tipo, um tipo que nunca se definiu muito bem. Era também a conceção que os sandinistas já tinham desde os anos 1980, e que se manteve com o Daniel Ortega até aos dias de hoje, um governo revolucionário, digamos assim, a que se acede por

via democrática, ou seja pela via reformista e não pela via revolucionária e que, além do mais, assenta no modelo de desenvolvimento que é o modelo neoliberal capitalista, de desenvolvimento capitalista, que aliás representa a maior continuidade com o colonialismo com a extração de matérias-primas – que é o modelo extrativista. Há aqui uma contradição fundamental, mas esta é a crença que está no bojo dessa conceção. Eu participei nalgumas dessas discussões sobretudo no Equador sobre a questão do socialismo no século XXI, e aí havia um gérmen de autenticidade. O gérmen de autenticidade era a ideia de podermos trazer as experiências indígenas e a contribuição indígena do *sumak kawsay*, do *buen vivir*, para uma conceção socialista. Apesar de isso exigir uma profunda tradução intercultural e interpolítica que nunca se quis fazer. No fundo, começou-se a falar do *sumak kawsay* como sendo, não uma alternativa ao desenvolvimento, mas um desenvolvimento alternativo, assente na ideia do tempo linear, um tempo completamente estranho à filosofia indígena. Era uma discussão relativamente equivocada por estas contradições, mas sobretudo porque não podia fazer a crítica ao socialismo do século XX, porque nesse socialismo do século XX estava um país chamado Cuba, que era muito influente no continente americano e absolutamente decisivo para o desenvolvimento da própria Venezuela. Não se podia criticar Cuba, não se podia criticar o partido único, não se podia criticar o Comité Central e a ideia de uma linha correta, do Partido, e não podendo criticar... A minha participação neste debate foi sempre esta: nós só podemos discutir o socialismo do século XXI depois de fazermos um debate crítico, profundo, do que foi o socialismo no século XX. Estamos dispostos a fazê-lo? Aí começava a confusão... E a China é socialismo do século XX ou é capitalismo de Estado? E aí a discussão acabava, porque a discussão era não olharmos para essas questões que nos vão dividir, mas olharmos para o que estamos a fazer. Está bem, mas o que nós estamos a fazer pode ser repetir esses erros e se nós não os analisarmos bem, podemos voltar a cair neles da pior maneira. Eu penso até que se calhar foi isso que sucedeu nalguns casos, por exemplo no caso da Nicarágua, sobre o qual eu acabo também de escrever um texto⁹ que está a causar muita polémica na América Latina, mas penso que foi o que sucedeu.

BSM: Dizia já há algum tempo que seria desejável que o Estado se pudesse configurar como um novíssimo movimento social. Acredita nessa possibilidade?

⁹ “As veias abertas da Nicaraguá”, *Jornal de Letras*, 4 a 18 de julho de 2018, n.º 1246, p. 29. Disponível em http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/As%20veias%20abertas%20da%20Nicar%C3%A1gua_JornalLetras_4Julho2018.pdf.

BSS: Pois, isso é uma pergunta também muito dilemática para mim. Porquê? Porque é que surge o conceito do novíssimo movimento social? Ele surge nos anos 90. Tal e qual como inicialmente o Estado era tudo para o modelo revolucionário, e é muito para a social-democracia – pois todas as políticas sociais eram centradas na ideia do Estado, do Estado democrático –, com o neoliberalismo nós assistimos a uma crítica profunda do Estado. Primeiro, como o Estado predador, tudo o que vem do Estado é mau, tudo o que vem dos mercados é bom, e depois o Estado ineficiente. Mesmo que não seja corrupto, é ineficiente, os mercados são mais eficientes. Bem, e aí começa uma crítica do Estado, radical, em que vai embarcar a própria esquerda. Havia de longa data uma esquerda anarquista que também criticava o Estado capitalista, mas essa criticava igualmente o Estado revolucionário. A corrente de esquerda a que me refiro é a esquerda da terceira via, do socialismo dito democrático, ou socialismo na Europa da social-democracia, do Tony Blair, que depois foi obviamente estendido a todos os partidos socialistas. É a ideia que efetivamente sempre que tivermos de optar entre o Estado e os mercados, ou pudermos optar entre o Estado e os mercados, se deve dar o benefício da dúvida ao mercado e não ao Estado. É a grande armadilha neoliberal, porque nestas condições o mercado ganha sempre. São eles que estabelecem as regras do jogo, portanto, o Estado é à partida ineficiente. O mesmo se diga da Universidade. Se o objetivo é transformar a Universidade numa empresa, a Universidade atualmente existente é ineficiente.¹⁰ Não pode deixar de ser ineficiente se, por exemplo, se pretender que o único conhecimento a promover na Universidade seja o conhecimento que tem um valor de mercado. Qual é o valor de mercado das Ciências Sociais e das Humanidades? Portanto, qual é o problema que esta questão me levanta? A questão na altura surgiu para fazer uma intervenção na Esquerda, não só portuguesa, mas também latino-americana e dos países onde eu fui tendo intervenção política. Que com o tempo foi também na própria África, uma vez que também a passagem do socialismo – sobretudo em Moçambique – para o capitalismo trouxe uma grande crítica do Estado. Entendia que o Estado, como tudo no capitalismo, e eu sou bastante marxista nesta análise, o Estado é um campo de disputa, é um campo que surge na sua própria origem com uma marca capitalista, monocultural, racista e patriarcal, isso são características fundamentais do Estado. Mas são contraditórias, porquê? Porque na estrutura da própria democracia tiveram de entrar com uma contradição que é fatal, entre a acumulação sem limites do capitalismo,

¹⁰ Sobre esta questão ver: Santos, Boaventura de Sousa (2017), *Decolonising the University. The Challenge of Deep Cognitive Justice*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

e a soberania popular da democracia. Obviamente que por esta via estou absolutamente convencido de que nunca construiríamos o socialismo, mas poderíamos ter uma sociedade com um pouco mais de bem-estar, mais equilíbrio com a natureza, com os cidadãos, com mais justiça social, sendo para tal necessária uma contribuição fundamental do Estado. E penso que a esquerda não podia desperdiçar as potencialidades que estavam inscritas no próprio Estado. E, por isso, a ideia de que ela devia assumir o Estado como um novíssimo movimento social, novíssimo porque já havia os novos movimentos sociais que eram aqueles que já conhecíamos, depois do velho movimento sindical, do sindicalismo. Era evitar essa vertigem antiestatal que o neoliberalismo tinha criado. Qual é o problema que essa questão me põe hoje? É que o neoliberalismo ganhou, está a ganhar em todo o lado, e só criticou o Estado enquanto não o pôde controlar. No momento em que passou a controlá-lo, passou a considerá-lo importante. Como é que conseguiu isso? Obviamente, pelas vias do capital financeiro internacional, substituindo a tributação pela dívida pública, que é o que nós temos hoje. O Estado não pode tributar, não pode criar impostos sobretudo aos mais ricos e, por isso, tem de se endividar. Ao endividar submete-se ao capital financeiro. Criaram ao mesmo tempo uma classe política corrupta, com corrupção endémica e transformaram a política num espetáculo, estamos na fase da pós-democracia e da pós-verdade, etc. O neoliberalismo está a desconfigurar o Estado para que o Estado deixe de ser contraditório. E é por isso que hoje, em qualquer eleição, como vimos agora recentemente com a eleição do López Obrador no México, que é um facto significativo do ponto de vista político continental, a primeira reação dos jornais internacionais é “qual é a reação dos mercados?” Quer dizer, os cidadãos já não contam, o que interessa é saber qual é a reação dos mercados. Quando nós sabemos que os mercados são realmente cinco grandes investidores do capital financeiro internacional. São eles que manipulam realmente as oscilações e as reações dos tais mercados invisíveis. É uma situação extremamente complicada, porque não tendo nós outro instrumento para criar um mínimo de inclusão social e mínimos de redistribuição social, que não os Estados – porque não há um governo mundial – porque não há outras formas políticas que criem uma redistribuição, que não pode ser outra coisa senão tirar aos ricos e dar aos pobres, e não o contrário que é o que faz o neoliberalismo: tira aos pobres e dá aos ricos. Não há pobres do ponto de vista sociológico, há comunidades e grupos sociais empobrecidos, como há grupos sociais enriquecidos, a dinâmica é absolutamente dependente, é dialética nesse sentido. Também aí sou bastante marxista. Nesta situação, com um Estado desconfigurado, cada vez mais aliado às necessidades do

capital financeiro, caminhamos para uma situação de esvaziamento da democracia e de formas novas de regimes políticos para os quais não temos nome. São os golpes institucionais que estão a ter lugar em toda a América Latina, por exemplo, que vão ter lugar nos Estados Unidos a curto prazo, no momento em que o Trump controlar o Supremo Tribunal, e o que se está a passar na Polónia, que é o espelho dos Estados Unidos na Europa. Controlar o judiciário através de reformas que tornam o judiciário completamente dependente de uma extrema-direita que neste momento governa a Polónia, e o mesmo vai acontecendo na própria Hungria. Quando o Estado perde contradições, a democracia esvazia-se, não temos uma ditadura no sentido clássico porque existe pluralidade de partidos, mas não existe alternativa política e vamos passar durante um tempo neste ciclo global, nesta situação que é muito difícil de caracterizar e onde são muito difíceis as formas de libertação. E, por vezes, transformam-se não apenas num problema político, mas num problema pessoal quando se parte da ideia de que é impensável a desistência.

BSM: Tem-se autodefinido como um intelectual de retaguarda. Que tipo de intelectual é que esta definição faz supor e porquê a recusa da vanguarda, tão cara ao intelectual público do século XX?

BSS: Bem, fundamentalmente a crítica da teoria do intelectual da vanguarda é o resultado de tudo aquilo que nós acabámos de dizer. Ou seja, as teorias críticas, sobretudo as teorias críticas eurocêntricas que foram o marxismo e tudo o que se desenvolveu a partir dele, com base nele ou contra ele... E todas estas teorias críticas partiram da ideia de que a teoria comanda a vida, e que a prática segue a teoria. A teoria está primeiro, a prática está depois. É o que nós herdámos da teoria da vanguarda, como ela foi à frente, a teoria estava certa, a prática é que foi errada. E, por isso, os teóricos acabaram por manter sempre o seu prestígio, a sua integridade, continuaram a ser lidos, porque as teorias estavam certas, a prática é que falhou. Bem, isto para mim é absolutamente insuportável, nós não podemos continuar a pensar nesta ideia, uma vez que quando nós sabemos hoje – sobretudo quando tomamos bem consciência das epistemologias do Sul – que a teoria é sempre uma condensação da própria prática e não pode ser outra coisa. É a prática a refletir sobre si própria, a teoria não pode ser outra coisa. Por isso, não há lugar a teorias de vanguarda porque ninguém vai na frente e ninguém vai atrás, vamos todos juntos. E como é que vamos juntos? Vamos juntos em diferentes posições, obviamente, mas partilhando um destino. Não podemos aceitar que a hora da verdade se mantenha com a teoria e

a hora da mentira com a prática, não nos podemos separar dessa forma, eu penso que é muito desonesto. Mas isso é exatamente o que se procurou com a monocultura da ciência, porque a ciência é válida e, por isso, o cientista é o intelectual, e o intelectual é um cientista, e o intelectual está válido, as práticas é que podem ser abusivas, a aplicação da ciência pode dar-se obviamente ao serviço de ditadores, mas na verdade da ciência não se toca. Pelo contrário, penso que as epistemologias do Sul nunca se consolidam como teorias dentro de um ambiente académico, consolidam-se nas próprias práticas sociais. Qual é o papel do intelectual nessas lutas de estarmos juntos, de irmos juntos? Aí sim, a divisão social do trabalho mostra que o intelectual deve estar numa posição de retaguarda. O que é uma posição de retaguarda? É uma posição de suporte da própria construção da prática, digamos assim, a partir dos elos fracos dessa própria prática, e não dos elos fortes. As vanguardas sempre estiveram com as elites esclarecidas dos partidos, das vanguardas do operariado, etc. Ou seja, elite com elite. Eu penso que nós temos de estar ao contrário, os intelectuais como eu próprio me considero, um intelectual público tem de estar exatamente com aqueles que estão fora da elite, com aqueles que nem sequer, por vezes, têm consciência da sua própria opressão e, por isso, têm dificuldade de ver essa opressão. Têm uma consciência dual, de que curiosamente fala muito o Du Bois, num dos seus primeiros livros de sociologia negra nos Estados Unidos, precisamente da consciência dual dos negros, porque interiorizam a consciência do opressor, e que mais tarde tem uma formulação inovadora e brilhante do Paulo Freire nas primeiras páginas da *Pedagogia do oprimido*, em que mostra exatamente também essa consciência dual. É exatamente devido a essa consciência dual que há muito oprimido que não tem consciência da opressão... Num momento em que não há alternativa, domina a política do ressentimento. A política do ressentimento põe vítima contra vítima, o operário branco empobrecido norte-americano a pensar que o seu opressor é o operário ainda mais empobrecido, latino. É pensar que para o negro empobrecido da África do Sul, o seu adversário é o negro ainda mais empobrecido que é o imigrante moçambicano ou o zimbabueano. Assim, é vítima contra vítima e, portanto, o intelectual tem de estar exatamente ao lado desses que estão nessa consciência, para ajudar numa tarefa de conscientização muito freiriana neste sentido e muito Orlando Fals Borda também, da ciência própria, que é realmente a ideia de uma consciência da própria opressão.¹¹

¹¹ Ver a propósito Santos, Boaventura de Sousa (2018), "Pedagogy of the Oppressed, Participatory Action Research, and Epistemologies of the South", *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham/London: Duke University Press, pp. 247-267.

Para quê? Para evitar a desistência. Eu não estou tão preocupado, nesta época, que os da frente continuem a resistir, estou é preocupado com aqueles que não querem sair à rua, que já não são capazes de sair à rua e que desistem de lutar. E desistem, não se podendo dar ao luxo da desistência. Ora só o cínico se pode dar ao luxo da desistência, aquele que tem o seu salário garantido e que desiste, para quê lutar se não há horizontes, isso é hipocrisia e é cinismo. Preocupo-me é com aquele que desiste pondo em próprio risco a sua família e os seus. Porque as condições de sobrevivência são cada vez mais difíceis, uma espera sem esperança. O que é que é o intelectual de retaguarda? É aquele que de alguma maneira pode reequilibrar um pouco o medo e a esperança entre aqueles que perderam a esperança. E é igualmente importante que ele possa contribuir para incutir algum medo aos poderosos e aos opressores que hoje monopolizam a esperança. Algo que pode fazer contribuindo para a visibilização da opressão e para a conscientização da injustiça que ela contém. Através da sua própria intervenção, o intelectual pode criar um pouco de medo ao poder e criar a esperança aos oprimidos, isso é que para mim é o intelectual de retaguarda.

BSM: De que modo é que se dá o seu envolvimento no Fórum Social Mundial e em que termos é que esse aspeto político marcou a sua relação com as lutas e movimentos sociais?

BSS: O meu envolvimento vem desde a primeira hora do primeiro Fórum Social Mundial, em 2001. Eu, nesse momento, já era realmente bastante conhecido no Brasil, quer pela minha obra científica, quer pela minha intervenção política. Tinha trabalhado desde 1989 no Rio Grande do Sul na minha pesquisa sobre o Orçamento Participativo e as formas de democracia participativa¹² e tinha tido uma presença já bastante forte nas universidades. Tinha também estado em muitos outros movimentos nos anos 90, na minha construção política esteve muito presente o Movimento Zapatista de 1994 e sobretudo o primeiro Encontro Galáctico, que se realizou em 1996, e depois os protestos contra a OMC [Organização Mundial do Comércio] em Seattle em 1999, na senda do movimento da globalização contra-hegemónica que eu já teorizara no *Toward a New Common Sense* em 1995.¹³ O Fórum Social Mundial foi a concretização, de alguma maneira, ou a grande oportunidade,

¹² Ver Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Orçamento Participativo em Porto Alegre: para uma democracia redistributiva”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 376-465.

¹³ Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.

digamos assim, para me permitir uma certa concretização de muito daquilo que eu tinha vindo a escrever. E ia nesse sentido de pluralizar os movimentos sociais, mostrar a sua diversidade, alargar os nossos horizontes quer epistemológicos, quer políticos nas conceções de emancipação e de libertação social. O Fórum foi essa oportunidade e realmente não a perdi, fui um dos formuladores do pensamento do Fórum, mesmo sendo bastante crítico de algumas das posições que passaram a dominar, sobretudo em tempos mais recentes, o Fórum Social Mundial e a sua despolitização foram muito importantes para mim, e têm sido muito importantes e continuam a ser.¹⁴ Não falhei nenhum Fórum Social Mundial até hoje. O último foi em Salvador, em março de 2018.

BSM: Que possibilidades democráticas é que encontra na proposta da Universidade Popular dos Movimentos Sociais?

BSS: A Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS)¹⁵ é a minha maneira inicial de pensar as epistemologias do Sul... A UPMS, sobretudo a partir de 2003, 2004, 2005, é quase uma criação paralela, eu estou a desenvolver as epistemologias do Sul e ao mesmo tempo surge a Universidade Popular. Mas as necessidades de uma e de outra no início não são absolutamente claras, não estão ao espelho uma da outra. A Universidade Popular dos Movimentos Sociais surge fundamentalmente das duas grandes constatações que eu já vinha vindo a coligir das minhas atividades dos anos 1990, mas que depois se concretizaram bastante no Fórum Social Mundial. Que era, por um lado, o grande abismo entre o pensamento académico eurocêntrico crítico e o pensamento popular, e por outro lado, os preconceitos, as divisões, os desconhecimentos, entre os próprios conhecimentos dos diferentes movimentos sociais. A ideia da diversidade que fragmenta, que se ia condensando numa ideia central que é hoje para mim o grande dilema da nossa sociedade: a dominação é constituída pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado e atua sempre unida, articulada, enquanto a resistência a essa dominação está sempre fragmentada. Porque os movimentos de resistência ou são anticapitalistas,

¹⁴ Sobre o Fórum Social Mundial ver: Santos, Boaventura de Sousa (2005), *Fórum Social Mundial: manual de uso*. Porto: Edições Afrontamento; e Santos, Boaventura de Sousa (2006), *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.

¹⁵ Mais informação disponível em <http://www.universidadepopular.org/site/pages/pt/em-destaque.php>. Sobre a UPMS, ver ainda Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 155-165; e Santos, Boaventura de Sousa (2018), *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham/London: Duke University Press, pp. 286-291.

ou anticolonialistas ou antipatriarcais, mas não conseguem ser as três coisas ao mesmo tempo, mesmo que com doses diferentes. A resistência está fragmentada, a dominação articulada. A proposta da UPMS é uma resposta a isto, e é nas oficinas da Universidade Popular que eu vou construindo o conceito de ecologia de saberes. Porque é aí que se vê realmente uma forma já de educação popular não institucional, uma ideia de ocupação tal e qual como a epistemologia do Sul ocupa a epistemologia. Porque é um conhecimento que vem na luta e não está depois da luta, ao contrário do pensamento eurocêntrico que é sempre construído fora da luta social, porque é um conhecimento separado. A UPMS ocupa a Universidade, porque é uma forma de educação popular avançada entre movimentos, no espaço não universitário convencional, onde os intelectuais universitários são uma minoria, um terço, e dois terços são ativistas ou líderes dos movimentos sociais. Em residência e em rodas de conversas, e aí a herança obviamente da educação popular e dos círculos de cultura do Paulo Freire são bastante importantes. Só que muito mais conscientes da diversidade dos conhecimentos. A tarefa agora não é a alfabetização, não é a contraposição entre a cultura do letrado e a cultura do iletrado, é trabalhar as diferentes culturas políticas que os movimentos sociais construíram e que têm de ser estudadas e discutidas, uma vez que não há uma linha correta que algum partido nos ordene, e tem de ser construída progressivamente a partir da eliminação dos preconceitos que dividem e fragmentam. A consistência da possibilidade democrática depende daquilo que eu te dizia há bocado, é que se a política é epistemológica, a epistemologia tem de ser política. As possibilidades democráticas da Universidade Popular é que elas são epistemológicas. E, portanto, é uma outra epistemologia, as epistemologias do Sul. E é por isso que a Universidade Popular dos Movimentos Sociais é hoje uma orientação metodológica geral para a prática das próprias epistemologias do Sul, onde se podem forjar e construir lutas, e não apenas fazer discussões intelectuais.

BSM: Há na sua obra uma preocupação quase obsessiva com a valorização do conhecimento e emancipação, e com a ideia que a epistemologia é política. Que fases descortina nesse seu olhar crítico ao positivismo da ciência moderna, e de que modo é que as epistemologias do Sul por si formuladas se instalam neste quadro amplo?

BSS: Bem, realmente é evidente que todo o pensamento teórico – tendo eu dito tudo aquilo que disse – se vai construindo na medida em que as nossas práticas políticas e sociais ganhem consciência de que a teoria não nos vai iluminando sempre supostamente na frente, mas na realidade sempre atrás,

tentando reconstruir tudo. Tudo o que aparece como pensamento acabado é sempre uma fraude. A mim interessa-me a ciência enquanto se faz, interessa-me o pensamento filosófico enquanto ele está a ser feito e não quando é apresentado como um trabalho acabado. As epistemologias do Sul hoje, não são de maneira nenhuma um processo acabado. Aliás, eu hoje tenho plena consciência disso no livro que acaba de sair nos Estados Unidos, *The End of the Cognitive Empire*,¹⁶ e que em Portugal sairá em novembro pelas Edições 70 e em março ou abril de 2019 no Brasil, pela Autêntica. Tudo é um trabalho em curso. E quais são as diferentes fases? Realmente, pode-se falar de fases. A primeira fase consistente é a minha luta pelo pluralismo interno da ciência, isto é uma luta que vem desde o “Discurso sobre as ciências”,¹⁷ é uma crítica ao positivismo científico, apelando a uma outra filosofia da ciência que permita alojar o pluralismo científico e o pluralismo interno, não só para a teoria crítica, mas para muitas filosofias e até, no horizonte, o caso das filosofias chinesa, hindu, etc. Mas é no fundo ainda um pluralismo interno de uma forma de conhecimento. Esse pluralismo interno, a certa altura, vai passando para um pluralismo externo que tem a sua primeira génese no próprio trabalho de pesquisa na favela do Jacarezinho, mas como eu disse, uma génese inconsciente, inocente, *naive*. Porque realmente vejo a pluralidade dos conhecimentos, mas não a fertilidade epistemológica com que esse conhecimento me pode questionar como cientista social, não apenas politicamente, mas também epistemologicamente. Essa é outra viragem. A segunda fase é o pluralismo externo, é a ciência e os outros conhecimentos. E há uma terceira fase, digamos assim, que é aquela em que de alguma maneira me encontro neste momento, é que esses conhecimentos têm de ser postos numa interação criativa, que são as ecologias dos saberes e as artesanias das práticas, e isso só pode ocorrer em contextos de luta social. Parto de uma maior consciência dessa diversidade e da dificuldade dessa diversidade nos processos de luta por uma sociedade mais justa. A diversidade intercultural e interpública obriga a um esforço de tradução intercultural e de uma reconstrução política muito forte. Trata-se de um pluralismo externo que não quer ser uma síntese, mas que não se quer perder na fragmentação total da diversidade. Daí a minha luta contra o relativismo. Porquê? Porque quero manter forte o conceito de luta, porque se eu não tiver o conceito de luta tudo se despolitiza. Ontem, no debate com os freirianos, disse “porque é que a educação popular tão fértil

¹⁶ Santos, Boaventura de Sousa (2018), *The End of a Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham/London: Duke University Press.

¹⁷ Santos, Boaventura de Sousa (1987), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

não se traduziu numa política popular?”. Pelo contrário, ela despolitizou-se. Perdeu-se por uma vertigem de sistematizações dos encontros e da educação popular, e foi-se despolitizando, transformando-se numa outra forma de acomodação crítica, obviamente honrosa e cheia de ganhos também pedagógicos, mas não uma política popular. Este pluralismo externo tem de ser superado nas lutas em que temos de nos articular, e tem de se articular com as lutas contra a dominação. Isso obriga a muita tradução intercultural, interpolítica, num mundo que está – para o bem e para o mal, mais mal que bem – muito globalizado. E essa articulação é necessária onde a globalização é tão intensa, como nas áreas do próprio conhecimento, que são as áreas da epistemologia, das epistemologias de ocupação, como são as epistemologias do Sul. O risco da acomodação é grande, o perigo da desistência é muito grande, e como eles são ambos insuportáveis e impensáveis para mim, tenho que ir mantendo esta ideia que esta terceira fase ou é infundável ou surgem outras. Porque também o próprio pensamento de fases, no fundo, significa meter dentro de mim próprio o inimigo que eu deitei pela janela fora, que é o progresso. Não estou a progredir ou a andar em círculos, tenho a impressão que isto é uma espiral, eu vou crescendo em espiral. Eu penso que isto, mais que fases, é uma espiral, pensando o pluralismo interno, o pluralismo externo, a articulação de lutas tendo em conta a diversidade de conhecimentos, em que todos são válidos, mas não são todos igualmente válidos, em função das lutas em que estamos. Daí a distinção fundamental para mim, entre lutas importantes e lutas urgentes, as lutas anticapitalistas, anticoloniais, antipatriarcais são todas importantes, agora a urgência num certo contexto social, numa certa cidade, numa certa universidade, pode permitir ordens de urgência diferentes. E que articulam sempre as lutas, mas que, num dado contexto concreto, uma pode ter uma visibilidade maior ou uma centralidade maior do que as outras.

BSM: Uma pergunta que lhe é feita com alguma recorrência: o que distingue as epistemologias do Sul de outros quadros teóricos pós-coloniais, como por exemplo aquele que é representado, por exemplo, pelo Grupo Modernidade/Colonialidade?

BSS: É uma pergunta que me é feita frequentemente, e à qual eu respondo com gosto. Com gosto porquê? Porque eu estou a falar de problemas de família, e de relações amistosas, do meu ponto de vista. Porque as epistemologias do Sul pertencem a uma grande família do pensamento da colonialidade, enfim, dada toda a minha relação com pessoas como o Aníbal Quijano ou o Enrique Dussel... Não tenho dúvidas nenhuma em relação

a isso. Agora, as epistemologias do Sul têm alguma especificidade, são as especificidades que fazem com que eu prefira esta designação, por várias razões. A primeira é que realmente tanto pós-colonial como *decolonial* são expressões negativas. As epistemologias do Sul são uma versão pela positiva. É evidente que tem uma coisa contra si que é esta palavra “epistemologia”, que é muito difícil de entender e até de pronunciar fora do mundo acadêmico. Mas as coisas são o que são, não inventei nenhuma outra melhor, para já é esta, amanhã podem ser outras. Não tenho grandes apetências para cunhar termos para ficarem para sempre em pedra, nada está escrito na pedra. Em segundo lugar, o pensamento *decolonial*, o pensamento pós-colonial, aceitou a armadilha eurocêntrica de que o colonialismo tinha terminado com o fim do colonialismo histórico e da opressão territorial estrangeira. É uma armadilha, pois o colonialismo não terminou, não faz sentido falar de colonialidade, faz sentido falar de colonialismo. Eu próprio usei muitas vezes o conceito de pós-colonial e de colonialidade, hoje não uso, porque acho que estamos numa sociedade colonialista, pura e simplesmente. O colonialismo hoje não é o colonialismo histórico, tal e qual como o capitalismo hoje não é o capitalismo do século XVII. Estamos no século XXI. Mas esse capitalismo continua a chamar-se capitalismo. Porque é que deixamos de fazer isso com o colonialismo? É uma armadilha, o colonialismo existe hoje. Claro que há o racismo, a xenofobia, a islamofobia, o que quisermos, mas o colonialismo tem outras formas neocoloniais, como o colonialismo interno, vamos analisá-las e caracterizá-las, mas não vamos dizer que o colonialismo já passou. Reconheço que me critiquem por usar um termo difícil, epistemologias do Sul, mas a verdade é que o termo “colonialidade” também não é simples. Porque qualquer indígena se identifica comigo quando falo da luta anticolonial, mas nenhum entende quando eu falo da luta anticolonialidade, porque isso para ele ou ela não tem sentido. O que é isso de “luta anticolonialidade?”. É uma coisa de intelectuais, não tem interesse. Em terceiro lugar, o pensamento *decolonial*, embora tenha sido muito subsidiário, numa fase inicial, do pensamento dos *subaltern studies* do Ranajit Guha da Índia, é muito centrado na América Latina. O que ele faz fundamentalmente é dizer que toda a centralidade do eurocentrismo – que nós conhecemos como pensamento eurocêntrico – realmente se deve ao Novo Mundo. Se não fosse o Novo Mundo não havia esta Europa. No fundo substitui uma centralidade por outra. Isso é muito presente, por exemplo, na obra do Enrique Dussel – que é um intelectual que eu admiro acima de muitos outros. De algum modo, substitui um centro por outro. Ora, se olharmos toda a história do colonialismo, vemos que o colonialismo foi muito diferente na África e foi ainda muito mais diferente

no oceano Índico. Houve outros horizontes colonialistas na África e na Ásia, basta ver exatamente os oceanos: enquanto aqui este Atlântico era realmente desconhecido – que não era, mas era considerado desconhecido – quando os portugueses chegaram a Mombaça quem é que foi o piloto que os conduziu até à Índia? Foi um piloto *suabili* e o Índico estava completamente globalizado pelos árabes desde pelo menos o século IX e até antes provavelmente. Era outro horizonte e aí havia obviamente reinos como tinha havido também em África, foi outro tipo de colonialismo. Acho que devemos descentrar. Não posso criticar o eurocentrismo criando um espelho do outro lado, como se fosse um outro centro. Tal e qual como eu costumo dizer que as epistemologias do Sul não são o oposto das epistemologias do Norte. Só há epistemologias do Sul porque há epistemologias do Norte, não havendo epistemologias do Norte isto não se chama Sul. O Sul é epistémico porque há uma epistemologia dominante no Norte, nada mais do que isso, substituir um centro por outro, não, acho que temos de descentrar e aceitar a diversidade do mundo, isso é muito importante. Em quarto lugar, eu penso que o pensamento *decolonial* ou pós-colonial faz uma crítica da ciência eurocêntrica, visando substituí-la – um pouco na linha até do Orlando Fals Borda e do próprio Paulo Freire – por um outro conhecimento, a ciência popular ou ciência própria de que fala Orlando Fals Borda, enquanto eu penso que as epistemologias do Sul têm uma maior consciência da diversidade dos conhecimentos. Hoje, as comunidades camponesas indígenas, por exemplo, estão profundamente contaminadas pela ciência moderna, pelas tecnologias modernas, por isso, dizer que esse conhecimento não é válido à partida, não pode ser uma proposta de bom senso. Por exemplo, na luta contra os agrotóxicos temos cientistas, agrónomos, químicos, biólogos, que estão do nosso lado e que mostram como aqueles produtos são veneno e são realmente um perigo para a saúde pública. Obviamente que há os cientistas que são pagos, por exemplo, pela Monsanto e que dizem exatamente o contrário: o pluralismo interno da ciência. Mas a ciência que está connosco é muito importante para determinar exatamente a percentagem de veneno que está no morango ou que está numa papaia. Por sua vez, o conhecimento popular diz-me obviamente a experiência vivida do envenenamento, as pessoas sabem pelas suas dores de cabeça, pelos cancros que vão tendo, com grande incidência porque esse veneno é disseminado por via aérea e entra nas escolas e nas comunidades quando há vento. E na Ilha de Maré na Bahia de Todos os Santos, onde eu estive recentemente aquando do Fórum Social Mundial de Salvador em março de 2018, a luta das mulheres das marisqueiras e as pescadoras da Ilha de Maré mostra exatamente que temos de procurar a diversidade do conhecimento: o conhecimento

popular, o conhecimento vernáculo, o conhecimento que não é acadêmico, que esse sim é nascido estritamente na luta, e o conhecimento científico que pode ser usado na luta e que é legítimo enquanto é usado na luta. Essa pluralidade de conhecimentos, esse alerta para a diversidade dos conhecimentos é fundamental. Em quinto lugar, e por último – acho que nunca fiz uma lista tão completa das nossas especificidades –, é o facto de que as epistemologias do Sul mantêm muito fortemente – eu penso que vi isso muito angustiadamente na minha vida profissional – a presença da luta social. Recusam ser apenas uma luta ou uma moda académica. Por isso, eu procuro dedicar uns 50% do meu tempo ao mundo académico e os outros 50% às organizações e lutas sociais, e a qualquer sítio onde eu vá e onde eu estou, quero que esse compromisso esteja presente. Recentemente quando estive a dar um curso em Girona, fui a Barcelona, como referi, e a minha reunião com os imigrantes sem documentos foi uma oportunidade para eles me darem recados, um apoio concreto na sua luta, uma vez que eu ia almoçar no dia seguinte com a presidente da Câmara de Barcelona, a Ada Colau, amiga já de há alguns anos e que eu apoio politicamente e continuo a apoiar, e espero que ela volte a ser a alcaide de Barcelona quando forem as eleições no próximo ano. Levei uma série de recados, por exemplo, a questão dos *manteros* – que são os vendedores ambulantes. Na maioria são senegaleses que eu conheço como artistas com quem trabalhei no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona. Têm coros maravilhosos assentes nas suas tradições sufistas. No entanto, em Barcelona, são só conhecidos como vendedores ambulantes que prejudicam a imagem turística da cidade e o comércio formal e são, por isso, perseguidos pela polícia. Aquela cultura, aqueles homens, aqueles coros, mostrados na Rambla como parte da cultura de Barcelona, constituiriam um enriquecimento extraordinário da cidade, como tive ocasião de dizer à Ada Colau. No fundo os *manteros* estão a lutar por uma passagem coletiva para o lado de cá da linha abissal. Obviamente que não formulei exatamente assim. Estava a pensar nos meus termos e a falar em termos que ela pudesse entender, não falei da linha abissal, mas disse-lhe “eles estão a procurar coletivamente ser reconhecidos como *manteros*, como vendedores ambulantes, deixando de ser indivíduos reprimidos individuais e passando a ser uma forte presença no comércio”. A própria Organização Internacional do Trabalho já há muito tempo defende que eles não fazem concorrência ao comércio, estabelecido, tradicional. Para mim, a violência da linha abissal não está nos *manteros* a vender os seus produtos na Rambla, mas antes em encontrar tanta gente sem abrigo a dormir na Rambla. Deixa-se dormir as pessoas na rua, sem abrigo, e reprimem-se os *manteros* que querem ganhar a vida nesta sociedade,

sendo reconhecidos como comerciantes. As epistemologias do Sul não se podem autossatisfazer nas lutas académicas. Não estou a dizer que essas lutas não são importantes, mas as lutas mais importantes são aquelas onde há gente que está vivo hoje e não sabe se está vivo amanhã, está livre hoje, mas pode estar preso amanhã, deu comida hoje aos filhos, mas amanhã pode não dar, nada disso se passa connosco. E como não se passa connosco, as epistemologias do Sul têm de estar com eles e não apenas em solidariedade com eles.

BSM: Foi-lhe atribuído um importante financiamento pelo Conselho Europeu de Investigação, para um projeto que tinha como pressuposto a exaustão política, intelectual da Europa e do Norte global.¹⁸ Vê na atribuição dessa bolsa uma crescente abertura da Europa às realidades e saberes vindos do Sul global, ou estamos ainda mergulhados no provincianismo que nos falava Dipesh Chakrabarty?

BSS: Obviamente, a segunda. Ainda pensei que fosse a primeira durante um tempo, quando o projeto ALICE foi aprovado com as características que tinha. Passei pela ideia que a Europa estaria disponível para uma nova visão de si própria. Quando digo a Europa, não digo os europeus no seu conjunto, mas aqueles que dominam a política europeia, são esses que nos dão os financiamentos, também estivessem disponíveis para uma abertura e para um outro relacionamento com o mundo, de um continente que sendo o continente mais violento do mundo e também o mais protagonista no colonialismo, talvez agora tivesse a possibilidade de aprender alguma coisa de todo este mundo que ele ajudou a criar, e a destruir ao mesmo tempo. Dá-me a impressão que, na altura em que o projeto ALICE foi avaliado, isto era até talvez uma possibilidade, por isso é que ele foi aprovado. O que eu penso é que depois, com o que se tem passado nos últimos anos, desde 2010 quando formulámos o projeto, e 2011 quando foi aprovado, as coisas pioraram, a Europa fechou-se. A crise dos refugiados – a chamada crise dos refugiados e dos imigrantes – fez com que a Europa fortaleza se fechasse e começasse a olhar para o seu umbigo erigindo cada vez mais muros. Hoje o projeto europeu está praticamente em desagregação. Exatamente quando se vê que não há nenhuma coesão para as políticas que efetivamente atravessam a Europa de lés a lés, que são estas, como os imigrantes e refugiados,

¹⁸ Projeto “ALICE – Espelhos estranhos, lições imprevistas; definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos, com financiamento do European Research Council, realizado entre 2011 e 2016 no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (<http://alice.ces.uc.pt>).

sempre que há qualquer destas divergências mostra-se que não há nenhuma solidariedade, como não houve solidariedade com a Grécia – que era uma dívida europeia, não uma dívida grega. Dá-me a impressão que não, que nós estamos em pleno retorno do provincianismo, mas um provincianismo agressivo, que se expressa no crescimento da extrema-direita. A extrema-direita é um provincianismo orgulhoso de provinciano, não é o ignorante esclarecido do Nicolau de Cusa.¹⁹ Pensei que a Europa estava exatamente a entrar nessa fase – em que assume que sabe que não sabe e vai tentar aprender. No fundo as epistemologias do Sul são uma teorização sobre a ignorância esclarecida, não são outra coisa. Mas não, parece-me que agora o que está a dominar é o ignorante-ignorante, não sabe e não quer saber e, por isso, defende-se de todos aqueles que podem ameaçar com outras formas de conhecimento. Penso que estamos nesse ponto.

BSM: Diz-se que “A cantiga é uma arma”. Que papel emancipatório atribui hoje à racionalidade estético-expressiva da arte e literatura? Sendo o Boaventura também um poeta, perguntava-lhe se existe por estes dias algum romance, poema ou música que o inspire?

BSS: É interessante. Bem, a racionalidade estético-expressiva foi sempre muito teorizada por mim, por exemplo, no *Toward a New Common Sense*²⁰ como uma das três racionalidades, e uma das que foi menos sobredeterminada ou sobrecarregada de significados, uma vez que se lhe foi dada a possibilidade, com a ideia da aura do artista, de poder abrir horizontes emancipatórios, mas que no fundo foram acantonados numa total marginalidade em relação à política e à sociedade. O artista é louco, o poeta é louco, tem prestígio, mas não interfere com a vida política e não se leva verdadeiramente a sério e esse foi sempre o dilema da racionalidade estético-expressiva. Quando começam a formular-se as epistemologias do Sul, esta racionalidade agora transformada em arte, em literatura, já não como forma de racionalidade, mas como própria estética, digamos assim, assume uma outra importância, porque vou no meu trabalho prático, na minha atividade (com o Fórum, com os movimentos sociais e as organizações), vou-me dando conta de que são os artistas que vêm do outro lado da linha abissal que estão a formular – melhor do que eu e que ninguém nas Ciências Sociais – a ideia da linha abissal. Para mim, os artistas, nomeadamente da

¹⁹ Ver Santos, Boaventura de Sousa (2008), “A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43. DOI: 10.4000/rccs.691.

²⁰ Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.

arte de rua, da cultura *hip-hop*, dos *graffitis*, dos DJs, do *break dance* ou do *rap* são realmente aqueles que formulam melhor a linha abissal. Nem todos, claro, apenas os que não se vendem à cultura do entretenimento industrial. Comecei a aprender com eles a radicalidade da linha abissal. E vi que no *rap* são todos cantautores e formuladores eloquentes – com limites, como tudo, com um certo machismo dos *rappers* iniciais – da linha abissal. Tal e qual como as canções de protesto (Zeca Afonso, Adriano Correia de Oliveira e tantos outros), quando eu era estudante em Coimbra nos anos 60, mostravam a linha de demarcação entre a democracia e a ditadura. São realmente aqueles que formulam melhor a linha abissal e mais do que isso, são aqueles que caminham sobre a linha abissal. O artista que parte da experiência política da vida, da vida vivida, da sociabilidade colonial, ou seja, com degradação ontológica, quando consegue ver-se como artista, não só identifica a linha abissal como caminha nessa linha. E então o artista funciona como aquilo a que eu chamo “consola”. A “consola” é uma viga que está assente numa parede vertical ou numa base horizontal e que tem uma parte livre, por exemplo os postes de iluminação são uma consola, as varandas avançadas são uma consola. O artista é aquele que caminha numa linha abissal como se fosse uma “consola”, como se fosse um poste de iluminação, ele vê a linha, ele vê as duas sociabilidades, ele sabe de onde vem, mas vê a outra e denuncia-a. Um sociólogo tem mais dificuldade, pelos próprios termos que usa, pelo facto de não ter uma cultura visual, nem musical nem artística, não tem possibilidades de ver com essa fórmula. Mas esse é exatamente o valor que ela tem nas epistemologias do Sul. Agora, é evidente que ela também mostra os limites desta fórmula, que é aquilo de que falava há pouco. Esta arte é a mesma que hoje no nosso tempo permite a travessia individual. O artista atravessa, o *rapper* atravessa, mas a comunidade negra ou a favela continuam onde estão. E o artista pode, no momento em que ele é epistemologias do Sul, ser o primeiro Kanye West, ser o primeiro Jay Z. Mas a certa altura, pode deixar-se passar completamente para o outro lado. Ao contrário, o grande *rapper* e querido amigo Gog, de Brasília, manteve-se do outro lado da linha como independente. E o mesmo se passa com outros *rappers* com quem tenho colaborado, Chullage, Hezbó MC, LBC Soldjah, Capicua, Renan Inquérito, Rafa Rafuagi e Mynda Guevara. Mas a ideia de complexidade é fundamental para o papel da arte nas epistemologias do Sul. Por exemplo, o Picasso é um artista extremamente complexo. Obviamente, vai servir-se da arte africana e aceita o conceito de primitivismo que é um conceito totalmente eurocêntrico, aproveita-se do artesanato e transforma-o em arte, mas ao mesmo tempo, sem querer, ele próprio, pela sua arte, dá uma dignidade de artista – talvez

até contra a sua própria vontade inicial – ao artista africano. Também aqui há uma dialética complexa, o artista tem uma complexidade na arte e na literatura, que realmente não vejo tão radical no cientista social. Talvez por isso, agora que me perguntas, nunca renunciei à minha outra identidade poética, mais de dez livros, agora onze livros publicados de poesia. É porque permitiram outras formas de radicalidade nos meus sentimentos, a questão da razão quente – que eu, enquanto cientista social, tenho quase de pedir desculpa porque é que eu sou adepto de uma razão quente, mas não tenho de pedir desculpa a ninguém nos meus poemas. Por outro lado, a linha abissal... quando eu escrevi o *Rap global*²¹ vi uma radicalidade na minha crítica do eurocentrismo, ao pôr o Hegel ao nível de qualquer *rapper* da favela, uma ideia de subversão muito grande que eu não sou capaz de fazer como cientista social. E eu aí vi que isso me ajudava a ver a linha abissal. Eu via-a melhor como poeta, neste caso, do que a via como sociólogo. Quanto ao que estou a ler, tudo tem muito a ver com a nossa vida pessoal, num certo momento. Eu raramente leio romances, mas poesia leio muito, e também ouço muita música. E tenho alguns amores antigos e alguns amores recentes, na música por exemplo. Na poesia, neste momento, uma leitura perfeitamente contínua é o Mahmoud Darwish, que é um poeta palestino, um grande poeta, não precisava de ninguém para o dar a conhecer, mas o John Berger, que faleceu recentemente, tem um texto absolutamente pujante sobre este poeta palestino. Quanto à música, se ligarmos a minha instalação sonora tu vês qual é a minha obsessão porque passam anos a tocar o mesmo CD, são as Sinfonias de Mahler. Essa é a minha grande paixão desde sempre. É que não é sequer preciso pensar, estão cá sempre, acho que esta é a sexta [liga a aparelhagem e ouve-se a música]. Em tempos recentes, por razões pessoais, e que também têm a ver com a minha vida neste momento, eu te diria que são duas músicas que eu ouço praticamente todos os dias, e tu não vais imaginar o quê, é muito difícil de imaginar. Uma é do que eu considero talvez o maior cantor de todos os tempos, Nat King Cole, que se calhar te surpreende e é sobretudo uma música absolutamente fabulosa, com uma letra fabulosa que eu não me canso de ouvir, “Nature Boy”.

BSM: Nat King Cole é um dos cantores preferidos da minha mãe...

BSS: Não me digas! Porque eu ouço esse poema... obsessivamente. E um outro é de Gal Costa, “Faltando um pedaço”, que é uma composição do Djavan. São poemas de amor, realmente, este último verdadeiramente,

²¹ *Rap global* (2010). Rio de Janeiro: Aeroplano Editora.

e também é uma canção que eu ouço recorrentemente, uma voz maravilhosa e um poema maravilhoso do Djavan. Aliás, o “Nature Boy” também foi cantado pelo Caetano Veloso, que é um dos meus amigos mais recentes, mas mais fortes neste momento. De modo que são estes dois que, neste momento, me tocam. Pode acontecer que a Gal Costa a certa altura me canse, neste momento penso que não, mas o “Nature Boy” é absolutamente inesquecível, a música e a voz. Durante muito tempo, tive uma certa paixoneta por um outro cantor americano, que eu pensei que era melhor, que era o Frank Sinatra, mas depois comecei a ouvir o Nat King Cole – que além do mais era um grande pianista, a gente não o conhece bem como pianista de *jazz* – e nunca se deixou vender como o Frank Sinatra, nunca teve aquela vida um pouco mafiosa. Realmente há coisas que são de outro mundo e o “Nature Boy” é para mim o poema de amor mais bem feito que eu alguma vez ouvi.

Boaventura de Sousa Santos

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contacto: bsantos@ces.uc.pt

Bruno Sena Martins

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal
Contacto: bsenamartins@ces.uc.pt
