

Contribuições para uma práxis crítica da ordem social

Contributions for a critical praxis of the
social order

 **Boaventura de Sousa Santos¹**

Entrevista feita por Héctor Monarca²

Resumo

Nesta entrevista com Boaventura de Sousa Santos procura-se desenvolver uma crítica ao sistema capitalista, colonial e patriarcal, às formas de dominação que isso implica e ao conhecimento racionalidade-conhecimento que a sustenta. Tomando este eixo, são abordadas diversas questões relacionadas com esta ordem social, colocando ênfase no que ele chama a linha abissal que separa a "sociedade metropolitana" da "sociedade colonial". A partir desta ideia central de seu sistema teórico, analisamos a questão do Estado e suas instituições —especificamente escolas e universidades—, educação, teoria crítica, processos de resistência e o comum. Insiste na necessidade de uma ruptura epistémica que permita a

¹ É doutorado em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale e é professor jubilado de Sociologia na Universidade de Coimbra. É Director Emérito do Centro de Estudos Sociais e foi o fundador, e durante muitos anos, Director do Centro de Documentação 25 de Abril, da mesma universidade. É também um destacado professor no Instituto de Estudos Jurídicos da Universidade de Wisconsin-Madison. É um intelectual com reconhecimento internacional na área das ciências sociais, popular no Brasil por participar em várias edições do Fórum Social Mundial. Publicou trabalhos sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos. Os seus trabalhos foram traduzidos em várias línguas.

² Agradece-se a colaboração de Joana Raquel Faria de Sousa da Universidade do Minho (Portugal) e de Sônia Fonseca da Universidade Estadual de Santa Cruz (Brasil), na revisão da tradução do resumo, introdução e perguntas.

visibilidade da racionalidade que se configura a partir desta linha abissal, algo possível a partir das "Epistemologias do Sul", ou seja, a partir do conhecimento nascido nos processos de luta e resistência.

Palavras chave: Epistemologias do Sul; crítica; ordem social; Estado; educação; escolas; universidade; conhecimento.

Abstract

This interview with Boaventura de Sousa Santos seeks to develop a critique of the capitalist, colonial and patriarchal system, of the forms of domination that it entails and of the rationality-knowledge that sustains it. Taking this axis, various issues related to this social order are addressed, emphasizing what he calls the abysmal line that separates "metropolitan society" from "colonial society". From this central idea of its theoretical system, the issue of the State and its institutions —specifically schools and universities—, education, critical theory, resistance processes and the commonplace are analysed. It insists on the need for an epistemic rupture that allows the rationality that is configured from this abysmal line to become visible, something that is possible from the "Epistemologies of the South", that is, from the knowledge born in processes of struggle and resistance.

Keywords: Epistemologies of the South; criticism; social order; state; education; schools; university, knowledge.

1. Introdução

Esta entrevista, tão generosamente aceite por Boaventura de Sousa Santos, é uma valiosa contribuição para esta secção da revista, cujo objetivo é desenvolver uma crítica ao sistema capitalista-colonial-patriarcal, o que pressupõe evidenciar as formas de domínio desta ordem social e a racionalidade-conhecimento que a sustenta, assim como os processos de ressignificação, resistência e disputas que ocorrem nos processos que a produzem-reproduzem.

Neste contexto, Boaventura enfatiza o que chama a «linha abissal» que separa a "sociedade metropolitana" da "sociedade colonial". A partir desta ideia

central do seu sistema teórico, Boaventura questiona-reflete-teoriza sobre o tópico-problemática do Estado e das suas instituições —especificamente escolas e universidades—, educação, teoria crítica, processos de resistência e o comum. Neste diálogo, o entrevistado sublinha a necessidade de uma rutura epistémica que permita a visibilidade da racionalidade que se configura a partir desta linha abissal, algo possível a partir das «Epistemologias do Sul», ou seja, dos conhecimentos nascidos nos processos de luta e resistência, como diz na entrevista, nas lutas anticapitalistas, anticolonialistas e antipatriarcais, que nem sequer foram reconhecidas como conhecimentos, porque não foram validadas como ciência, que é o único conhecimento que as epistemologias do Norte consideram válido. Este é o ponto onde questiona a racionalidade e o conhecimento eurocêntrico, especificamente o que do ocidente fora validado como ciência, que contribuiu —e continua a contribuir— para moldar, sustentar e tornar invisível esta linha abissal.

Neste sentido, a entrevista oferece uma análise de como as formas de dominação do capitalismo, colonialismo e patriarcado definem uma linha abissal entre, por um lado, uma sociedade de iguais, de direitos... e, por outro, uma sociedade colonial. Esta linha abissal é uma ideia chave para compreender a ordem social e o nosso mundo contemporâneo, e expõe-nos a uma linha argumentativa de grande valor para abordá-la de forma crítica, sustentando a necessidade de uma rutura epistémica, através das Epistemologias do Sul, e gerando uma praxis emergente, baseada na racionalidade-conhecimento.

2. Socialização-subjectivação, militância e crítica

Héctor Monarca: Antes de mais, eu gostaria de agradecer-lhe a aceitação desta entrevista. Para nós, a sua participação nesta secção da revista é um enorme contributo para a reflexão sobre a ordem social que habitamos. Neste sentido, o objetivo desta secção da revista —as entrevistas— é o de gerar um espaço de e para "a crítica ao capitalismo-colonialismo-patriarquia" no quadro das relações entre a educação e a ordem social.

Com a intenção de abrir a reflexão para além das minhas perguntas, a outras possibilidades de análise que possam surgir, faremos das questões apenas um possível começo, um ponto de partida aberto, que a qualquer momento poderá ser transformado por si, numa possível janela a partir da qual poderá ver, falar e escrever consigo... Por essa razão, qualquer coisa que queira dizer, obras que queira indicar, práticas que queira transmitir... serão muito bem-vindas nesta conversa.

A primeira pergunta que lhe quero fazer é sobre a sua própria vida, o seu próprio processo de subjetivação neste mundo social. É uma pessoa nascida em Coimbra, Portugal, Europa, num determinado contexto social mundial. Foi formado em "instituições modernas" e é uma pessoa com uma longa história de militância e lutas sociais. Poderia dizer-nos como tem desenvolvido o seu processo de militância, de luta e crítica deste mundo social? Que momentos/experiências fundamentais identifica, e que outra questão considera importantes neste processo?

Boaventura de Sousa Santos: A primeira pergunta exige uma resposta longa. Foram muitos anos de que eu tenho que dar conta. Segundo consta, eu terei sido um dos primeiros filhos da classe operária a entrar na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra no final dos anos 50. Era filho único, meu pai era cozinheiro, chefe de cozinha num restaurante famoso em Coimbra, e a minha mãe era costureira, além de cuidar da casa e de todos nós. Vivíamos muito modestamente, ambos eram de origem camponesa, e eu, ainda com cerca de 12 anos, comecei a ganhar dinheiro dando explicações de Matemática para ajudar as despesas da casa e, mais adiante, quando recebi minha primeira bolsa de estudos já na Universidade, ajudava com ela a pagar a renda da casa.

De alguma maneira, já era estranho estar na Faculdade de Direito, na altura uma das únicas em Portugal, naturalmente, na Universidade mais conhecida do País e com muitos séculos de existência desde 1290. Mas se isso era realmente estranho, o escândalo maior é que eu era um dos melhores, senão o melhor aluno da Faculdade de Direito. Os professores ficavam surpreendidos precisamente por isso. Lembro-me de alguns deles. Por exemplo, um célebre professor de Direito Constitucional que, normalmente, almoçava no restaurante onde o meu pai

trabalhava. Um dia apareceu na cozinha do restaurante e pediu para falar com o meu pai e perguntou-lhe, imagine, se o meu pai era realmente o pai do Boaventura.

O espanto era ser tão improvável que eu fosse o filho daquele simples cozinheiro que lhe preparava os célebres bifés à Nicola que eram tão famosos em todo o país. O restaurante chamava-se Café Nicola. O meu pai obviamente meio intimidado por aquela pergunta, imaginando que eu tivesse feito alguma coisa de mal, disse: “sim, claro, mas há algum problema?” “Não, não, não há problema nenhum, apenas o queria felicitar pelo filho que tem”. Meu pai ficou obviamente muito orgulhoso do seu filho. Mas este pequeno incidente também mostra um pouco a responsabilidade que existia sobre mim, porque era o primeiro filho deste lado da família, o lado pobre, que chegava à Universidade.

E, portanto, fiz a Universidade sem grandes atropelos. Era católico, fui católico durante muito tempo, católico praticante até os 17, 18 anos e depois militei num movimento católico da Universidade, mas fui-me apercebendo que a Igreja Católica em Portugal, além de ser muito conservadora, estava totalmente minada e cúmplice com a ditadura que nós vivíamos nessa altura. Uma ditadura fascista e civil, a ditadura de Salazar, por isso, aos 23 anos, abandonei completamente a religião, terminei meu curso e pouco depois já se anunciava a possibilidade de eu ficar assistente da Faculdade de Direito e mais tarde vir a ser professor da Faculdade. Normalmente, os melhores alunos eram recrutados de imediato como assistentes, mas, entretanto, por causa de uma nota particularmente boa que tinha tido numa disciplina, tive uma bolsa para passar algum tempo na Alemanha. Eu estive na Alemanha em 1965 pouco mais de um ano. Nessa altura quem quisesse seguir a carreira da Faculdade de Direito e, portanto, a Ciência Jurídica, teria que estudar na Alemanha e foi o que eu fiz. Fui para Berlim Ocidental e, nessa altura, despertei verdadeiramente para a vida política e para o pensamento crítico. Nessa altura já era um crítico do colonialismo português. Fiz seminários na residência católica em que estava hospedado em Berlim Ocidental contra o colonialismo. E lembro-me até que os membros do SDS – os estudantes socialistas que na altura eram os SDS que, mais tarde, vieram revolucionar o movimento estudantil na Alemanha e depois na França, sobretudo com o célebre e malgrado Rudi Dutschke, – estiveram na minha palestra equipados com diapositivos

(a tecnologia de então) que revelavam os crimes do colonialismo português, preparados para intervir se eu fizesse uma palestra a favor do colonialismo. De facto, eu fui totalmente crítico do colonialismo português e no final vieram-me cumprimentar e perguntaram-me se eu gostaria de me juntar ao SDS. Não o fiz obviamente, não só porque não conhecia sequer a organização, mas como estudante estrangeiro estava ali para estudar e era isso que eu queria fazer. Fui para Berlim Ocidental estudar filosofia do direito na Universidade Livre de Berlim. Foi um período interessante da minha vida, sobretudo, porque nessa altura estávamos na Guerra Fria, havia o muro de Berlim e nós, os estrangeiros, podíamos atravessar o muro, “o muro da vergonha” como se chamava então, para o outro lado de Berlim e podíamos fazê-lo livremente desde que não pernoitássemos. Se pernoitássemos, teríamos que ter uma autorização especial.

Depois de ter ido a Berlim Oriental no 1º de Maio, a grande celebração do ano, enamorei-me de uma jovem de Berlim Oriental que passou a ser a minha companheira durante aquele tempo e passei a ir regularmente, às vezes quase todos os dias, a Berlim Oriental e sempre que regressava a gente sabia que não havia nenhum estorvo, pelo contrário, tudo era fácil, mas no regresso ofereciam-me sempre as obras marxistas de referência, nomeadamente as obras completas de Lenin. Mas como podem imaginar, nessa altura não me apeteceu de maneira nenhuma ler o Lenin, porque as minhas visitas a Berlim Oriental eram bastante traumáticas, eram bastante agradáveis do ponto de vista afectivo, mas traumáticas, porque estávamos na altura em pleno período do estalinismo do Walter Ulbricht, havia carências enormes na sociedade, quando ia ao restaurante com minha namorada só havia militares.

Levei muitas vezes chocolates e outros produtos para os pais da minha namorada e, no regresso, transportei, por vezes, nos sapatos, por dentro das meias, cartas para pôr no correio quando chegava a Berlim Ocidental. Eram cartas de gente de Berlim Oriental que tinha familiares em Berlim Ocidental e que queriam fugir. Talvez fosse um risco se nos resolvessem revistar, mas isso nunca aconteceu. Era uma altura que muita gente atravessava, procurava subir os muros, alguns eram mortos, outros conseguiam ter êxito.

Portanto, esse momento foi muito importante, porque eu tendo despertado já para uma visão crítica da sociedade, imaginei que aquela sociedade e aquele tipo de sociedade não era propriamente uma alternativa que eu gostasse de conhecer ou de apoiar e tanto assim que de alguma maneira nessa altura não foi possível eu assumir ou estudar o marxismo ou assumir uma posição marxista. Portanto, mantive-me numa posição crítica, humanista, muito eurocêntrica, digamos assim. Ainda que o marxismo também seja eurocêntrico.

De facto, Berlim foi o meu primeiro enfrentamento na construção do meu pensamento crítico. Regressei a Coimbra para começar a ser assistente da Faculdade de Direito e aí me mantive na Faculdade até 1969 e cada vez mais desconfortado com o Direito, com a própria Filosofia do Direito. Em 1969, fui para os Estados Unidos, a minha mulher era professora da Faculdade de Letras na altura e estava a fazer o doutoramento nos Estados Unidos, na universidade de Yale. Ela tinha saído em 1968 e eu segui-a em 1969. Tínhamos na altura um pequeno filho que ficou comigo e seguiu comigo em 1969 para os Estados Unidos e foi aí que desabrochei plenamente para uma construção crítica da sociedade, porque cheguei aos Estados Unidos num momento extremamente criativo, crítico e tenso da sociedade americana. Era um tempo de luta social, das manifestações, dos protestos contra a Guerra do Vietnã, o movimento dos direitos cívicos, o "Black Panther", e o movimento estudantil. Era um momento de grande agitação e para alguém como eu que ia de um país fascista foi obviamente uma descoberta extraordinária.

Não só a esse nível, mas também ao nível da própria Universidade de Yale, que era uma universidade de elite obviamente, mas extremamente liberal nas discussões, nas diversidades de opiniões e foi aí que eu me tornei marxista, porque aí vi um pouco de uma sociedade capitalista desenvolvida, desigualdades não só económicas, mas também raciais, que hoje continuam explosivas como sabemos através do movimento "Black Lives Matter". E, portanto, envolvi-me a fundo. Foi nessa altura que comecei a estudar Marx, não no meu curso normal da Universidade, embora houvesse realmente dois cursos que me interessaram muito, um sobre Hegel e outro sobre o próprio marxismo na Faculdade de Filosofia, e comecei a estudar a Sociologia do Direito.

E foi essa a área, digamos, transdisciplinar entre o Direito e a Sociologia que me era possível nessa altura realizar nos Estados Unidos dada a existência do currículo flexível. Mas a minha formação marxista foi basicamente a do currículo informal dos estudantes, porque nos reunimos na cave da Faculdade de Direito onde estudávamos, líamos, comentávamos e discutíamos fundamentalmente o *Capital*, primeiro volume, depois o segundo volume de Karl Marx e foi aí que realmente desenvolvi o pensamento marxista mais consistente e mais consciente de si próprio. A esse primeiro momento seguiu-se a um outro quando eu, em 1970, fui iniciar o trabalho de campo para fazer a minha dissertação de doutoramento. Decidi fazer uma tese em Sociologia do Direito, seguindo um método qualitativo, o método da observação participante. Deram-me a escolher vários países e eu fui para o Brasil, porque os meus avós tinham ambos sido imigrantes no Brasil e tinha uma grande curiosidade em conhecer o Brasil e aí, naturalmente, voltei para uma ditadura que era nessa altura uma ditadura, agora militar, e no ponto alto da repressão ditatorial.

É uma história muito larga, mas o que interessa é que fui viver numa favela. Vivi uns quatro meses numa grande favela do Brasil, no Rio de Janeiro, e aí foi o primeiro contacto que eu tive com pessoas de uma classe social que estava abaixo de tudo aquilo que eu tinha conhecido em Portugal sendo eu um filho da classe operária. Era realmente uma situação de vida extraordinariamente miserável, empobrecida, criminalizada, numa favela que tinha o tamanho da cidade donde eu vinha que era Coimbra.

E, portanto, eu tive aí um contacto quotidiano com os moradores e vida no interior da favela, até porque a metodologia que eu seguia não me permitia entrevistar ninguém, simplesmente conversava, convivia com as pessoas. Dei-me conta do saber e da sabedoria que aquelas pessoas tinham acerca da sua vida, da vida política do Brasil e do mundo. Ganhei a confiança dos líderes da comunidade, que eram líderes clandestinos alguns ligados ao Partido Comunista Brasileiro, mas na clandestinidade, com quem adquirir uma posição de confiança, porque, apesar de ser sociólogo, não era norte-americano e, portanto, não inspirava aquele temor que eles tinham de que os sociólogos e antropólogos norte-americanos vinham para o Brasil para obter dados que depois entregavam para a CIA. Fui dando muitas

informações sobre a ditadura portuguesa, mostrei qual era minha posição acerca da política, o meu conhecimento de Marx, começámos a desenvolver uma relação de confiança muito interessante e foi essa relação de confiança que me permitiu depois ter acesso a dados que de outra maneira não seria possível obter. Eram dados tão sensíveis que eu nem sequer indiquei o nome da favela quando publiquei a tese. Quando escrevi a tese de doutoramento, chamei-lhe Pasárgada, nome fictício inspirado num poema de um grande poeta brasileiro Manoel Bandeira, para não identificar a comunidade, uma vez que podia haver qualquer represália contra os líderes da Associação de Moradores com quem trabalhei nessa altura para estudar as formas comunitárias de organização da vida, da organização jurídica, uma vez que eles não tinham acesso aos tribunais oficiais nem ao direito oficial por ser uma comunidade dita ilegal. Só muito mais tarde, depois do Brasil ter regressado à democracia, é que revelei o verdadeiro nome da favela, Jacarezinho.

Apercebi-me da riqueza do conhecimento popular daquela comunidade, sapateiros, clientes de botequim, donos de comércio, trabalhadores, pequenos empresários, também marceneiros, comerciantes e realmente uma riqueza extraordinária daquelas pessoas. Quando eu falava sobre isto com os meus amigos que tinha conhecido nos EUA e que viviam nas zonas ricas de Copacabana, no Rio de Janeiro, eles riam-se, pois, consideravam que todas as pessoas que viviam na favela eram bandidos. Eu, por contrário, encontrei ali uma fonte de sabedoria extraordinária. Talvez seja essa a primeira raiz das Epistemologias do Sul, dos meus conceitos de sociologia das ausências, sociologia das emergências, ecologia de saberes, ainda que na altura não os formulasse de modo nenhum.

No final de 1973 terminei o meu doutoramento e dispunha-me a ficar nos Estados Unidos, pois já tinha sido convidado pela Universidade de Nova Iorque para ensinar Sociologia do Direito. Vim a Portugal, vi que o regime fascista estava na agonia, convidaram-me para dar algumas aulas na Faculdade de Economia que acabava de ser criada em 1973, e a 25 de abril de 1974 deu-se a revolução que pôs fim à ditadura e a partir daí a minha vida mudou totalmente. Renunciei ao meu cargo nos Estados Unidos, assumi pouco depois a direcção da Faculdade de Economia e fiquei durante muitos anos a dirigir a Faculdade de Economia e depois

o Conselho Científico da Faculdade. Portanto, esse foi talvez um terceiro momento da minha transformação política depois de Berlim, dos Estados Unidos e da estadia na favela. A partir daí o meu trabalho foi-se aprofundando, trabalhando com os movimentos e organizações sociais.

Com a democratização do Brasil pude realizar mais trabalho com os movimentos. E com a independência das colónias portuguesas pude visitá-las e ajudar na construção do novo país. Durante o fascismo eu estava proibido de ir às colónias. Depois de 1974 pude visitar pela primeira vez alguns dos novos países, alguns ministros eram meus antigos colegas da Universidade de Coimbra, em Moçambique, em Angola e Cabo Verde. Fiz trabalho de campo em vários deles. Em Cabo Verde fiz uma pesquisa sobre a justiça popular. A partir de meados dos anos de 1980 comecei a partilhar o meu tempo entre a Universidade de Coimbra e a Universidade de Wisconsin-Madison, onde também passei a leccionar em tempo parcial entre Agosto e Dezembro e mantendo as minhas obrigações na Universidade de Coimbra. Durante 35 anos seguidos passei a ter essa vida dividida entre os Estados Unidos e Portugal.

Talvez o quarto e último momento de profunda transformação política foi certamente o Fórum Social Mundial, em que me envolvi desde o primeiro momento em 2001, quando se reuniu pela primeira vez em Porto Alegre, no Brasil. Teve um profundo impacto na minha auto-descolonização, digamos assim, a viragem que me ajudou muito na descolonização do meu ser e do meu saber. Tive de desaprender muito antes de poder aprender. O meu trabalho com os movimentos indígenas, camponeses, afrodescendentes, movimentos sociais em geral foram muito intensos e marcaram muito o meu trabalho intelectual e de militância, enfim o trabalho como intelectual político-público que hoje me considero.

3. Sobre a ordem social

Héctor Monarca: Nas suas obras elabora uma crítica do sistema capitalista-colonial-patriarcal, do conhecimento-racional que o sustenta³.

³ Por ejemplo: Santos, B. de Sousa (2009a). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI; Santos, B. de Sousa y Meneses M^a P.

- 1- *Parece-lhe adequado abordar a crítica, articulando indiferenciadamente o capitalismo-colonialismo-patriarcado, como parte do mesmo sistema de dominação-potência-conhecimento?*
- 2- *Vê o capitalismo-colonialismo-patriarcado como algo que totaliza a ordem social, como algo que invade, esmaga, conquista, todo o mundo social? Neste sentido, acredita que é adequada a ideia de "totalização" para pensar este sistema de dominação-violência ou considera que existe outras abordagens com mais potencialidade para a análise, a crítica, e a ação?*
- 3- *Esta perspectiva está relacionada com o pensamento ocidental abissal de que fala, caracterizado pelas distinções, diferenciações, visibilidades e invisibilidades que gera?*
- 4- *Numa das suas obras, caracteriza "a modernidade ocidental como um paradigma sociopolítico baseado na tensão entre regulação social e emancipação"⁴. Como pensa que esta tensão se reflete hoje? Como é que as teorias críticas a abordam? E como relaciona isto com a reinvenção da democracia que explora em alguns dos seus trabalhos?*

Boaventura de Sousa Santos: Estas perguntas são extraordinariamente complexas e muito bem formuladas e não é fácil responder sucintamente a cada uma delas. A segunda pergunta desdobra-se em várias perguntas. Começo por definir dominação nas sociedades contemporâneas. São três os modos de dominação principais: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Os três modos de dominação actuam articuladamente desde o início da sociedade moderna, desde o século XVI, século XVII. Obviamente o colonialismo e o patriarcado existiram antes do capitalismo moderno, mas foram reconfigurados pelo capitalismo para serem postos ao seu serviço fundamentalmente, porque o colonialismo e o patriarcado foram os modos de dominação que tornaram possível que a ideia liberal de igualdade dos seres humanos, própria do capitalismo, pudesse coexistir com a

(2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal; De Sousa Santos, B. (2018a). *Justicia entre saberes*. Madrid: Morata.

⁴ Santos, B. de Sousa (2014a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. de Sousa Santos y M^a P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 21-66). Madrid: Akal.

super-exploração do trabalho dos povos colonizados (corpos racializados) e do trabalho dito não produtivo (e tão produtivo como o outro) das mulheres (corpos sexualizados). Essa coexistência foi possível sem contradição, porque esses corpos eram sub-humanos e, portanto, não poderiam ser tratados como iguais. A exploração da força de trabalho dos trabalhadores no modo de produção capitalista não se sustenta socialmente sem a sobreexploração dos corpos racializados pelo racismo (trabalho altamente desvalorizado) e sem o não pagamento do trabalho dos corpos sexualizados tornado possível pelo sexismo, pelo patriarcado. A sobreexploração violenta que Marx considerou própria da acumulação primitiva ou originária é, de facto, uma característica constante da dominação moderna, um facto que Rosa Luxemburgo identificou pela primeira vez.

O colonialismo e o patriarcado tornam possível a desvalorização ou a degradação ontológica dos corpos e essa desvalorização que justifica a sobreexploração. Seres sub-humanos não têm direito a ser tratados de modo igual ao que se aplica aos humanos. A partir daí estão justificadas as diferentes metamorfoses por que tem passado o trabalho escravo até hoje e o mesmo se pode dizer do trabalho não pago, "doméstico" ou "trabalho do cuidado", quase sempre a cargo das mulheres.

Convencionalmente, o marxismo considera que a única ou a principal forma de dominação é o capitalismo. O colonialismo e o patriarcado foram concebidos na tradição marxista como menos importantes ou mais passageiros que o capitalismo. No entanto, é por razões marxistas (exploração e sobreexploração do trabalho) que eu considero que os três modos de dominação são igualmente importantes e, portanto, as lutas contra as três dominações são importantes em teoria e obviamente deviam estar igualmente articuladas. Claro que num certo momento ou contexto uma luta contra uma das formas de dominação pode ser particularmente urgente e ter por isso prioridade. Há que distinguir entre lutas importantes e lutas urgentes.

Neste momento, por exemplo, nos Estados Unidos, a luta contra o racismo, que é uma manifestação do colonialismo, assume uma grande urgência, mas isso não significa que essa luta seja mais importante que a luta antipatriarcal ou anticapitalista. É apenas a luta mais urgente e por isso deve conter em si as outras lutas. Claro que esta construção obrigou-me a entender que o colonialismo não

tinha terminado com as independências, ideias que muitos marxistas veiculavam. Com as independências o colonialismo apenas mudou de forma. Isso foi bem identificado pelo primeiro presidente do Gana, Kwamw Nkrumah no seu livro sobre o neocolonialismo (1965)⁵. E, na mesma altura, por Pablo Gonzalez Casanova e Rudolfo Stavenhagen com o conceito de colonialismo interno.⁶ Hoje, o racismo, a concentração de terra e a expulsão de povos indígenas e afrodescendentes dos seus territórios são formas de colonialismo.

Com esta reconstrução das formas de dominação procuro descolonizar o meu próprio marxismo. Isto não significa que o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado sejam as únicas formas de dominação. Há outras que de algum modo são formas satélite, como, por exemplo, o capacitismo, as castas, o fundamentalismo religioso. Esta descolonização permitiu-me apreciar mais a investigação de Marx depois da publicação de *O Capital*. Para isso segui a lição de Theodor Shanin em *Late Marx and the Russian Revolution*⁷. A última manifestação escrita minha sobre isso é um pequeno texto intitulado *O vernáculo e o utópico*⁸, que é a minha leitura a partir de Theodoro Shanin do chamado *capitalismo tardio*, dos trabalhos e das teorias que Marx desenvolveu depois de *O Capital* e que de alguma maneira contradizem muito daquilo que está no próprio *O Capital*. Este trabalho conduziu-me também a eliminar uma distinção que havia dentro do marxismo, que eu aceitei durante muito tempo, entre o trabalho produtivo e o trabalho reprodutivo. A ideia que o trabalho das mulheres, o trabalho do cuidado, da construção e da manutenção da força do trabalho é um trabalho reprodutivo, não é produtivo, por isso não está sujeito à exploração, é para mim hoje uma ideia absurda. Mas a exploração não existe sem ele e, portanto, esse trabalho reprodutivo é extremamente produtivo, basta saber o que fazem as mulheres no chamado

⁵ Nkrumah, Kwame (1965). *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*. Londres: Thomas Nelson & Sons.

⁶ Casanova, Pablo Gonzalez (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37; Stavenhagen, R. (1965). Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *Estudios en Desarrollo Internacional Comparativo*, 1(6), 53-77.

⁷ Shanin, T. (1983). *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

⁸ <https://bit.ly/3kDZlmb> / <https://bit.ly/3jAQmk9>

segundo turno (em casa) depois do seu trabalho assalariado. O trabalho de cuidar de casa é altamente produtivo, não tem nada de reprodutivo, a não ser a reprodução biológica, digamos assim, através da sua prole, dos seus filhos. A distinção entre trabalho produtivo e reprodutivo foi uma forma de justificar que o trabalho das mulheres não fosse pago, uma das condições fundamentais para que o trabalho e o capitalismo se sustentassem como formação social.

Nunca quis dizer que estas eram as únicas formas de dominação. Tenho dito e escrito muitas vezes que há outras formas de dominação satélites que são importantes e que devem ser reconhecidas. Por exemplo, o capacitismo, no que respeita à discriminação que sofrem as pessoas com deficiência; a religião, que quando é politizada transforma a religião em forma de dominação. Basta ver o que se passa hoje, por exemplo, na Índia em relação aos muçulmanos. As castas na Índia são outro exemplo de uma forma de dominação satélite.

Portanto, há dominações satélites que, em meu entender, só são o que são porque há uma dominação capitalista, colonialista e patriarcal. Não entro com isto nem necessito entrar com conceitos de totalização, porque paradoxalmente todo o conceito de totalização é um contexto limitativo, é um contexto de fragmentação. Eu sou muito mais aberto à ideia da infinitude, da pluridiversidade e da diversidade que não tem que ser totalizada, porque as totalizações são sempre totalizações em curso. Para dar um exemplo bem conhecido, a totalização marxista assentava na ideia de um único sujeito histórico, a classe operária. Essa totalização revelou-se muito limitativa. Se quisermos analisar as principais lutas sociais que ocorreram no século XX nenhuma revolução desde a Revolução Mexicana em 1910, todas as revoluções na China e, obviamente, também em Cuba, foram revoluções da classe operária, nem sequer a Revolução Russa, feita com operários, camponeses e soldados. De facto, as revoluções foram protagonizadas, em grande medida, por grupos sociais e por classes que na teoria marxista eram residuais, nomeadamente os camponeses.

É evidente que esse conceito de totalidade é um conceito em si mesmo limitador e, portanto, nega-se a si próprio no processo de se construir. Eu prefiro o conceito de articulação. Acho que o drama do nosso tempo é que a dominação é articulada, mas ela disfarça muito bem a sua fragmentação. A dominação capitalista

apresenta-se de forma diferente da dominação racista-colonialista e de forma muito diferente da dominação patriarcal-sexista, mas essa apresentação é um disfarce superficial que é negado pela articulação profunda entre essas dominações. O grande problema contemporâneo é que a dominação actua articuladamente e a resistência atua fragmentadamente. Isto é, nós temos uma tradição de movimentos, de organizações sociais que são anticapitalistas ou anticolonialistas ou antipatriarcais. E, como sabemos, o movimento sindical, o movimento operário, foi muitas vezes racista e muitas vezes sexista, muitos movimentos anticoloniais foram muitas vezes pró-capitalistas e sexistas, e muitos movimentos feministas em luta contra o sexismo foram muitas vezes racistas e foram pró-capitalistas.

Portanto, a dominação atua articuladamente e a resistência atua fragmentadamente. Esse é o drama do nosso tempo e daí a questão da necessidade da articulação das organizações e dos movimentos sociais em que eu tenho vindo a lutar desde 2001, no âmbito do Fórum Social Mundial Social e depois fora desse âmbito, em âmbitos mais amplos. Basta ver o meu último livro sobre este tópico, disponível também em espanhol *Esquerdas do mundo, uni-vos!*, publicado em Espanha pela Editora Icaria de Barcelona⁹.

As minhas propostas teóricas têm uma base marxista bastante forte, mas não me preocupa, tal como o Marx no final da sua vida, em ser considerado marxista ou não marxista. Estas propostas incluem muitos outros aspectos que não estão de modo nenhum, pelo menos no entendimento ortodoxo, do marxismo. Por exemplo, a ideia, para mim fundamental, de que a existência destas três dominações, capitalismo, colonialismo e patriarcado, criaram aquilo que eu designo por linha abissal, entre a sociedade metropolitana, que é aquela sociedade que é vista pela lente do capitalismo como uma sociedade de iguais, detentores de direitos, de direitos humanos universais, e a sociedade colonial, que é a sociedade do outro lado da linha abissal, que é a sociedade com a qual se lida com seres sub-humanos, seres inferiores, sejam mulheres, sejam negros, sejam povos indígenas.

⁹ Santos, B. de Sousa (2018b). *Izquierdas del mundo, iuníos!* Barcelona: Icaria.

Esta linha abissal, que divide a sociabilidade metropolitana e a sociabilidade colonial, divide os humanos entre a humanidade e a sub-humanidade, é a negação total do pensamento liberal. Neste modelo contemporâneo não há humanidade sem sub-humanidade¹⁰. Portanto, o conceito de humanidade não faz sentido senão como um projecto, e não mais que um projecto, que não pode ser realizado num contexto de sociedades capitalistas, colonialistas e patriarcais. Estas duas formas de regulação, a metropolitana e a colonial, são distintas. A regulação metropolitana é organizada à volta dos conceitos de regulação e de emancipação; a regulação colonial é organizada e regulada pela dicotomia entre apropriação e violência e, portanto, não há regulação e emancipação sem apropriação e violência. Obviamente que esta concepção tem implicações para o Estado, para o direito, que tenho vindo a desenvolver ao longo dos meus trabalhos. Para mim, hoje, emancipação social é a luta por uma sociedade pós-abissal, uma sociedade que elimina a linha abissal e, portanto, que permite a realização desse projecto da humanidade. É uma teoria crítica que contradiz as teorias críticas eurocêntricas, porque estas aceitam de bom grado, e o marxismo também, essa ideia liberal da igualdade formal e partilham muitas outras concepções com todo o eurocentrismo, nomeadamente a concepção cartesiana da relação entre sociedade e natureza. O marxismo e a teoria liberal partilham a mesma concepção de natureza como algo inerte posto à nossa disposição. Curiosamente essa concepção de natureza foi importante não apenas para a exploração das riquezas naturais das colónias, mas também para a exploração sem limites desses corpos racializados e sexualizados. Todos estes corpos, através do racismo, do colonialismo e do patriarcado, são corpos considerados mais próximos da natureza. Hobbes falava dos povos indígenas do novo mundo como povos naturais, e as mulheres sempre foram consideradas como mais próximas da natureza. O que está próximo da natureza é inferior, e a natureza obviamente é o *topos* da inferioridade neste modelo. O marxismo de alguma maneira partilhou tudo isto e é por isso que a minha versão digamos assim descolonizadora é também despatriarcalizadora do próprio marxismo.

¹⁰ Ver Santos, B. (2018c). *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

4. Sobre o Estado

Héctor Monarca: Para si, o Estado é uma forma organizada-burocratizada deste sistema mundial capitalista-colonial-patriarcal? Considera que existe, ou poderia existir, alguma margem dentro do Estado para desenvolver políticas que não assumam este sistema capitalista-colonial-patriarcal? Poderia mencionar projetos alternativos de Estado, caso considere que existem?

Boaventura de Sousa Santos: É uma pergunta importante e à qual eu tenho dedicado grande parte do meu trabalho porque o Estado moderno, um Estado capitalista, colonialista e patriarcal na sua origem e na sua realidade actual. Muda de forma, em períodos diferentes que devem ser analisados com muita atenção, mas no fundo mantém essa mesma estrutura de base. Obviamente que o Estado pós-colonial em África depois das independências não é igual ao Estado colonial que existia antes. Mas, se vir bem, o Estado nos países africanos, tal como na América Latina, vai herdar a matriz do Estado moderno, colonialista, capitalista e patriarcal. Na América Latina isso é óbvio, na medida em que as independências não foram conquistadas ou concedidas às populações originárias, mas aos descendentes dos colonos. Na própria África essa matriz moderna do Estado burocrático, monocultural e monolítico, um Estado —um Estado com um direito, umas forças armadas— foi estruturalmente hostil à diversidade das organizações sociais, políticas, jurídicas que existiam no período pré-colonial e que continuaram a existir durante o período colonial.

É evidente que o Estado tem essa matriz, mas isto não significa que o Estado não seja contraditório, porque tudo o que existe nesta forma de dominação moderna é contraditório. Ela não é estática, é muito dinâmica, permite as lutas, e as lutas criam fraturas, aprofundam as contradições. Por vezes, dá a ideia de uma superação total, tal como aconteceu no modelo soviético, mas em momento posterior vê-se que a superação não é total porque a dimensão colonialista, patriarcal e culturalmente monolítica se mantém. Por outro lado, a superação não é total porque Estado socialista existe num sistema mundial dominado pelo capitalismo global. Este vai levar

ao colapso o socialismo de Estado, não apenas porque erros próprios do próprio modelo soviético, do qual fui bastante crítico, mas também por toda a envolvente do capitalismo global, nomeadamente financeira. O Estado moderno é uma estrutura contraditória. E, como tal, as lutas pela emancipação, pela libertação, por uma sociedade pós-abissal devem ocorrer dentro e fora do Estado.

Tenho sempre defendido que as lutas institucionais não têm êxito se não forem complementadas ou articuladas com lutas extra-institucionais. Os tribunais, as eleições, podem contribuir para que as classes exploradas, oprimidas, os grupos sociais vítimas de discriminação, possam ter conquistas significativas em si mesmas, mas não poderão sustentar-se, nem construir-se, se não houver uma pressão política, uma mobilização social que tem na rua, nas praças, nas formas pacíficas de organização social a sua forma de expressão mais legítima. Portanto, o institucional não pode existir sem o extra-institucional, pelo menos nas lutas de vocação anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal, porque as lutas para terem algum êxito precisam de estar articuladas e recorrer a diferentes meios de luta. Uma luta anticapitalista deve trazer sempre consigo a luta antirracista e a luta antipatriarcal. É um dos grandes problemas hoje nos movimentos sociais. Os movimentos sociais são pressionados para se manterem dentro dos limites de uma forma de dominação e não atenderem às outras formas de dominação. E esta é a grande armadilha da sociedade contemporânea. É assim que o capitalismo global, colonialista e patriarcal se mantém, unindo a dominação e dividindo naturalmente as lutas contra ela.

Tem havido projectos alternativos de Estado, de Constituições. São projectos significativos porque inscrevem dentro da história. Tem havido formas autonomistas, o próprio movimento Zapatista, têm mostrado a possibilidade de formas diferentes de organização política. Rojava na Síria curda, uma entidade política autónoma de inspiração anarquista, tem sido uma outra forma muito conhecida. E temos casos muito importantes de tentativas de transformar a matriz moderna do Estado. Basta ver a Constituição do Equador de 2008, a Constituição da Bolívia de 2009, como Estados plurinacionais, com conceitos, cosmovisões indígenas dentro das próprias Constituições. Não tiveram êxito, é certo, mas inscreveram na história uma mudança significativa. Neste momento, no Chile, por

exemplo, é onde está talvez mais avançada a ideia de uma Assembleia Constituinte, popular, feminista e plurinacional, um processo que a pandemia interrompeu.

5. Sobre as Instituições do Estado: Escolas e Universidades.

Héctor Monarca: Neste momento, queria concentrar-me em duas instituições estatais: a escola e a universidade

1- *Gostaria de lhe perguntar como é que conceptualiza a escola atualmente. A escola pode ser perspectivada como uma instituição de ordem; um cúmplice do sistema que criticamos, como uma prática de produção e reprodução da ordem social. Contudo, também há já algum tempo, a escola foi transformada num lugar, numa experiência prática, desejada, reivindicada e exigida. Como considera esta tensão entre a escola, como instituição da burocracia estatal, o Estado, como instituição desta ordem social capitalista-colonial-patriarcal, e as pessoas, que exigem cada vez mais acesso e participação nesta instituição?*

Qual é a sua perspectiva sobre o perfil e o papel dos professores nestes processos de socialização-subjetivação? Que posições pensa que a escola está a assumir no mundo contemporâneo?

2- *Ainda decorrente do exposto, gostaria de o questionar sobre a Universidade, os intelectuais e o conhecimento institucionalizado como uma ciência. O seu papel na legitimação da ordem social capitalista-colonial-patriarcal tem sido alvo de ampla reflexão, bem como em algumas das suas obras.*

Como vê o papel histórico e contemporâneo desta instituição? Que posição pensa que os intelectuais estão a assumir perante a violência física e epistémica, que ainda hoje se desenrola, de diversas formas, a nível mundial? Observa alguma tendência? Vê matizes por continentes ou países?

Boaventura de Sousa Santos: Esta pergunta é de novo uma pergunta que se desdobra em várias, mas têm a ver todas com as escolas, a educação e a universidade. É um campo privilegiado para analisarmos a questão das contradições nas sociedades contemporâneas. A primeira distinção que temos de fazer é entre

uma educação formal e educação informal, para tornar claro que devemos lutar por uma educação que, na linha de Paulo Freire, ultrapasse essa distinção. Mas a verdade é que a distinção foi constituída para que a educação formal fosse a educação que simultaneamente construía e invisibilizava a própria linha abissal. Uma educação com pressupostos universalistas reproduzia, na prática, a linha abissal dividindo a sociedade em duas: a sociedade dos plenamente humanos e a sociedade dos sub-humanos. De alguma maneira, a escola na sua dimensão formal foi um poderoso instrumento de reprodução da linha abissal e ajudou-a a legitimar. Como tenho escrito nos meus trabalhos, nas Epistemologias do Sul, a radicalidade da linha abissal consiste na sua invisibilidade. Para a vermos, temos que fazer uma ruptura epistémica, que são as Epistemologias do Sul, ou seja, validar conhecimentos nascidos na luta, nas lutas anticapitalistas, anticolonialistas e antipatriarcais, que nem sequer foram reconhecidas como conhecimentos, porque não foram validados como ciência, que é o único conhecimento que as epistemologias do Norte consideram válido.

O conhecimento científico esteve muitas vezes ao serviço da linha abissal e a escola foi a matriz onde essa linha abissal se construiu e se invisibilizou. A ruptura epistémica permite ver o que chamo a sociologia das ausências, isto é, aquilo que foi produzido como não existente, como irrelevante, do outro lado da linha abissal, e a partir daí construir uma sociologia das emergências, validar esses conhecimentos e as perspectivas sobre o sentido da vida, a organização da sociedade e da política que não foram validadas pelo conhecimento dominante. Portanto, a justiça social nunca pode existir sem uma justiça epistémica, a justiça histórica, a justiça racial, a justiça sexual. Não justiça social global sem justiça cognitiva global. Existe obviamente a possibilidade de uma justiça epistémica e essa, que pode ter muitas formulações, reside para mim nas Epistemologias do Sul.

A escola e a universidade, em particular, são agentes dessa construção da linha abissal e da sua invisibilização. Basta ver o que é o conhecimento relevante e os conhecimentos que são declarados inexistentes, aquilo a que eu chamo o epistemicídio que ocorreu na sociedade desde os primeiros tempos do colonialismo e que continua a existir hoje nas nossas universidades. É essa a ideia do

conhecimento nascido na luta que eu trago como a única proposta para superar o epistemicídio e a linha abissal construída pelo próprio conhecimento dominante. No meu texto *La nueva tesis once*¹¹ defendo como os dois modelos tradicionais de conhecimento são o conhecimento que surge depois da luta, a versão de Hegel de que o conhecimento, tal como a coruja da minerva só levanta voo ao final da tarde, isto é, ao pôr do sol, quando a luta terminou, é o conhecimento que surge depois da poeira da luta estar sedimentada. O que acontece é que nesse modelo o conhecimento que resta depois da luta é o conhecimento dos vencedores, e é por isso que as nossas universidades têm sempre ensinado o conhecimento dos vencedores, a história dos vencedores contada pelos vencedores, onde a história dos vencidos e o conhecimento dos vencidos desaparecem completamente.

Marx e o marxismo de alguma maneira foi um modelo alternativo. Foi um conhecimento antes da luta, isto é, o Marx quis construir o marxismo como uma teoria alternativa à teoria liberal, burguesa e à ciência burguesa e liberal para que essa teoria, traduzida e filtrada para a classe operária, leva a transformação da classe operária num sujeito político e histórico. Não é a classe operária tal e qual ela existe empiricamente, essa é a *classe em si*, como ele diz numa formulação hegeliana, mas tem que ser superada por uma classe que tem consciência de si, a *classe para si*, aquela classe que venceu o feiticismo das mercadorias e a alienação. Portanto, é um conhecimento antes da luta. Mas o conhecimento antes da luta não permitiu de maneira nenhuma estar alerta para todas as contingências, novidades e criatividades da própria luta e, portanto, transformou-se também numa forma de conhecimento potencialmente autoritário. Daí que eu procure um terceiro modelo de conhecimento, que não é o conhecimento antes da luta nem o conhecimento depois da luta, mas o conhecimento enquanto se luta. É o conhecimento construído na luta enquanto a luta ocorre e a consciência que se vai tendo desse conhecimento.

Essa é a proposta que, obviamente, tem consequências epistemológicas fundamentais para a própria educação, para a organização da educação, e uma delas é a relação entre a própria escola e a comunidade, entre a parte formal e a parte

¹¹ <https://bit.ly/2HOfoPA> / <https://bit.ly/3oJ5AHy>

informal, entre a sociedade e a própria universidade. Aí é que vamos ver como se pode explorar essa contradição usando uma outra epistemologia e isso penso eu que é possível, porque, se virmos bem, a universidade —e isto tem muito a ver com a pergunta, quer na alínea *a* quer na alínea *b*— esteve sempre muito ligada ao projecto de Estado moderno, Estado nacional, de uma nação que é uma parte da nação que se impõe como nação na sua totalidade, portanto, destrói a diversidade das nações que existem, das nações étnicas, por exemplo, que não vão ser reconhecidas como tal, portanto, são Estados nacionais e não plurinacionais. Em muitos paísss a universidade foi quem verdadeiramente construiu o projecto de Estado nacional. Não podemos entender a sociedade mexicana sem a UNAM, não podemos entender a Argentina sem as universidades de Buenos Aires ou de Córdoba digamos assim, o Brasil sem a Universidade de São Paulo, Portugal sem a Universidade de Coimbra, e por aí adiante. Isto é, as universidades foram fundamentais quer na Europa, quer na América Latina e na África para construir projectos nacionais. Na Índia, a Universidade Nehru, por exemplo, em Delhi, é fundamental para construir esse projecto nacional da Índia. Acontece que esse projecto era um projecto autoritário, muitas vezes cheio de violência epistémica, porque destruía todas as outras nacionalidades que existiam, tinha uma concepção dominante de nacionalidade. Apesar disso este projecto que foi funcional para o capitalismo em períodos anteriores, é hoje alvo de um ataque enorme pelo neoliberalismo. O neoliberalismo não quer projectos nacionais. O neoliberalismo vê a economia e a sociedade como redes globais de fluxos de capital, de mercadorias (não de trabalhadores), e obviamente vêem o Estado como um obstáculo a tudo isso. Portanto, o Estado passa a ser um obstáculo à dominação capitalista no mundo hoje e como tal tem de ser posto ao serviço disso. A única forma de o Estado afirmar a sua presença é destruindo a sua presença. Afirma a soberania na medida em que cede a soberania aos negócios internacionais. Basta ver como é que as multinacionais hoje resolvem os litígios com o Estado. Nem sequer recorrem aos tribunais do Estado, recorrem a tribunais arbitrais construídos por elas próprias. Significa uma perda sistemática de soberania nacional.

Como as universidades ficaram muito vinculadas a esse projecto nacional, elas hoje estão em crise, em ruínas. O problema é saber se elas podem ser ruínas-

sementes, isto é —no meu conceito das três formas da sociologia de emergências existem as ruínas-sementes, as apropriações contra-hegemónicas e as zonas libertadas¹²— se a universidade pode ser uma ruína, mas que se transforma em ruína-semente, isto é, que se reconstrói para ser um factor de luta contra a linha abissal e não apenas um agente que destrói o projecto nacional e não é capaz de encontrar um projecto alternativo ao projecto neoliberal. A universidade, hoje, sofre esse duplo ataque de um capitalismo universitário, um capitalismo educativo, que se agravou, aliás, com a pandemia, e em muitos países com as forças de um conservadorismo religioso ou secular de extrema direita que começam a fazer uma censura reaccionária. Nós estamos a assistir em muitos países, o Brasil é um bom exemplo, mas não só, a um reacionarismo cultural que é reaccionário porque, ao contrário do conservador, nem sequer respeita os valores da Revolução Francesa. Os conservadores respeitaram sempre os valores da Revolução Francesa —igualdade, liberdade e fraternidade— dando um valor acrescido ao pensamento da liberdade e aí eram conservadores na medida em que, acima de tudo, prezavam e davam prioridade ao conceito de liberdade. Os reaccionários nem isso aceitam, nem o conceito de liberdade, nem o conceito de igualdade, nem o conceito de fraternidade.

Esse conhecimento reaccionário, que tem hoje a sua expressão nos movimentos de extrema-direita, é um conhecimento e uma perspectiva ideológica que ataca a universidade na sua raiz. Estamos a assistir inclusivamente a censuras a professores em muitos países, e não só naqueles países que nós estamos acostumados a considerar como países autoritários e menos democrático. Eu penso que é este o dilema da universidade: em que medida é que ela pode jogar nestas contradições actuais. Penso que há condições para o fazer. A universidade está a ser atacada fundamentalmente por essa razão. E é atacada duplamente, não só pelo capitalismo educativo, mas também pelo conservadorismo reaccionário, porque a universidade continua a ser o único lugar onde é possível produzir conhecimento crítico, livre, plural e independente.

¹² Santos, B. de Sousa (2018d). Percursos para as epistemologias do Sul. En B. de Sousa Santos, *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 47-73.

O neoliberalismo na forma actual do capitalismo dominado pelo capitalismo financeiro não pode aceitar essa ideia, muito difundida, muito ampliada de produção de conhecimento crítico, livre, plural e independente. Por exemplo, uma das primeiras medidas de Narendra Modi na Índia foi deixar de recorrer às universidades para produzirem o conhecimento necessário às políticas públicas e encomendá-lo a empresas de consultoria. Porquê? Porque as empresas de consultoria fornecem o conhecimento que o líder político lhes pede, chegam às conclusões que lhes são pedidas, porque é um trabalho feito para clientes, não é um trabalho crítico, livre, plural e independente. É essa a razão fundamental onde está a raiz da crítica e da crise da democracia. Esta fase de acumulação de capital, do colonialismo e do patriarcado, não parece sequer compatível com a democracia de baixa intensidade, que é a democracia liberal. Como escrevi recentemente, as democracias liberais, exclusivamente representativas, estão em risco de morrer democraticamente, ao eleger recorrentemente antidemocratas que são líderes despóticos, antidemocráticos, tais como Trump, Bolsonaro, Modi, Orbán, Erdoğan ou Putin.

Portanto, esta é condição histórica da universidade. Se ela quiser reconstruir-se, deverá ser, em meu entender, através das Epistemologias do Sul. Para isso, a universidade tem que deixar de ser o veículo do conhecimento dos vencedores –que é um conhecimento importante, obviamente– e começar a dar mais valor ao conhecimento dos vencidos que de facto, não foi eliminado e continua presente na vida colectiva dos grupos e classes sociais explorados e discriminados e em todas as lutas contra a dominação. A universidade sempre desperdiçou esses conhecimentos por não os considerar válidos. No novo período em que estamos a entrar a universidade tem que aceitar a diversidade epistemológica do mundo, tem que aceitar a ideia da ecologia dos saberes, a ecologia de saberes médicos, saberes epidemiológicos, saberes jurídicos, saberes filosóficos. As ecologias de saberes são processos de transformação recíproca, tanto dos conhecimentos eruditos, científicos como dos conhecimentos populares vernáculos. Os conhecimentos dominantes coexistem sempre com os conhecimentos que eles dominam. Tem de haver um sistema de enriquecimento mútuo entre os conhecimentos, o que obriga obviamente a uma tradução intercultural entre saberes, porque, muitas vezes, há dimensões de incompatibilidade entre eles, como,

por exemplo, nas concepções da natureza e obriga a conviver com ideias de incomensurabilidade, mas nunca uma incomensurabilidade total. A ideia da diversidade cultural não significa que cada um permaneça em seu gueto filosófico ou identitário e se considere completamente incomunicável com outras culturas, para outras filosofias.

Pelo contrário, todas as filosofias e culturas têm versões fechadas e versões abertas e são estas últimas aquelas que devem ser privilegiadas, porque são aquelas que permitem a aprendizagem recíproca e a construção intercultural. Sabemos, por exemplo, que muito saber tradicional, muito saber dos povos indígenas, é, muitas vezes, sexista e homofóbico. Mas ao participar de processos de ecologias de saberes, encontrar-se-á com os conhecimentos dos direitos humanos e das lutas feministas e desse encontro podem resultar transformações recíprocas para todos os conhecimentos envolvidos. Existem hoje feminismos indígenas, negros diferentes dos feminismos liberais. Só a tradução intercultural entre eles e as ecologias de saberes e de práticas que daí podem emergir, permitirão evitar o conservadorismo em que acabam sempre os guetos identitários e, em última instância, os fundamentalismos. Como sabemos, fundamentalismo e dogmatismo é o que hoje mais abunda.

Portanto, se a universidade estiver atenta aos conhecimentos nascidos nas lutas¹³, às epistemologias do Sul, à ecologia de saberes, acabará por produzir outros tipos de intelectuais, os intelectuais que eu designo como intelectuais de retaguarda. No passado houve muito intelectual de vanguarda que se afirmou fora da universidade, mas quando ela produziu intelectuais públicos foram intelectuais de vanguarda. Essa ideia de que a teoria vai na frente da prática, orienta a prática, dominou todo o pensamento crítico do século XX. Sempre que a prática não corresponde à teoria a culpa é da prática e não da teoria e é isto que permite que as teorias de vanguarda se perpetuem. Esta concepção é em parte responsável pela actual exaustão do pensamento crítico. As Epistemologias do Sul propõem teorias de retaguarda, teorias que caminham com os movimentos sociais, com os outros

¹³ Acaba de ser publicado em espanhol o livro coorganizado por mim e por Maria Paula Meneses precisamente intitulado *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. Santos, B. de Sousa y Meneses, M^a P. (Eds.) (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. Madrid: Akal.

saberes, na retaguarda daqueles que são menos avançados, que estão a ponto de desistir na sua luta contra a dominação ou até nem a reconhecem. E é nessa luta a partir da retaguarda que o intelectual deve trabalhar, *conhecer com* e não *conhecer sobre*. É a isso que me proponho, na medida do possível, como intelectual de retaguarda. Isto obriga naturalmente a transformações pessoais grandes, até na própria vida. Hoje dedico 50% da minha vida à universidade e 50% aos movimentos sociais e às organizações sociais. Se olhar para a lista de transmissões ao vivo em que participei durante este tempo de pandemia, que foram dezenas, elas têm essa tensão e são habitadas por essa tensão, entre praticamente 50% com os movimentos sociais e 50% com as universidades, a educação. E é isso que temos que ter em mente e manter nesta nova concepção de uma universidade pós-pandémica, de uma educação pós-pandémica, pautada pela ideia das Epistemologias do Sul.

6. Sobre a teoria crítica

Héctor Monarca: Há já algumas décadas, de várias perspetivas, por exemplo em algumas das suas obras, tem havido uma insistência na crítica, sejamos francos, daquilo a que se tem chamado "teoria crítica eurocêntrica".

1. *Neste momento, acha que é possível falar de teorias críticas num sentido mais amplo, no qual, efetivamente, as contribuições descoloniais formam um quadro comum a partir do qual se pode pensar, disputar, resistir à ordem social capitalista-descolonial-patriarcal? Podem as várias teorias críticas ser articuladas?*

2- *Num contexto mundial, caracterizado por um sistema capitalista-colonial-patriarcal, cada vez mais globalizado, como pensa que se pode abordar uma crítica da teoria crítica que acaba por não ser funcional neste contexto?*

3- *Considera que o mesmo sistema capitalista-patriarcal-colonial, à direita e aos novos fascismos de que fala, podem interessar-se por esta crítica à "crítica", ao marxismo, à esquerda, na pretensão de um enfraquecimento da possibilidade de crítica radical e da possibilidade de tornar visível, pensar e construir alternativas?*

4- *Na sua opinião, atualmente, a que é que acha que devemos chamar de "teoria crítica"? Poderia estar relacionado com a recuperação destes substantivos críticos que diz serem "justiça entre os conhecimentos", e que se perderam?*

Boaventura de Sousa Santos: Em primeiro lugar, o que é a teoria crítica? A teoria crítica é uma teoria que não reduz a realidade àquilo que existe de modo hegemónico e que, portanto, considera como real o possível, aquilo que Ernst Bloch chamava o *ainda não, noch-nicht*, que é fundamental no meu trabalho. É a potência, são as possibilidades, e é também uma ideia daquilo a que temos direito como humanidade que supere a linha abissal. Portanto, é uma aspiração e uma aspiração normativa, uma teoria política no sentido mais amplo.

A teoria crítica eurocêntrica é fundamentalmente a teoria que parte da não existência da linha abissal. Como recusa a existência da linha abissal acaba por reproduzi-la. Parte da ideia da humanidade como conceito geral, parte dos valores da Revolução Francesa como se eles não fossem valores que nas sociedades capitalistas, colonialistas e patriarcais modernas sempre vigoraram e sempre vigorarão apenas para a sociedade ou sociabilidade metropolitana e não para a sociedade ou sociabilidade colonial, para os grupos e classes sociais que estão do outro lado da linha abissal, para os corpos racializados e sexualizados.

Essa linha abissal é uma linha radicalmente importante. E essa linha —uma metáfora geométrica, uma linha que tanto pode estar na vertical como na horizontal— divide abissalmente duas realidades e torna-as incomensuráveis e incapazes de se verem uma à outra. O que é fundamental neste caso é ver que essa linha é atravessada, muitas vezes, no quotidiano por esses corpos racializados e sexualizados. Uma mulher que trabalha num restaurante, sujeita às regras da sociabilidade metropolitana e tem seus direitos como trabalhadora, pode ser discriminada, mas tem direitos, pode reclamar e pode ser membro do sindicato, etc. Essa mulher quando vai para casa, se estiver na Índia, pode ser objecto de uma violação em série (gang rape), e em qualquer parte do mundo ao chegar em casa pode ser agredida ou até assassinada pelo seu companheiro. Nesse "trajecto" ela está a atravessar a linha abissal, está a sair da sociabilidade metropolitana e a entrar

na sociabilidade colonial. Ela aí deixou de ter efectivamente qualquer recurso a direitos, porque ela é tratada como um ser sub-humano. O feminicídio e a violência doméstica estão a aumentar em todos os países e aumentaram, aliás, com a própria pandemia, com o confinamento, tal como estou a demonstrar no meu próximo livro, intitulado *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*, que vai ser publicado em Espanha pela Editora Akal.

Esta travessia que os corpos racializados e sexualizados fazem diariamente passou despercebida à teoria crítica. A vulnerabilização dos corpos é uma dimensão, daí que o corpo ocupe uma presença destacada nas epistemologias do sul¹⁴. O que nós consideramos como teorias descoloniais, que conhecemos desde a Índia, dos *subaltern studies*, e que vai ter na América Latina um grande desenvolvimento com os estudos pós-coloniais, estudos descoloniais, a que me tenho dedicado também, são fundamentais para criticar o eurocentrismo, mas, em meu entender, também têm limitações que eu procuro superar com a proposta das Epistemologias do sul. As limitações decorrem de vários factores. Por um lado, o descolonial afirma a crítica pela negativa, é o descolonizar, e o descolonizar de alguma maneira não afirma nada, nega fundamentalmente. As epistemologias do Sul, ao contrário, são uma construção positiva, pelos conhecimentos nascidos na luta. Por outro lado, o descolonial, como diria em português e não decolonial, põe de alguma maneira entre parênteses, ou não refere especificamente, o descapitalizar, o desmercantilizar e o despatriacalizar, isto é, as três dominações, capitalismo, colonialismo e patriarcado.

Os movimentos descoloniais dão, em geral, prioridade à luta contra o colonialismo e isso, em meu entender, também distorce um pouco o próprio objectivo crítico. Por outro lado, os estudos descoloniais partiram um pouco da ideia de que o colonialismo tinha terminado e o que continuou foi a colonialidade, a genial formulação de Aníbal Quijano. A minha ideia é que o colonialismo não terminou, o que terminou foi o colonialismo histórico, de ocupação territorial, uma forma historicamente específica do colonialismo. O colonialismo continuou sob a forma de racismo, sob a forma de concentração de terra, sob a forma da expulsão dos

¹⁴ Ver, por último, Santos, B. de Sousa (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.

indígenas e camponeses dos seus territórios ancestrais, sob a forma de trabalho escravo, que está hoje reconhecido pelas próprias Nações Unidas como trabalho "análogo" ao trabalho escravo. Eu penso que é fundamental ter essa ideia de que o colonialismo faz parte da nossa contemporaneidade, não é uma coisa do passado, é uma coisa do presente, não é apenas a colonialidade, é o colonialismo. E isto tem uma grande implicação também, pois para as epistemologias do Sul a luta tem uma dimensão de economia política fundamental. Os estudos descoloniais, até pela sua origem, nos estudos culturais, têm por vezes um viés culturalista e olham muito pouco à economia política, ao próprio capitalismo como modo de produção e como formação social. É muito importante ter esta tensão. Para as epistemologias do Sul essa distinção, entre economia política e essa dimensão mais culturalista, é superficial, uma forma de fragmentação do social para suportar a dominação contemporânea.

Uma última possível limitação dos estudos descoloniais é que foram desenvolvidos a partir da realidade da América Latina. Tem a sua formulação mais extraordinária, a mais sofisticada e que mais admiro, em Enrique Dussel. Mas os estudos descoloniais ao fazer a justíssima crítica ao eurocentrismo criaram um outro centro, o Novo Mundo, donde surge a própria consciência europeia. Por esta via se descentraliza a Europa, paroquializa ou provincializa a Europa, mas corre o risco de criar uma nova centralidade, o Novo Mundo. A história é, porém, mais complexa porque nem todo o colonialismo teve a mesma formulação do colonialismo do Novo Mundo. Por exemplo, o colonialismo português expandiu-se por três continentes. Em África foi diferente e foi diferente na Ásia. Basta ver que o Atlântico Norte era um Atlântico desconhecido, digamos assim, pela própria geografia ptolemaica. Ao contrário, quando os portugueses fizeram a travessia do Oceano Índico, era um oceano completamente globalizado desde há muitos séculos, sobretudo pelo mundo islâmico, e foi esse mundo que de alguma maneira ajudou Vasco da Gama a chegar à Índia, uma vez que foi um piloto swahili, contratado na costa oriental da África que o levou até à Índia. Portanto, era um oceano completamente globalizado e na China e na Índia confrontaram-se com estruturas económicas e política mais sofisticadas que as deles. O colonialismo é sempre violento, mas assumiu formas

muito diferentes nos diferentes continentes e períodos históricos. Não nos podemos centrar exclusivamente no novo mundo quando há realidades da África e da Ásia.

As epistemologias do Sul pertencem à mesma família, digamos assim, dos estudos descoloniais e pós-coloniais, mas formulam-se de outra forma para tentar vencer algumas das limitações que eu vejo nos últimos.

Uma questão muito importante é saber se esta ideia de uma teoria crítica não eurocêntrica, centrada na diversidade epistémica do mundo, pode de alguma maneira trivializar as lutas e debilitar as possibilidades de uma crítica radical que o marxismo propunha. Esse perigo existe obviamente e é por isso que, na minha formulação das epistemologias do Sul, eu tenho sempre presente a contradição da economia política. Portanto, pensar sempre o capitalismo articulado com o colonialismo e o patriarcado. Para mim isso é fundamental e, se o fizermos, a crítica não fica debilitada, a crítica fica mais radicalizada. Só essa crítica é que pode de alguma maneira ajudar amanhã a que as organizações e os movimentos sociais se articulem. As lutas que eles levam contra as dominações que lhe são mais próximas, seja a dominação capitalista, a exploração, o racismo ou o sexismo, não existem sem as outras e é preciso que essa teoria, que as lutas vivem quotidianamente seja explicitada por via da intelectualidade de rectaguarda. Isto que estou a dizer só é novidade, de alguma maneira, para uma teoria digamos erudita, universitária. As mulheres, os indígenas, as populações afro, os camponeses, conhecem essa tripla dominação na pele. A mulher negra e pobre vê quotidianamente a sua vida dominada pelas três dominações —pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado—, e sofre essas três. Portanto, não é uma novidade para ela. Novidade é para os teóricos que analisaram durante muito tempo e que de alguma maneira colonizaram a própria teoria crítica.

7. Sobre protestos, lutas e resistência

Héctor Monarca: Podemos ver em todo o planeta uma grande variedade de movimentos de protesto e protesto, processos de resistência, lutas...

1- *Em que medida podemos pensar que apontam para um questionamento do sistema capitalista-colonial-patriarcal?*

2- *Não acha que alguns destes processos exigem ou antes expressam um desejo de "fazer parte desta ordem"?*

3- *Por vezes penso que considerar todas as lutas como parte de um "alegado processo articulado", como uma espécie de movimento global contra o sistema capitalista, patriarcal e colonial, pode acabar por diluir a resistência à crítica, ou seja, tornar invisíveis os antagonismos que são mostrados como harmonia e consenso, dentro de um alegado movimento anti-sistema global. Mais precisamente, o sistema mundial da modernidade acabou por mostrar a sua violência, física e epistémica, como harmonia, consenso e "bem comum", como parte de um "desenvolvimento necessário da humanidade como um todo rumo à civilização". Como vê isto?*

Boaventura de Sousa Santos: Esta pergunta está muito articulada com a pergunta anterior, porque tenta mostrar de novo que esta concepção de um sistema capitalista, patriarcal e colonial pode, de alguma maneira, invisibilizar antagonismos e contribuir para debilitar, por ter um viés de harmonia e de consenso. É muito importante que se tenha em mente porque quando falo de ecologias de saberes, de articulações, de saberes e tradução intercultural, pode pensar-se que há uma busca de consensos e harmonias. Mas do meu ponto de vista essa busca é fundamental, mas é para articular lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Eu não estou a tentar construir uma ecologia de saberes da opressão, mas sim uma ecologia de saberes dos oprimidos que pode inclusivamente fazer apropriações contra-hegemónicas do saber dos opressores, porque a ciência moderna também serviu nas lutas contra a dominação. Temos que ter uma visão complexa. A ciência moderna é epistemicamente abissal, mas é também ela própria contraditória, o próprio marxismo foi e continua a ser um poderoso instrumento de luta contra a dominação. Eu, por exemplo, não tenho dificuldade em ver isto nas lutas sociais em que me envolvo. Tenho mencionado, muitas vezes, que uma das lutas em que tenho estado envolvido que é a luta contra os agrotóxicos. Os inseticidas, pesticidas, da agricultura industrial envenenam os alimentos, os agricultores, os trabalhadores rurais, os camponeses e as suas comunidades, e destroem o planeta, contaminam as águas, desmatam as

florestas, destroem o meio ambiente e são factores obviamente de poluição fundamentais. Ora nesta luta nós temos uma articulação entre o conhecimento científico de bioquímicos, engenheiros agrónomos, biólogos, que estão connosco, ao lado do conhecimento popular dos camponeses, dos agricultores, que vivem quotidianamente a contaminação dos seus pulmões, a destruição das suas comunidades, a emergência de tumores cerebrais na juventude, como não encontramos em muitos lugares precisamente devido a esses pesticidas, inseticidas perigosos, como, por exemplo, o glifosato que continua a ser utilizado em muitos países, apesar de estar proibido internacionalmente. Isto significa que a busca do bem comum é construída a partir da perspectiva dos grupos que lutam contra a dominação. O que também é muito importante para o meu trabalho, e agora para precisar melhor, é que essas lutas também existem no campo da sociabilidade metropolitana, isto é, as lutas daqueles que estão dentro da sociabilidade metropolitana e são discriminados, as mulheres, os trabalhadores, que vivem numa sociedade em que há direitos, em que o Estado funciona, etc., são tratados como iguais formalmente, digamos assim. Mas também há exclusões, só que as exclusões não são abissais, porque há sindicatos, há tribunais, há formas de reivindicar os direitos. O que eu digo é que há exclusões abissais, quando a pessoa não é considerada plenamente humana, quando o policial faz a limpeza étnica ou assassina o George Floyd. Naquele momento, Floyd não é um humano, é um sub-humano. Aqui a exclusão é abissal, porque não se imagina aquele polícia estar oito minutos com um joelho em cima de um branco. Está com o joelho a asfixiar aquela pessoa porque é negra, porque é sub-humana. Esta é a ideia da exclusão abissal e que obriga a articulações, entre o movimento sindical que, por exemplo, foi criado fundamentalmente sem a consciência da linha abissal, sem a consciência da luta anticolonial ou da luta antipatriarcal. São possíveis articulações entre esse movimento, que tem uma vocação exclusivamente anticapitalista muitas vezes, com as lutas anticoloniais, antirracistas e antissexistas. As exclusões abissais podem articular-se com exclusões não abissais, as lutas podem ter essa articulação. A teoria que eu procuro construir é uma teoria que dê conta dessas articulações que eu vejo no terreno, mas não são articuladas teoricamente. Há uma subteorização das práticas

de resistência que estamos a assistir no mundo e que normalmente fogem, muitas vezes, da teoria quando o teórico procura ser um teórico de vanguarda.

No meu próximo livro, *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*, a ser publicado pela Akal, esta subteroição está mais bem caracterizada. Mas a Akal produziu recentemente um e-book pequeno meu, quase um anúncio deste próximo livro, chamado *La cruel pedagogía del virus*, onde faço uma crítica simpática, construtiva, mas de qualquer maneira uma crítica, ao Slavoj Žižek e ao Giorgio Agamben, por pensar que as suas teorias de vanguarda não caracterizaram bem uma situação excepcional, que era a situação pandémica, precisamente porque a teoria de vanguarda tem um código e aplicar esse código a situações novas não produz análises convincentes e, muito menos, úteis. Mais do que nunca a prática está à solta e, por isso, está subteorizada. Em meu entender, só as teorias de retaguarda podem captar essa tensão da permanente subteorização do novo, da emergência, do criativo, daquilo que a sociedade nos pode trazer.

8. Sobre o comum

Héctor Monarca: Uma parte importante da crítica, especialmente a que se desenvolveu a partir de perspetivas descoloniais, centrou-se na forma como a modernidade impôs uma racionalidade que destruiu e aniquilou outras culturas e povos. O Estado-nação emerge sob uma narrativa do comum que torna o acima referido invisível.

1- *No entanto, nesta tensão entre a regulação social e a emancipação social, que explora quando, por exemplo, refere que "para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia do conhecimento", imagina ser possível uma outra forma de pensar o comum?*

2- *Não poderemos estar num contexto de indivíduos e povos hiperfragmentados, precisamente num momento em que a ordem social capitalista-colonial-patriarcal é –finge ser– mais global e totalizante do que nunca?*

3- *Não há pontos comuns a destacar entre as lutas históricas e contemporâneas e as críticas de diferentes contextos?*

- 4- *Acha que existe a possibilidade de articular uma disputa ao sistema a partir de algum lugar comum que, levando o local, pode ir além?*
- 5- *Não acha que pode ser o momento de insistir num sistema social comum para poder enfrentar, de alguma forma, um sistema social capitalista-colonial-patriarcal que, infelizmente, se torna cada vez mais globalizado?*
- 6- *Na sua opinião, existe a possibilidade de um "nós" diferente daquele que a modernidade impôs?*

Boaventura de Sousa Santos: De alguma maneira torna-se agora mais fácil responder às perguntas que se seguem na medida em que são desdobramentos de muito do que já afirmei anteriormente.

No que diz respeito a esta pergunta, penso que agora se torna claro que quando formulei as epistemologias do Sul ocorreu uma ruptura epistemológica no meu próprio pensamento. O meu pensamento até essa formulação, até 2009, por volta desta data, foi uma teoria que está muito caracterizada num livro que publiquei em 1995, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nova Iorque: Routledge), e que publiquei também em espanhol e em português¹⁵. Nesse livro analiso a tensão das sociedades modernas é entre a regulação e a emancipação, e tento analisar essa tensão através das três racionalidades, moral-prática, técnico-científica e estético-expressiva, as três racionalidades de que fala também o Habermas. Eu reduzo toda a dinâmica contemporânea e moderna à ideia da tensão entre regulação e emancipação. Quando desenvolvo as epistemologias do Sul apercebo-me que a linha abissal me impede de falar nesses termos da sociedade contemporânea e das suas formas de dominação, porque a sociabilidade colonial, que é produzida pela linha abissal, não está regulada por essa tensão, está regulada por uma tensão entre apropriação e violência. Nas colónias nunca se falou de emancipação. Na colónia a

¹⁵ Santos, B. de Sousa (2009b). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta; Santos, B. de Sousa (2000). *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento; Santos, B. de Sousa (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento; Santos, B. de Sousa (2014b). *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina; Santos, B. de Sousa (2017). *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. Coimbra: Almedina.

tensão que vigorava era entre apropriação e violência. Ora isto continua hoje sob outras formas, apropriação e violência dos corpos, dos corpos racializados e sexualizados. Temos de criar uma teoria e eu próprio não a criei ainda, apenas aponto a sua necessidade. Por exemplo, estou a tentar propô-la na área do direito, da sociologia e da teoria do direito, temas que me são muito próximos. Procuo acomodar esta fractura abissal entre regulação e emancipação, de um lado, e apropriação e violência, de outro. Porque os mesmos instrumentos podem ter um efeito perverso quando aplicados do outro lado da linha. É, portanto, uma ideia de precaução que me leva a uma visão mais complexa e talvez mais realista do que pode ser uma tarefa de libertação, porque por vezes os instrumentos acabam por se virar contra nós, como tantas vezes aconteceu ao longo do tempo.

O comum é sempre um projecto, o bem comum pelo qual eu luto e de que aliás falo muito neste último livro, de bens comuns como a água, o ar, etc. São projectos que só se podem realizar na medida em que vai tendo êxito a luta anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal. Tal como o conceito de humanidade, que continua como projecto e nunca é atingível enquanto estas formas de dominação existirem. Temos que continuar a lutar. É, tal como refere, o contexto híper-fragmentado e contra o qual eu luto.

As epistemologias do Sul não fragmentam, mas apontam para a diversidade epistemológica do mundo para permitir que as articulações sejam feitas em termos que não sejam eles próprios opressivos. No passado como é que se procurou incluir os indígenas na sociedade? Incluíram-se sempre pelo indigenismo ou pela mestiçagem, ou seja, na medida em que deixassem de ser indígenas. Isso continua hoje em toda a América Latina e em todo o mundo. Essas formas de inclusão são excludentes. O indígena tem de ser incluído nos seus próprios termos, ou seja, ele próprio altera os conceitos de inclusão que o procuram incluir. Ele não pode entrar num conceito de inclusão que está pré-fabricado, porque foi feito contra ele. Obriga a desconstruir e a descolonizar o conceito de inclusão. Só esta luta epistémica pode lutar contra a híper-fragmentação, que existe na medida em que invisibiliza a diversidade e impõe uma ideia falsamente totalitária e total do sistema.

Penso que temos que insistir no comum, mas insistir num comum como um projecto de luta anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal. Quando me pergunta se existe a possibilidade de um “nosotros” diferentes que a modernidade impôs, é muito difícil pensarmos entre dentro e fora. O que hoje é um dentro e fora é a linha abissal, essa que existe hoje. São aqueles que são humanos e os que não são humanos, verdadeiramente humanos. Só para dar um último exemplo. Nos últimos anos morreram cerca de 20 mil pessoas afogadas no Mediterrâneo. Isso causou alguma crise política na Europa? Imagine que essas pessoas eram cidadãos europeus ou norte-americanos. Isso seria uma grave crise política! O problema é que essa gente não foi considerada plenamente humana, mas antes sub-humanos, imigrantes africanos que estão do outro lado da linha abissal. Portanto, essa diferença existe hoje. O que eu quero ajudar a construir é uma diferença que reconhece a diferença como forma de reconhecimento da diversidade que não destrua a diferença. É um instrumento fundamental da modernidade eurocêntrica que nós herdamos do próprio pensamento crítico eurocêntrico. Sempre que vemos uma diferença, vemos uma hierarquia, homem-mulher, branco-negro, sociedade-natureza. Sempre que há uma diferença reconhecida, ela esconde uma hierarquia. O que as epistemologias do Sul procuram é que se afirme a diferença sem hierarquia, tentar separar o que é a diferença do que é o hierárquico. O que resta da diferença depois da hierarquia ser eliminada é que vale. O homem e a mulher são diferentes, a mulher não quer ser igual ao homem. O branco da África do Sul não quer ser igual ao negro e o negro não quer ser igual ao branco da África do Sul, mas querem ser iguais, dentro do Estado constitucional. Têm histórias de vida diferente, dançam de forma diferente, comem de forma diferente, querem ser diferentes e querem ser iguais. Daí que eu tenha sempre defendido, como grande meta, a busca de um bem comum em termos de direitos humanos pós-abissais. A formulação dessa busca corre há muito tempo no espaço público em muitos sectores para além dos sectores académicos e há pouco tempo tive o prazer de a ver escrita na parede de um café e padaria em São Paulo: “Temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”. Só assim é possível pensar a diferença com igualdade.

7. A terminar

Héctor Monarca: Há alguma coisa que pondera ser relevante para esta conversa e que eu não tenha perguntado, problematizado, ou apreciado, e que queira realçar antes de terminarmos esta entrevista?

Boaventura de Sousa Santos: Meu caro Hector, depois de responder à última pergunta, penso que passou por todo o meu trabalho de uma maneira muito profunda. Apreciei muito o modo como construiu esta entrevista e tive um gosto enorme de conversar desta forma consigo.

Referências bibliográficas

- Casanova, P. G. (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37.
- Nkrumah, K. (1965). *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*. Londres: Thomas Nelson & Sons.
- Santos, B. de Sousa (2000). *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de Sousa (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de Sousa (2009a). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Santos, B. de Sousa (2009b). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. de Sousa (2014a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. De Sousa Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 21-66). Madrid: Akal.
- Santos, B. de Sousa (2014b). *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina.
- Santos, B. de Sousa (2017). *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. Coimbra: Almedina.

- Santos, B. de Sousa (2018a). *Justicia entre saberes*. Madrid: Morata.
- Santos, B. de Sousa (2018b). *Izquierdas del mundo, ¡uníos!* Barcelona: Icaria.
- Santos, B. de Sousa (2018c). *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Santos, B. de Sousa (2018d). Percursos para as epistemologias do Sul. En B. de Sousa Santos, *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul* (pp. 47-73). Coimbra: Almedina.
- Santos, B. de Sousa y Meneses M^a P. (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- Santos, B. de Sousa y Meneses, M^a P. (Eds.) (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. Madrid: Akal.
- Shanin, T. (1983). *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Stavenhagen, R. (1965). Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *Estudios en Desarrollo Internacional Comparativo*, 1(6), 53-77.



Revista Educación, Política y Sociedad (ISSN 2445-4109) está distribuida bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)