

Entrevista

**BOAVENTURA
DE SOUSA SANTOS**

Boaventura de Sousa Santos

UM DOS INTELLECTUAIS PORTUGUESES MAIS PRESTIGIADOS E INFLUENTES A NÍVEL INTERNACIONAL

Entrevista conduzida por

Annabela Rita¹

José Eduardo Franco²

Miguel Real³

Boaventura de Sousa Santos é um dos intelectuais portugueses mais prestigiados e influentes a nível internacional, devido à projeção das suas obras, que têm contribuído para repensar as epistemologias das Ciências Sociais e Humanas e ajudar a olhar criticamente as derivas do mundo globalizado, nos seus desequilíbrios e na demanda de equilíbrios mais justos. Foi fundador e o primeiro diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e do Observatório Permanente da Justiça. Atualmente, na sua posição de professor catedrático emérito da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e de professor visitante de universidades internacionais de referência, continua a desempenhar o seu papel fecundo de pensador esclarecido sobre os grandes temas e problemas. Ouvir e ler Boaventura de Sousa Santos é sempre uma oportunidade privilegiada para compreendermos melhor as momentosas questões que afetam as sociedades contemporâneas e as preocupações com o futuro da humanidade.

¹ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa (Portugal). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1541-3006>.

² Cátedra CIPSH de Estudos Globais, Universidade Aberta; CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa (Portugal). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5315-1182>.

³ CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa (Portugal).

P
&
R

Pedimos-lhe para inaugurar esta entrevista fazendo a apresentação de uma muito breve sinopse autobiográfico-científica do seu percurso de vida pessoal e académica, destacando em que mais contribuiu com marca original, em seu entender, para a reflexão sobre a cultura e a ciência em Portugal? Que leituras e que autores do campo da literatura e da filosofia mais o marcaram e enriqueceram o seu trajeto intelectual?

Nasci em Coimbra em 1940, numa família operária. Meu pai era cozinheiro e a minha mãe costureira. Aos 12 anos comecei a dar explicações (ajuda nos trabalhos escolares de jovens um pouco mais jovens do que eu) para contribuir para as despesas da casa. Fui dos primeiros filhos da classe operária a entrar na Faculdade de Direito, o que causava alguma surpresa entre os professores, mais ainda por ser um dos melhores alunos. Chegaram a visitar o meu pai na cozinha do restaurante Nicola, na Rua Ferreira Borges, onde ele trabalhava, para se certificarem de que era meu pai... e para o felicitar. Fui dos primeiros bolseiros da Fundação Gulbenkian, um contributo decisivo para o orçamento da família naquele tempo e para viabilizar o meu curso universitário. Gostava de estudar temas sociais, mas, na altura, isso não era possível, pois as Ciências Sociais estavam proibidas pela ditadura. Por incrível que pareça hoje, o Direito era o que mais se aproximava do estudo da sociedade.

Apenas o Dr. Adérito Sedas Nunes, e um grupo à volta dele, alimentava a chama das Ciências Sociais, e quase clandestinamente. Como melhor aluno numa das cadeiras do curso de Direito, ganhei uma bolsa para estudar na então Alemanha Ocidental, em Berlim Ocidental, na Universidade Livre. Foi lá que comecei a estudar Filosofia e a despertar para as contradições do mundo. O Muro de Berlim era uma realidade omnipresente, sobretudo depois que comecei a namorar uma jovem de Berlim Oriental. Os estrangeiros podiam visitar o «outro lado», desde que não pernoitassem. Atravessava o Muro muitas vezes e pude conhecer as duras realidades da Alemanha Oriental, então dominada por Walter Ulbricht, um estalinista ortodoxo. Eu vinha de uma ditadura e não sentia nenhuma atração por outra ditadura. Ao contrário, Berlim Ocidental era uma cidade onde os alemães reaprendiam intensamente a democracia. Era aí que estava a nascer o movimento estudantil (Rudi Dutschke) que viria a abalar a Europa com o Maio de 68. Vivia numa residência católica muito progressista e foi lá que fiz a minha primeira palestra pública de denúncia do colonialismo português. Eu tinha sido católico até aos 20 anos, mas a Igreja Católica em Portugal era de tal modo conservadora que abandonei. Estudei Filosofia com afinco. Na altura havia a ideia de que a Filosofia se estudava em alemão. Ao cruzar o Muro, a polícia da fronteira oferecia-nos os livros marxistas autorizados (Lenine, algum Marx, Estaline e nunca Trotsky), mas não tive

nenhum interesse em ler estes livros, porque a realidade da Alemanha comunista contradizia tudo o que neles se continha. Cheguei a transportar nos sapatos cartas de alemães de Berlim Oriental que queriam planejar a sua fuga para o Ocidente.

Esta foi a primeira experiência que me marcou profundamente. Regressei a Portugal e ingressei como assistente na Faculdade de Direito. Era um ambiente intelectualmente aberto, mas férreo no que respeita ao autoritarismo dos catedráticos. O meu estudo da Filosofia migrava aos poucos para o estudo da sociedade. Em 1969, entrei na Universidade de Yale para fazer o meu doutoramento. Iniciava assim a segunda experiência forte da minha trajetória. A liberdade e a conflitualidade social que então se vivia nos EUA foi um deslumbramento para mim: o movimento negro pelos direitos cívicos, a luta contra a guerra no Vietname, o Black Panther Party, etc. Yale era uma universidade de elite que dava aos estudantes toda a liberdade de definir o seu plano de estudos, e foi assim que comecei a estudar intensamente Sociologia, tendo o Direito como objeto de estudo. Era uma sociedade vibrante, mas extremamente desigual e conflitual. Em breve, o marxismo surgiu como o melhor corpo teórico para compreender a sociedade. E foi então que me tornei marxista. Havia cursos sobre o marxismo, que segui, mas a minha aprendizagem principal foi a autoeducação com outros estudantes vindos de vários países. Criámos grupos de leitura e dis-

cussão da obra do Marx. No final de 1970, fui para o Brasil fazer o trabalho de campo para a minha dissertação em Sociologia do Direito. Os meus dois avós tinham sido emigrantes no Brasil e contavam maravilhas daquela sociedade (onde, aliás, nunca enriqueceram). Como teste para as minhas opções teóricas (já então muito influenciadas pelas novas correntes sociológicas norte-americanas, críticas e qualitativas), fui viver para uma favela do Rio de Janeiro e estudar a associação de moradores da comunidade. Foi aí que tive a terceira grande experiência da minha vida. Vivi lá alguns meses, e o contacto quotidiano com os moradores permitiu-me conhecer a sabedoria e a dignidade de pessoas que viviam em condições indignas e que, além disso, eram consideradas perigosas, criminosas e ignorantes pela sociedade de Copacabana. Vindo de uma universidade de elite, o meu saber académico confrontava-se quotidianamente com o conhecimento popular. Sem que eu tivesse plena consciência disso, nascia aí o meu interesse pela Epistemologia, o qual viria a resultar na teorização, muitos anos depois, das epistemologias do Sul.

Terminei o meu doutoramento em 1973. Fui convidado para ingressar como professor na Universidade de Nova Iorque (Buffalo), mas vim a Portugal no final de 1973 «para ver como estavam as coisas». No crepúsculo da ditadura salazarista, a ala liberal do regime (ministro Veiga Simão) tinha criado a Faculdade de Economia na Universidade de

Coimbra e pediram-me para dar um curso de introdução às Ciências Sociais. Recordo-me de que, por prudência e por saber que havia informadores da PIDE na universidade, eu ensinava que os três fundadores das Ciências Sociais eram o Max Weber, Émile Durkheim e um autor menos conhecido de nome Carlos Marques. Aportuguesava o nome de Marx para disfarçar. Em privado, explicava aos alunos de quem se tratava.

Entretanto, veio a Revolução do 25 de Abril e a quarta experiência transformadora da minha vida começava. Recusei o convite da universidade norte-americana e, eleito pelos estudantes para diretor da Faculdade de Economia, comecei a fundação desta quase do zero (havia apenas três professores) e fui presidente do Conselho Científico cerca de 12 anos. A Sociologia ficou alojada na Faculdade de Economia e assim iniciámos os estudos da sociedade portuguesa. Para os desenvolver, criámos o Centro de Estudos Sociais em 1978, de que fui diretor até 2018. Éramos meia dúzia de pessoas, hoje somos uma comunidade de 150 investigadores. Os nossos estudos sobre a sociedade portuguesa foram marcados pela minha experiência internacional, que me criava a estranha sensação de Portugal não caber em nenhum dos corpos teóricos que eu tinha estudado. Não era uma sociedade desenvolvida nem subdesenvolvida, tinha sido o centro do maior império europeu espalhado por três continentes, e, ao mesmo tempo, durante um certo período, uma colónia informal

da Inglaterra, e tinha uma estrutura social atípica no contexto europeu (por exemplo, um extenso campesinato). Foi então que começámos a desenvolver a teoria da semiperiferia no contexto europeu, de parceria com Immanuel Wallerstein, de quem viria a ser muito amigo. E também o conceito de «sociedade-providência» como estrutura paralela ao Estado-providência. Foi também a partir de então que pude visitar pela primeira vez as ex-colónias e fazer estudos solidários nos novos países (Moçambique, Cabo Verde, mais tarde Angola). Alguns dos ministros de Moçambique e de Angola tinham sido meus colegas e amigos em Coimbra. A partir de 1984, passei a dividir o meu tempo entre Portugal e os EUA, como investigador e docente convidado da Universidade de Wisconsin-Madison, uma experiência que duraria até hoje.

Uma quinta experiência transformadora ainda estava por vir: a minha intervenção fundadora no Fórum Social Mundial, cuja primeira sessão teve lugar em Porto Alegre em 2001. Foi então que a diversidade filosófica, social, cultural e epistemológica do mundo entrou no cerne da minha teoria e da minha identidade como ser humano e cidadão. Tive de descolonizar o meu marxismo, desaprender muito para poder reaprender. Assim surgiram as epistemologias do Sul. Portugal, como talvez tudo o resto, só se conhece e aprecia quando comparado com tudo o que o distingue e mistura, o faz divergir e convergir com o mundo que partilha.

Boaventura de Sousa Santos é hoje um dos mais qualificados e inovadores críticos das sociedades contemporâneas marcadas pelas derivas da globalização. Que ferramentas intelectuais adquiridas ao longo da sua formação de base, e depois ao longo da sua carreira académica, destaca como mais relevantes para se tornar um intérprete dos grandes temas e problemas de Portugal, da Europa e do mundo de hoje?

A chave é aprender a ter a capacidade de se deixar surpreender pela realidade. O mundo é extremamente diverso, e nenhuma teoria geral o pode abranger. Para me limitar ao período mais recente, entre o século XV e o século XVIII ampliou-se muito a curiosidade ocidental pela diversidade do mundo. Da perspetiva do Ocidente, essa curiosidade esteve sempre misturada com o desejo de dominação e de saque das riquezas, mas foi sobretudo a partir do século XIX que a dominação epistemológica e cultural passou a estar quase obsessivamente misturada com a dominação económica e política. Hegel construiu um paradigma epistemológico e filosófico que conferia à Filosofia e ao mundo ocidental a primazia do culminar da História. A partir de então, tudo o que divergisse da experiência ou do conhecimento ocidentais estava de antemão catalogado como inferior, irrelevante, subdesenvolvido. Este paradigma, se, por um lado, permitiu avanços extraordinários, por outro, criou uma enorme injustiça cognitiva. Desvalorizava todas as outras tradições filosóficas e culturais, aliás muito mais antigas que a europeia, como a chinesa, a indiana e a islâmica.

Só os críticos de Hegel se aventuravam por outros mundos filosóficos. O crítico mais feroz foi Schopenhauer (muito antes de Nietzsche). No paradigma hegeliano não era possível ver porosidades, mestiçagens, influências cruzadas entre culturas e entre sociedades. Por exemplo, ignorava-se militantemente que Aristóteles e a filosofia grega tinham chegado até nós por via da cultura islâmica, de Bagdad do século IX a Toledo do século XIII. Foi também um paradigma muito injusto e empobrecedor da riqueza e da diversidade filosófica da Europa. Tornou-se irrelevante saber que os conimbricenses do século XVI foram a primeira modernidade e que foi pelas suas traduções e exegeses de Aristóteles e dos gregos que tanto Leibniz como Kant estudaram.

Por outro lado, é fundamental reconhecer tanto a pluralidade interna do conhecimento científico, como a pluralidade externa entre conhecimentos. A pluralidade interna visa mostrar que não há uma só maneira de fazer ciência e que as opções teóricas nem sempre são exclusivamente científicas. As epistemologias feministas foram muito importantes neste domínio. Eu próprio, em 1987, publiquei *Um discurso sobre as ciências*, talvez o meu livro com mais edições. A pluralidade interna oferece uma alternativa credível ao positivismo. Em Portugal, onde domina um provincianismo sufocante e ignorante, nunca foi possível ter um debate sério sobre o tema. O livro que organizei com cientistas de todos os continentes, *Conhecimento prudente para*

uma vida decente (Afrontamento, 2003), foi a resposta mais adequada.

A pluralidade interna é importante, mas a pluralidade externa é-o igualmente, porque nos permite ver que a filosofia ocidental e a ciência moderna são obviamente conhecimentos válidos (e mesmo preciosos), mas não são os únicos válidos. Se eu quero ir à Lua, preciso de conhecimento científico, mas se quero conhecer a biodiversidade da Amazónia, preciso de conhecimento indígena. Dizia o físico e filósofo alemão Carl von Weizsäcker, que tive o prazer de conhecer durante a minha estadia no Max Planck Institute de Starnberg am See, que a ciência não nos pode explicar o sentido da vida, nem sequer responder-nos porque fazemos ciência. Não há nisto nenhum relativismo. Há antes uma visão pragmática sobre o conhecimento, suas potencialidades e limites. A pluralidade externa tornou-se central para mim a partir de 2001, com a minha experiência no Fórum Social Mundial, pois a diversidade temática, linguística e discursiva dos movimentos sociais, vindos das mais diversas partes do mundo, a diversidade dos conhecimentos populares, vernáculos, tanto urbanos como rurais, era de tal ordem que criava em mim um sentimento de humildade e de deslumbramento pela diversidade do mundo. Fui-me dando conta de que essa pluralidade existia não apenas à escala global, mas também à escala nacional e mesmo local (como fora evidente na minha investigação so-

ciológica na favela). Daí, foi um passo para os meus diálogos com os *rappers*, a nova poesia e música de protesto. As epistemologias do Sul e o conceito de «ecologia de saberes» emergiram destas experiências.

Legará um denso e fecundo pensamento à posteridade. Seria capaz de eleger, entre os seus livros, a sua obra magna, a mais original e a que, em seu entender, deveria ser a sua obra de referência, e porquê?

É uma pergunta difícil. O presente dominante é sempre muito ingrato para os intelectuais que o questionam. E questionam-no não para o negar, mas antes para revelar tudo o que ele nega (as experiências subalternas, heterodoxas, marginais, insurgentes, as potencialidades amputadas, a experiência social desperdiçada, os epistemicídios, ou seja, a destruição arrogante e ignorante do conhecimento inconveniente). Este *zeitgeist* acaba por influenciar o que os intelectuais pensam do seu próprio trabalho. O que fica da obra de qualquer intelectual é sempre o que o futuro distila para o seu próprio presente. O que um autor pode saber com maior certeza é a intensidade existencial com que viveu uma ou outra obra. Dou alguns exemplos.

Um discurso sobre as ciências foi inicialmente a oração de sapiência na abertura do ano letivo da Universidade de Coimbra em 1986. Vivia-se ainda em Portugal o fermento de renovação que a Revolução do 25 de Abril possibilitara

depois de 48 anos de fascismo. O impacto entre os colegas foi intenso e contraditório, da adesão entusiasta à rejeição total, passando pela surpresa e pela perplexidade. A sua publicação, em 1987, teve bastante impacto; viria a saber tempos depois que fora adotado por muitos professores no ensino secundário. Mais tarde, fiquei feliz quando Immanuel Wallerstein, um grande sociólogo que viria a ser um querido amigo meu, leu o texto em português, ficou entusiasmado e quis publicá-lo na *Review*, a revista que então dirigia na Universidade de Nova Iorque, em Binghamton. A minha mulher traduziu o texto e ele quis revê-lo pessoalmente, uma atenção muito especial.

Outro exemplo foi a publicação, em 1974, da minha tese de doutoramento em Yale, *Law against law: Legal reasoning in Pasargada law*. Talvez poucos saibam que a publicação integral foi do CIDOC (Centro Intercultural de Documentação), em Cuernavaca (México), que era dirigido por Ivan Illich, o grande educador revolucionário daquela época, ao lado de Paulo Freire. Era lá que se acolhiam os intelectuais e ativistas fugidos das ditaduras da América Latina (brasileira e chilena) e muitos outros intelectuais, nomeadamente europeus, em busca da renovação da teoria. Foi lá que, em 1972, lecionei um seminário sobre Direito e Revolução com um grande intelectual francês, André Gorz. Em 1977, uma revista muito respeitada de Sociologia do Direito, *Law and society review*, publicou um artigo meu de

resumo da minha tese, um artigo de 122 páginas, algo impensável hoje.

Quando, no outono de 1994, viajei de Madison para Nova Iorque para entregar ao editor (Routledge) o manuscrito de *Toward a new common sense* (612 páginas), ia com a sensação de que levava comigo um texto revolucionário sobre os temas da ciência, do Direito e da globalização. Escrevi um poema (já lá vamos) sobre a entrega para expressar a sensação de que tinha parido a minha obra mais importante. Depois da entrega, fui para um bar de Greenwich ouvir *jazz*, como se o prazer tivesse de suceder à dor. Finalmente, a partir de 2010, envolvi-me intensamente nas epistemologias do Sul. O escrito mais recente foi *O fim do império cognitivo* (Almedina, 2019), originalmente escrito e publicado pela Duke University Press, em 2018. A excitação derivava do facto de eu pensar que o livro condensava, melhor do que qualquer outro, a minha proposta das epistemologias do Sul. O que ficará de tudo isto? Uma incógnita.

No meu caso, a incógnita sobre o futuro do meu contributo e da minha obra ainda é maior. Talvez vos surpreenda saber que também sou poeta, com 11 livros publicados, a maioria dos quais no Brasil. Um deles foi finalista do Prémio Oceanos (*139 epigramas para sentimentalizar pedras*, Confraria do Vento, 2015). No momento em que escrevo, acaba de ser lançado no Brasil o meu livro mais recente (*Pitaia e açai, poemas de amor e várias canções*

talvez desesperadas, Confraria do Vento, 2021). Comecei a publicar poemas ainda estudante de Direito; participei na *Antologia de poesia universitária* de 1962, onde publicaram pela primeira vez poetas que viríamos depois a conhecer. No meu caso, e independentemente do mérito da minha poesia, eu fui sabendo ao longo dos anos que nas nossas sociedades vivemos em caixas de identidade. Sabia que se me salientasse como sociólogo nunca seria considerado um bom poeta. É que nesta lógica identitária o reconhecimento obtido numa área impede o reconhecimento em qualquer outra. Um bom sociólogo é, por definição, um mau poeta e um bom poeta é um mau sociólogo. Acabei catalogado na primeira equação. E no futuro, inverter-se-á? Poderei vir a ser considerado tão bom poeta como sociólogo?

Como vê a chamada robotização do mundo e a inteligência artificial: como uma ameaça que nos encaminha para a singularidade ou como uma oportunidade para que a humanidade dê um salto qualitativo na sua história? Quais as consequências do processo de tecnicização e «virtualização» do mundo, em curso, para o modo de pensar, de aprender, de estudar e de usufruir dos bens culturais? O que é que prospectiva e caracteriza a nova cultura-mundo que está a emergir nas sociedades marcadas pelo fenómeno multiforme da globalização?

São várias as dimensões da pergunta. A inteligência artificial é o outro nome da Quarta Revolução Industrial, que envolve a robotização do trabalho, a Internet entre as coisas,

e a impressão a três dimensões. É, de facto, uma revolução e concorre com a pandemia, no que respeita aos acontecimentos que marcarão este século. Na área do trabalho, é onde se anteveem mais facilmente as possíveis consequências, uma vez que muitas tarefas humanas passarão a ser feitas por *robots*. Vai ser um movimento desigual a nível mundial, porque nem todas as tarefas podem ser robotizadas. Basta pensar nas grandes decisões políticas ou económicas, ou nas tarefas do cuidado humano, onde a copresença humana é indispensável. Esta segmentação vai certamente aprofundar as desigualdades sociais dentro de cada país e entre países. Apesar de no século xx se ter falado muito de revolução, eu penso que as sociedades evoluem por rupturas e continuidades, e os modos de ser e conviver acabam sempre por ser um palimpsesto onde se combinam diferentes temporalidades, algumas ancestrais, outras hipermodernas. De todo o modo, as consequências da Quarta Revolução Industrial serão significativas, e não penso que envolvam uma melhoria significativa para a maioria da população das nossas sociedades. Por exemplo, a proteção jurídica dos direitos dos trabalhadores será muito mais difícil, como estamos já a ver no caso do teletrabalho. Penso que, pelo contrário, podemos assistir a segmentações ainda mais profundas da sociedade. A razão é simples. Toda esta inovação tecnológica é proprietária, ou seja, quem a desenvolve tem direito a tirar benefício dela e a controlar a sua difusão,

nomeadamente por via dos direitos de propriedade industrial e do segredo comercial. Em face disto, quem controlar esta tecnologia terá um enorme poder que dificilmente poderá ser sujeito a controle democrático. Seria diferente se a lógica da inovação seguisse o modelo da Wikipédia, com o acesso livre, conhecimento colaborativo e participativo e ausência de incentivos comerciais. Mas, infelizmente, não será assim, porque vivemos em sociedades capitalistas onde inovações como a Wikipédia têm de ser excepcionais.

Por sua vez, a virtualização do mundo tomou um forte impulso com a pandemia. Teve vantagens preciosas, mas, para além de ter contribuído para o enriquecimento rápido e fabuloso de quem inventou o Zoom, por exemplo, permitiu que se acumulasse informação sobre os utilizadores que amanhã pode ser vendida para fins comerciais ou de vigilância. Estamos no patamar de um novo tipo de capitalismo, o capitalismo de vigilância. Por outro lado, perdeu-se a riqueza da aprendizagem e da convivência, que exige copresença. Claro que durante a emergência sanitária foi um benefício precioso. O problema é começar a planear a sociedade transformando a convivência virtual na principal forma de convivência humana, mesmo fora de crises sanitárias. Por exemplo, na área da educação ou da saúde, as utopias tecnológicas estão a proliferar descontroladamente. São uma mina para os empresários educacionais. Basta citar duas

«vantagens». Como os cursos oferecidos *on-line* são propriedade da universidade, podem continuar a ser oferecidos mesmo depois de o professor ter sido demitido ou morrido. Uma poupança (exploração) incalculável. Por outro lado, a educação *online* é vista como o melhor remédio contra os protestos estudantis. Claro que nem sequer se mencionam as brutais desigualdades no acesso à tecnologia, aos computadores e à Internet e às condições da habitação que tornem possível um bom uso dessas tecnologias. Um relatório recente da OCDE mostra como, no Sul global, 60% das crianças podem ter tido perdas educacionais irreversíveis.

Uma terceira dimensão tem a ver com a virtualização das relações sociais através das redes sociais. Estamos a assistir a uma passagem histórica da era de Gutenberg para a era de Zuckerberg. Na era de Gutenberg, a comunicação que circulava respeitava à vida pública das sociedades, tanto no domínio cultural (livros) como no domínio político e social (opinião pública). Na era Zuckerberg, a comunicação que circula incide sobre a vida privada, e de tal modo, que a obsessão da autoexposição privada e interacional limitada cria uma ignorância pasmosa e perigosa sobre a coisa pública. A era Zuckerberg promove a pertença (os grupos de *likes* e de *retweets*) em detrimento da participação na vida democrática. A democracia, tal como a conhecemos, está em risco. O crescimento da extrema-direita é apenas um dos sintomas.

O projeto «Homem» está em perigo? Acha que vamos entrar numa era de transhumanismo, como muitos anunciam? Em poucas décadas, a paisagem humana vai modificar-se e tudo o que conquistámos até agora não passará a ser uma era arcaica que a transhumanidade do futuro verá como uma etapa inferior da evolução humana?

A pessoa humana está em perigo, mas por outras razões. A vida humana é 0,01% da vida total do planeta e, no entanto, arroga-se a interferir arbitrariamente na vida não humana, com os modelos de desenvolvimento e de consumo que hoje dominam. No livro que publiquei sobre a pandemia e de que falaremos adiante, defino o vírus como um mensageiro e um pedagogo. A natureza está-nos a avisar de que, se não alterarmos os nossos padrões de produção e de consumo e de vida, é a vida humana que pode estar em risco, não a vida total do planeta. Vivemos numa faixa relativamente pequena de temperaturas altas e baixas. Esta faixa está-se a estreitar com o aquecimento global, e a ONU prevê que a maioria dos refugiados no século XXI será de refugiados ambientais. No futuro, toda a política democrática e progressista tem de ser ecológica.

O transhumanismo é um movimento filosófico curioso, porque apresenta como utopia o que, em meu entender, será uma distopia. Com base no que referi acima sobre a Quarta Revolução, as melhorias qualitativas prometidas (longevidade, estados psíquicos, capacidades) estarão sujeitas à lógica proprietária e, por isso, implicam uma manipulação da existência que

não estará ao dispor ou ao serviço de todos, nem poderá ser controlada democrática e participativamente. As promessas utópicas do transhumanismo deixam-me cético por duas razões. Como sou um espinosista, não consigo imaginar a esperança sem o medo, nem o medo sem a esperança. Sendo marxista, vejo sempre a dialética da contradição, e sendo um marxista descolonizado recuso-me a ver sínteses que anunciem o fim da História. Dou um exemplo. A pandemia do coronavírus ocorreu em vésperas da Quarta Revolução Industrial. Enquanto esta nos transmite uma imagem da potência humana ilimitada para controlar a natureza e a tecnologia, a pandemia veio lembrar-nos a irredutível fragilidade humana. O modo como se propagou o vírus, e como nos podemos defender ou não dele, fez-nos regressar à situação dos povos originários das Américas do século XVI, quando chegaram os colonizadores europeus. Estes traziam consigo um vírus (a varíola), em relação ao qual estavam imunes. Não assim os indígenas, que morreram aos milhões. O único avanço neste domínio (obviamente importante) desde o século XVI são as vacinas.

O transhumanismo tem um vício de origem: supõe que antes dele houve humanismo. O humanismo é, desde o século XIV, uma ideologia poderosa que oculta uma prática que a contradiz. As nossas sociedades estão fraturadas por uma linha abissal que separa os seres considerados plenamente humanos dos subhumanos, corpos racializados e se-

xualizados que são considerados populações descartáveis. Nas sociedades capitalistas, racistas e sexistas em que vivemos, não há humanidade sem desumanidade. A humanidade é um projeto, não é uma realidade. Se fosse uma realidade, a morte dos 20.000 imigrantes e refugiados afogados no Mediterrâneo nos últimos anos causaria uma comoção política e social tão forte como a que ocorreria se morressem 20.000 cidadãos alemães ou suecos.

Como estão, hoje, as Ciências Humanas e Sociais em Portugal, autónomas ou parente pobres das Ciências Exatas? Como antevê o futuro das Humanidades?

Só depois da Revolução do 25 de Abril é que as Ciências Sociais e Humanas se puderam desenvolver. Eu sou o sócio número três da Associação Portuguesa de Sociologia. Foi um desenvolvimento rápido e extraordinário. Mas como desde o século XVII vivemos em descompasso com a Europa do Norte e Central, não tivemos o mesmo tempo para consolidar este desenvolvimento que o resto da Europa teve. Isto agravou-se com a nossa integração na União Europeia (integração que teve evidentemente outras vantagens). Assim, logo na década de 1990, as Ciências Sociais e Humanas começaram a ser secundarizadas e postas ao serviço da inovação, isto é, da inovação industrial e tecnológica. O ministro Mariano Gago, de boa memória, foi quem ainda resistiu durante algum tempo a esta mudança.

Depois de ele morrer, sucumbimos à instrumentalização das Ciências Sociais e Humanas, com consequências fatais para o desenvolvimento de áreas que não tenham relação com a inovação. Consequências que foram danosas para a ciência fundamental, em geral. A ideia de que a ciência tem de ser útil, por critérios correntes de utilidade, significa, de facto, o fim de toda a inovação, no seu sentido original de criatividade e de pensamento do impensado. São mentes nada inovadoras, as que definem hoje na Europa o que é inovação.

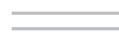
Do projeto de investigação «ALICE – Espelhos estranhos, lições imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo» (2011-2016), que «lições imprevistas» suscetíveis de promover a fraternização dos cidadãos europeus gostaria de destacar? E que Europa lhe parece projetar-se nas próximas décadas? Assistiremos a «uma estranha morte da Europa» (Douglas Murray) ou ao «regresso da princesa Europa» (Rob Riemen)?

O meu projeto permitiu criar uma nova visão da Europa que se pode definir do seguinte modo. O mundo é uma grande escola de saberes e viveres. Nos últimos cinco séculos, a Europa frequentou essa escola como professora. A partir de agora, deve frequentá-la como aluna. No início do século XX, no apogeu da Europa, mais de 90% do mundo estava controlado pela Europa. Ao longo do século, esse domínio foi diminuindo e a Europa foi encolhendo. Mas, como as mudanças epocais

têm sempre de enfrentar a inércia das ideias mortas, a Europa continuou a pensar-se como centro político e cultural do mundo, quando, de facto, já o não era ou só o fora se olharmos com olhos europeus. Se olharmos com olhos chineses, a imagem é muito diferente. Hoje, a Europa é um parceiro menor dos EUA e está exposta à nova guerra fria entre os EUA e a China de uma maneira muito perigosa. Como se viu com Donald Trump (que está longe de ter sido uma exceção, no que respeita ao conteúdo das relações internacionais), a Europa pode ser descartada quando der jeito, dado que o objetivo dos EUA é impedir guerras no seu território. Se ocorrerem guerras na Europa, os EUA certamente ajudarão, mas o objetivo será sempre o de as conter no teatro europeu. A Europa tem de sair do eixo do Atlântico Norte e conviver de modo mais horizontal e fraterno com todos os povos, tanto do Sul como do Oriente. Afinal, o que é hoje a Europa deve-o muito à cultura mediterrânica, do Médio Oriente e da China, da Índia e da América Latina. E deve ir para sul aprender com o Sul.

Se adotar esta atitude, será uma boa aluna e, como qualquer bom aluno, tem muito a aprender e muito a ensinar. A Europa aprendeu com duas guerras e 78 milhões de mortos (a Europa é o continente mais violento do mundo no século xx, e talvez desde sempre) que, para conseguir uma convivência pacífica, estável e democrática, é preciso criar classes médias, diminuir a polarização da riqueza e não submeter à lógica mercantil bens pú-

blicos essenciais como a saúde, a educação, a água. Os mais ricos chegaram a pagar 70% de impostos no pós-guerra. Também aprendeu o valor da paz e, com ele, o que se passou a designar como «valores europeus» (direitos humanos e democracia), valores que mesmo na Europa são de muito recente vigência. Esta contribuição para a aprendizagem do mundo é preciosa desde que seja feita desprovida de lógicas de domínio, de apropriação e de assimilação. A lógica só pode ser intercultural para ser aprendizagem e para ser um exercício de cultura. Ser o compasso moral do mundo é uma memória ferida de morte. Se se souber oferecer como contribuição a uma conversa da humanidade (no sentido de John Dewey) pluri-versa, será de um valor fundamental.



Como coordenador científico do Observatório Permanente da Justiça, quais lhe parecem ser as consequências da crise da confiança na justiça e que medidas se lhe afiguram prioritárias para que a confiança se restabeleça? Como encara a clivagem entre ética e legalidade no exercício da justiça e na elaboração da legislação.

Na teoria política liberal democrática existem dois mercados igualmente valiosos que, para poderem funcionar eficazmente, têm de ser totalmente independentes. Por um lado, o mercado dos valores políticos, o mercado dos valores que não têm preço. São convicções que só se mudam por argumentação convincente e que, como são plurais, estão em competição, sendo a democracia e o primado do

direito as regras do jogo dessa competição. Por outro lado, há o mercado dos valores económicos, o mercado dos valores que têm preço e que competem segundo a lei da oferta e da procura. Ora, o neoliberalismo, enquanto tipo dominante de capitalismo desde os anos de 1980, veio comprometer a existência independente destes dois mercados. Porque assumiu uma ideologia da privatização, da liberalização e da demonização de tudo o que é público ou do interesse comum, fez com que os dois mercados se tornassem porosos e comesçassem a fundir-se. Dada a lógica do neoliberalismo, essa fusão só poderia ocorrer sob a égide do mercado dos valores económicos. E, com isto, os valores políticos passaram a ter preço, daí que se fosse criando a ideia de que em política, tal como na economia e na sociedade, tudo se compra e tudo se vende. A corrupção tornou-se endémica. Isto teve um impacto fundamental na democracia e na própria ética. Passamos do primado do direito ao primado da lei. São coisas distintas, pois os ditadores, fossem eles Hitler, Mussolini, Franco ou Salazar, sempre atuaram no marco da lei (que eles próprios criaram), mas não no marco do direito, porque este tem na sua base as ideias de legitimidade e de direitos fundamentais que não devem ser violados.

Vivemos uma situação complexa onde a promiscuidade entre os dois mercados tende a ser global, ainda que com diferentes graus em diferentes países. Mas o risco para a democracia é evidente. No momento em que a cor-

rupção se torna endémica, o próprio sistema judicial não fica livre dela; de qualquer modo, para a tentar controlar, não tem à sua disposição instrumentos eficazes. Acresce que, para tratar esses conflitos, descara dramaticamente as questões judiciais que envolvem o comum dos cidadãos, que têm de esperar anos por uma decisão sobre questões administrativas ou laborais. Uma justiça demorada é uma justiça negada.

A questão do *lugar de observação* na problemática epistemológica tem-no interessado de formas diversas (desde *O fim do império cognitivo*, 2019, a *Construindo as epistemologias do Sul. Antologia*, 2018). De que modo o conceito de «consiliência» (William Whewell, 1840; Edward O. Wilson, 1999) poderá alterar esse «lugar do anjo» (Walter Benjamin)?

No pensamento eurocêntrico, é universal tudo o que é válido, independentemente do contexto. A verdade é que, na sua origem, nada do que é considerado universal existe fora de um certo contexto. E no seu ponto de chegada, o universal nunca atua senão nos contextos que se oferecem à sua aplicação ou vigência. As realidades supostamente translocais são cosmopolitismos construídos de baixo para cima, na medida em que diferentes grupos sociais ou culturais vão adotando ideias ou práticas convergentes. Os cosmopolitismos divergem precisamente segundo os objetivos práticos que pretendem. É por isso que há uma globalização hegemónica e uma globalização

contra-hegemónica. De uma perspetiva epistemológica, não é possível pensar ou conhecer fora de um contexto, contexto que, aliás, começa por ser o próprio corpo, já que não pensamos sem ele. As diferentes epistemologias divergem segundo os pontos de contexto em que se apoiam, sendo certo que há convergências e não apenas divergências entre eles (daí a consiliência). As epistemologias do Sul partem de um contexto específico: a validação dos conhecimentos nascidos ou usados nas lutas contra a dominação. Na modernidade ocidental, as três formas principais de dominação são o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. A consiliência que importa nesta perspetiva é a que decorre das experiências de vida dos dominados por diferentes formas de dominação, e ainda que alguns grupos sejam dominados pelas três, mesmo que em graus e modos diferentes. O trabalhador do sexo masculino, branco, não é, em geral, dominado da mesma forma que a trabalhadora do sexo feminino, negra. A consiliência nas epistemologias do Sul é a medida da diferença e da convergência que existe entre quem é explorado como trabalhador precário ou imigrante e quem é vítima de discriminação racial ou sexual. A opressão diferente nunca se traduz numa total diferença entre oprimidos.

Esta conceção tem uma relação muito forte com o *angelus novus* de Walter Benjamin, um autor que me influenciou muito. As epistemologias do Sul visam dar visibilidade e credibilidade aos conhecimentos dos vencidos da

História. O conhecimento que visam promover tem de construir-se a partir de uma experiência de destruição, de exclusão, de sofrimento e de epistemicídio. Os olhos do anjo da História estão fixados nessa paisagem desoladora. Só que, ao contrário do messianismo de Benjamin, não vejo o anjo arrastado pela tempestade de progresso. Vejo-o antes a levantar-se da destruição para significar que ela não foi total e que as ruínas são de facto ruínas-sementes (ver *O fim do império cognitivo*, Almedina, 2020: 63-65). Ele voa sem desviar o olhar e, por isso, voa virado para o passado. Isto mesmo eu aprendi, não de Benjamin, mas dos povos indígenas da América Latina, para quem nós caminhamos sempre para o futuro com os olhos fixados no passado.

Em 1990, deu-nos a ler o seu *Estado e sociedade em Portugal* (1974-1988). Hoje, três décadas depois, como vê o futuro de Portugal na Europa e no mundo? Na sua reflexão sobre a democracia e as crises e problemas que a assolam, que perspetivas e perspectiva salientaria? Que reinvenção possível concebe?

Portugal mudou muito, e para melhor. Mas as melhorias foram mais quantitativas que qualitativas. Nesse livro eu defendia que a integração na UE (então Comunidade Económica Europeia) traria vantagens para Portugal, mas não alteraria substancial ou qualitativamente a nossa posição em relação às sociedades da Europa do Norte. Éramos uma sociedade de desenvolvimento intermédio (a semiperiferia)

e assim continuaríamos. E, de facto, foi o que aconteceu. A cada momento, pensamos que nos aproximamos mais da média de rendimento da Europa (o que aconteceu até 2000), segue-se um momento de crise (a mais recente foi a da Troika, de 2011) e a distância volta a aumentar. Nesse momento, a Europa do Norte volta a tratar Portugal como sempre tratou o Sul da Europa, a Europa dos supostamente menos desenvolvidos e menos eficientes, dos mais preguiçosos e mais corruptos. Hoje, a nossa posição é mais convergente com o resto da Europa no plano cultural e ideológico do que no plano económico e social, uma economia com peso excessivo do turismo e um Estado que garante muito menos o bem-estar dos cidadãos. Para dar conta disso, desenvolvi nessa altura o conceito de «quase-Estado Providência», e não andei longe da verdade até aos nossos dias.

A Europa era, nos anos 1990, um continente mais confiante na sua autonomia em relação aos outros blocos. No chamado terceiro mundo, a cooperação dos países europeus distinguia-se muito da dos EUA. Era, ou parecia ser, menos interesseira, menos economicista e mais respeitadora das realidades locais. Hoje, essa autonomia desapareceu com a avalanche neoliberal que invadiu a UE, sobretudo no período em que foi secretário-geral Durão Barroso. Devido a esta secundarização, que neste momento se reflete na subserviência total aos desígnios geoestratégicos dos EUA, a UE hostiliza a Rússia, quando a devia trazer para

o concerto europeu, e a China, a quem tanto deve nas inovações europeias a partir da revolução industrial de 1830. Com isto, embarca na vertigem norte-americana dos critérios duplos. A ideia do parceiro menor reside em que a Europa espera pelos EUA para tomar posição internacionalmente e se alinhar inteiramente com este país. Assim, participou na destruição da Líbia e do Iraque em nome dos direitos humanos. Tal como os EUA, só reconhece que há violações dos direitos humanos na Venezuela ou na Síria, mas não na Arábia Saudita ou em Israel. Aplica sanções à Venezuela em plena crise pandémica, o que provoca mortes evitáveis de inocentes, sobretudo de crianças. Segundo os cálculos da ONU, 500.000 crianças morreram no Iraque em resultado das sanções e embargos. Quantas morrerão agora no Irão ou na Venezuela? A UE embarca na aplicação de sanções à Rússia pela violação dos direitos humanos do dissidente russo Alexei Navalny, mas nada diz sobre a violação dos direitos humanos de um homem que daqui a 50 anos talvez ganhe o Prémio Nobel da Paz. Refiro-me a Julian Assange, que morre devagar nas masmorras inglesas por crime nenhum, por ter denunciado os crimes e violações dos direitos humanos por parte das tropas norte-americanas no Iraque. Com tudo isto, a Europa perde a alma e entra num jogo que daqui a umas décadas se virará contra ela.

A democracia corre o risco de morrer democraticamente, se continuar a eleger antedemocratas, de Viktor Orbán a Donald Trump,

de Rodrigo Duterte a Jair Bolsonaro. Não esqueçamos que Hitler ganhou eleições democráticas em 1932 antes de se tornar ditador. A Europa vive um perigoso crescimento da extrema-direita, uma deriva insidiosa da lógica da participação para a lógica da pertença, da escolha entre várias opções políticas para a escolha do «nós» contra «eles», os inimigos, sejam eles imigrantes, muçulmanos ou ciganos.

O seu novo livro *O futuro começa agora. Da pandemia à utopia* (Edições 70, 2021) é impressionante pela atualidade, pelo múltiplo desenvolvimento do tema, chegando a afirmar que se sentiu como «tradutor» do vírus: «Dava-me conta de que, por meu intermédio, este vírus estava a tentar descrever e avaliar o mundo e as sociedades em que vivemos de uma forma que desafiava as análises, os conceitos e as teorias de que, como sociólogo, poderia dispor» (p. 13). Quer desenvolver um pouco este raciocínio?

Nunca tinha escrito um livro sobre um fenómeno que está a acontecer de maneira imprevisível e que, longe de ser algo de que me sinto distinto, é algo que pode silenciosamente estar perto ou mesmo dentro de mim. De repente, a sociedade organizava-se de modo totalmente diferente da que até agora era considerada a única forma de viver e conviver. O neoliberalismo ensinara durante 40 anos que os mercados são o instrumento mais racional da sociedade e que o Estado é ineficiente e corrupto. Agora os cidadãos dirigiam-se ao Estado como única fonte de proteção e tábua de salvação. A fragilidade humana revelava-se

numa luz cruel. O país mais desenvolvido do mundo, os EUA, com o potencial militar para destruir o mundo várias vezes, sentira-se tão ou mais vulnerável que muitos outros países. Ao contrário do que pretendem os libertários, o caos não é amigo da democracia, pois o vírus, embora caótico, matava sobretudo os grupos sociais mais vulnerabilizados, as populações empobrecidas e racializadas. O vírus era um desafio constante. Não tive dúvidas de que me falava numa língua que eu não entendia. Fui vendo que quem me falava pela voz ininteligível dele era a natureza, violentada pela destruição ambiental, pela contaminação do ar e dos rios, pelo desmatamento das florestas, pela mineração a céu aberto, pela desestabilização dos ciclos vitais e *habitats* dos animais selvagens, entre os quais circulam preciosos vírus, apenas danosos quando passam aos humanos. Resolvi que devia ouvir, e para isso tinha de traduzir a linguagem do vírus em linguagem inteligível aos humanos. Foi, pois, um processo totalmente novo para mim. Uma tradução intercultural e transvital de tipo novo.

A dado momento (pp. 30 e 31) evidencia o significado literal e profundo da pandemia hoje. Quer sintetizar esse sentido profundo, sobretudo o seu nível político, minimizado pela maioria dos comentadores?

O sentido mais profundo está no alerta, tão forte quanto inaudível, de que a civilização que nos trouxe do século XVII até aqui entrou

na sua fase final. É um paradigma civilizatório que segue a concepção cartesiana da natureza e que a coloca à nossa inteira disposição, como se fosse propriedade nossa. O sentido mais profundo do vírus é um ensinamento e um alerta que se pode sintetizar numa frase: a natureza não nos pertence, nós é que pertencemos à natureza. Por outras palavras, de Descartes para Espinosa.

Fica-se com a sensação de que o seu livro marca o anúncio do fim do «capitalismo global» como sistema de mercado «que dominou desde a segunda metade do século XX» (p. 105). A pandemia tornar-se-ia, assim, o instrumento social do fim de um tempo político, económico e social. Quer desenvolver um pouco a sua afirmação?

No livro eu aponto para três cenários possíveis. O negacionismo, o gatopardismo e a alternativa civilizatória. O primeiro consiste em negar a gravidade do vírus e pretender que tudo vai voltar ao normal, mesmo que o normal seja o inferno para boa parte da população mundial. O gatopardismo (do romance *Il gattopardo*, de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, de 1958) reside em fazer algumas mudanças em resposta à crise causada pela pandemia para que tudo continue na mesma. O terceiro é o que referi acima: converte a pandemia no *kairós* da oportunidade para iniciar a transição para um modelo civilizatório menos individualista, mais solidário e mais equitativo, tanto nas relações entre humanos

como nas relações entre os humanos e a natureza. Este último cenário é o mais exigente e pressupõe que os processos políticos voltem a incluir a discussão dos processos civilizatórios, o que não sucede desde que a ideologia do fim da História poisou sobre nós.

Na Parte II anuncia novas formas de organização social alternativas ao capitalismo, ao colonialismo e ao patriarcado que a pandemia pode motivar. Pode explicar um pouco?

Desde há mais de 20 anos que defendo nos meus trabalhos sociológicos que as sociedades em que vivemos não são apenas capitalistas. São colonialistas e patriarcais. O colonialismo não acabou com a independência política das colónias europeias. Acabou apenas um tipo de colonialismo, o colonialismo histórico, assente na ocupação territorial por parte de uma potência estrangeira. Mas prosseguiu sob outras formas, do racismo à dependência económica, da extração dos recursos naturais à expulsão dos povos indígenas e dos camponeses dos seus territórios ancestrais, da xenofobia à islamofobia. O próprio marxismo aceitou acriticamente o fim do colonialismo e residiu aí um dos meus exercícios de descolonização da teoria marxista. O patriarcado e o colonialismo existiram antes do capitalismo, mas foram reconfigurados pelo capitalismo para fornecer trabalho altamente desvalorizado (trabalho escravo, trabalho de imigrantes, etc.) ou mesmo não pago (o trabalho do cuidado a

cargo das mulheres). O capitalismo não pode existir sem racismo nem sexismo, porque o trabalho livre, típico do capitalismo, não se sustenta socialmente sem esses outros tipos de trabalho. Por isso, a luta contra o racismo e o sexismo têm de ser também uma luta contra o capitalismo.

A questão mais difícil: como se passa do conceito de pandemia para o de utopia? Que raciocínio fez para estabelecer uma continuidade entre os dois conceitos?

A pandemia veio mostrar que este modelo civilizatório está historicamente condenado. Pensar que assim não é é miopia. A alternativa à miopia é a utopia. Utopia que proponho não é a utopia modernista, assente em modelos monolíticos e autoritários e culturalmente arrogantes. É antes a articulação de muitas iniciativas que, por todo o mundo, vou presenciando, onde grupos sociais se organizam para resistir contra as soluções capitalistas, racistas

e sexistas, assentes nas três falsas dicotomias da modernidade ocidental: entre o indivíduo e a comunidade, entre a sociedade e a natureza e entre o imanente e o transcendente. Em cada uma destas dicotomias, o primeiro termo da dicotomia é superior ao segundo. Por todo o lado, os jovens rebelam-se cada vez mais estridentemente contra a destruição do planeta (*vide* Greta Thunberg) ou a falta de oportunidades (os jovens da América Latina e os indignados que vão surgindo em todo o mundo). Penso que as suas justas aspirações só encontram guarida no terceiro cenário, o da alternativa civilizatória. Obviamente que não se muda de paradigma civilizatório de um dia para o outro. Por isso, dedico os últimos capítulos às políticas de transição, começando pelos temas em que o consenso já vai sendo evidente. É um processo histórico que não se concluirá no nosso tempo. A História tem uma paciência incomensuravelmente superior à nossa.