

A minha concepção de socialismo é de democracia sem fim

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra

Entrevistado por José Willington Germano (UFRN) Cristiane do Socorro Loureiro Lima (UFRN/Univ. de Coimbra) e José Antonio Spinelli (UFRN)



Boaventura de Sousa Santos é Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Distinguished Legal Scholar da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison. É igualmente Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Director do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma Universidade.

Esta entrevista foi realizada no dia 27 de junho de 2007, no próprio gabinete do Prof. Doutor Boaventura, no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Cristiane Lima: Estamos em um tempo de transição paradigmática e como o senhor nos ensina, de perguntas fortes e respostas fracas. Entre essas respostas fracas, podemos pensar a concepção Ocidental de Direitos Humanos, mas lembrando sua afirmação, que “Se a humanidade é uma só, porque há concepções tão diferentes de dignidade humana?” Como articular os **Direitos Humanos** e as várias concepções de **Dignidade Humana**? É possível transformá-lo em uma resposta forte?

Boaventura de Sousa Santos: Eu acho que sim, embora seja um sim muito condicional, na medida que os Direitos Humanos para serem uma resposta forte, no meu entendimento, devem sofrer uma profunda alteração e ser concebidos de uma forma profundamente diferente da que é hoje, hegemónica

ou dominante. Penso que as transformações ocorreriam ao longo de duas linhas: a redistribuição da riqueza social, e o reconhecimento da interculturalidade. As duas estão intimamente ligadas.. O medo do indigenismo radical na América Latina e de toda a diversidade não seriam um problema se não surtisses na sequência de uma grande injustiça social em grupos que partilham uma outra forma de dignidade humana. E as formas dominantes, sempre foram as dos grupos dominantes e, portanto, se nos queremos dar a possibilidade dessas diferentes formas e visões da dignidade se poderem encontrar numa só dignidade é necessário que se criem condições para que as diferentes variedades e formas da dignidade humana se possam reconhecer umas às outras. Para isso é preciso que os diferentes grupos sociais, que defendem diferentes concepções de dignidade humana – não digo que estejam em igualdade em todas as situações – mas que estejam em situações muito mais igualitárias do que aquelas que existem. Se vivemos hoje uma situação em que grande parte da população é sujeita àquilo a que chamo de fascismo social, é evidente que as concepções de dignidade humana que eles podem defender, não só não são reconhecidas, como sempre que possível a sua dignidade é ultrajada, minimizada e suprimida pela própria relação de opressão. A primeira grande transformação de que os direitos humanos deveriam dar conta é da sua desigualdade no mundo. Os direitos humanos concebidos hegemonicamente possuem um viés muito individualista, não dando conta dos grandes conflitos estruturais que existem na sociedade. A segunda grande transformação, em meu entender, é aquela que denomino de concepção intercultural de direitos humanos. Os direitos humanos nas suas concepções hegemónicas são, como dizes na pergunta, uma concepção ocidental e, portanto, subjazem-lhe concepções de natureza humana, que não são universais, são ocidentais. Para que os direitos humanos pudessem ter uma legitimidade global, era necessário que se confrontassem com outras concepções da dignidade humana, que se pudessem articular e haver uma tradução intercultural entre as concepções que subjazem aos direitos humanos hegemónicos e outras culturas, outras civilizações. Desta forma, penso que para constituírem uma resposta forte, seria fundamental que os direitos humanos fossem por um lado uma arma de redistribuição social e por outro uma arma forte de reconhecimento das diferenças. Penso que até agora não puderam sê-lo. Não puderam ser uma arma forte de redistribuição social, porque os direitos humanos colectivos, enquanto direitos colectivos, nunca tiveram a prioridade dos direitos individuais e, enquanto assim for, nunca poderão enfrentar a injustiça social que é sistémica e estrutural. Por outro lado, os direitos humanos devem ir para além da sua concepção ocidental, reconhecer os seus limites e a existência de diferentes concepções que, por exemplo, salientam muito mais os deveres que os direitos ou que procuram uma interacção muito mais harmónica entre os seres humanos e a natureza. Enquanto essa interculturalidade não ocorrer, penso que os direitos humanos continuam a ser uma resposta fraca e é assim que têm funcionado na medida em que historicamente tem sido muito

selectivamente aplicados. São invocados em certas situações e não em outras, e normalmente as situações em que se invocam, sobretudo as suas violações, são violações que de alguma maneira confirmam a superioridade da cultura, da economia e da política ocidentais. Enquanto assim for, não é possível que se dê conta através deste conceito de direitos humanos, desta unidade da humanidade.

C. L.: E nesse contexto, a **Democracia** continua a ser uma resposta forte?

BSS: Penso que depende do que entendermos por democracia. Se a democracia for a democracia liberal, representativa, na forma que ela hoje assume, penso que é uma democracia de baixa intensidade e sendo uma democracia de baixa intensidade é uma resposta fraca porque assenta fundamentalmente na ideia da liberdade individual, mas não garante as condições de exercício dessa liberdade. A democracia não pode ser abstracta, tem que ser efectivamente realizada: uma pessoa pode ter liberdade para ler os jornais, mas pode não saber ler ou não ter dinheiro sequer para os comprar. Por outro lado, a democracia representativa, também parte da ideia da igualdade abstracta dos cidadãos perante a lei. Porém sabemos que na prática, ela não permite de modo nenhum que essa igualdade se realize. Pelo contrário, existem cidadãos de primeira classe, cidadãos de segunda classe e existem os não-cidadãos, o que corresponde aos três conceitos de sociedade civil que defendo. A democracia convive, digamos assim, como uma ilha de alguma interacção política civilizada num arquipélago de despotismos e de barbárie, e por isso é uma resposta fraca. E é também uma resposta fraca porque esse conceito de democracia representativa apenas se limita ao espaço da cidadania, ao espaço político, que é muito centrado nas relações entre o cidadão e o Estado. A sociedade não é feita apenas dessa relação, pois existem relações de poderes na família, numa empresa, no mercado, na comunidade e nas relações entre os Estados. Para ser uma resposta forte a democracia tem que ser uma democracia radical, mas tem também que ser uma democracia participativa e intercultural. Acima de tudo, tem de ser uma democracia que se exerça em todos estes grandes espaços da vida colectiva, e não apenas num deles, nas relações políticas entendidas em sentido estrito, as relações entre Estados e cidadãos.

C. L.: Qual a sua análise acerca da eleição de governos de esquerda em alguns países da América Latina? De igual modo, como vê os protestos, sobretudo de jovens e imigrantes, que vêm ocorrendo nos últimos anos em países centrais?

BSS: De facto são duas perguntas numa. Quanto à primeira, penso que a América Latina representa hoje talvez a vanguarda da luta contra o imperialismo norte-americano. É o continente onde vemos práticas

políticas que apontam para uma forma de economia e de política que não se pauta nem pelo neoliberalismo económico, nem pela política de democracia representativa de baixa intensidade, nem pela submissão mais ou menos acrítica e sempre dependente em relação à vontade hegemónica dos Estados Unidos e dos países centrais em geral. É muito diversa internamente, existem várias esquerdas dentro da América Latina e não vou dizer qual é a melhor, qual é a pior, por que o juízo da história ainda não foi feito sobre nenhuma delas e porque representam leituras das diferentes realidades nacionais, regionais e globais. É muito diferente a leitura que faz o Brasil, da Argentina, da leitura da Bolívia ou da Venezuela. Existe uma grande diversidade, mas eu penso que todas são políticas de esquerda e que todas apontam para um outro padrão de redistribuição social, mesmo que seja muito tímido. Por exemplo no caso do Brasil, com todas as limitações da bolsa-família e do fome-zero, ainda assim se calcula que terá elevado em 17% o nível de vida das classes populares mais excluídas. Isto é um feito em si mesmo. São iniciativas muito diferenciadas, mas todas apontam no sentido de uma maior inclusão social e de alguma preocupação com redistribuição social e investimento em políticas sociais em relação aos mais excluídos. E assim, apesar de nomeadamente os Estados Unidos ou os intelectuais ao seu serviço, terem vindo a tentar dividir essas esquerdas dizendo que umas são boas e outras são más, até agora não tiveram êxito. Eles continuam, digamos, unidos na sua diversidade. Ainda recentemente, a atitude do presidente Lula em relação ao presidente Chávez da Venezuela, como já tinha sido anteriormente, com relação ao presidente Evo Morales da Bolívia, aquando da renegociação dos contratos com as empresas petrolíferas, e portanto também com a Petrobrás, é uma atitude de muito bom senso. É uma atitude de solidariedade, compreendendo as razões que levam os países a tomarem certas atitudes políticas que são muito criticadas fora e até dentro do continente.

A segunda questão representa o actual modelo social europeu, que é o modelo de mais forte inclusão social e que procura combinar elevados níveis de competitividade económica com altos níveis de protecção social. Este modelo está hoje em crise, numa crise induzida, exactamente porque na actual condição o capitalismo hegemónico procura dissociar-se e desvincular-se dos vínculos sociais a que todo o século XX se submeteu na Europa e que resultaram em direitos dos trabalhadores e das classes populares. Hoje estamos numa fase de retrocesso, e portanto, o modelo social começa a dar sinais de crise. Os protestos são exactamente um sintoma dessa crise. A sociedade europeia tem hoje jovens da segunda geração de imigrantes, e não está em condições de os absorver, de os incorporar, de os incluir. Mesmo quando são incluídos, são-no de uma forma excludente. São incluídos onde têm trabalho, mas é um trabalho precário, um trabalho sem direitos, é um trabalho sem nenhuma segurança e portanto não é aquele trabalho que constituiu motor de cidadania. Penso que os protestos são fundamentalmente uma revolta

contra um beco sem saída, uma ausência de alternativas que a Europa lhes está a dar, fundamentalmente porque a Europa se interessa apenas pela mão-de-obra do imigrante enquanto é necessária e nas condições em que quer que seja necessária, isto é em condições de trabalho sem direitos, ou de muito poucos direitos.

C. L.: Pensando na sua concepção de **Estado Heterogêneo**, que foi aplicado no caso moçambicano, com o panorama atual das globalizações, podemos conceber que os Estados estão cada vez mais ficando heterogêneos? Como vê a heterogeneidade do Estado em países como o Brasil em que os juricídios cometidos foram invisibilizados no processo de construção de um estado-nação, em que a centralidade do direito do Estado é um dos principais elementos?

BSS: O conceito de Estado Heterogêneo foi um conceito pensado para situações de extrema diversidade interna nas práticas políticas do Estado e essa extrema diversidade decorre da posição que esses Estados tem no sistema mundial, pois sendo Estados periféricos estão muito dependentes das ajudas externas. Como as ajudas externas vem de diferentes países, com diferentes lógicas, diferentes termos e condições de ajuda, essas condições transformam-se em políticas públicas, porque os países não têm digamos possibilidade de poder resistir a elas. Ao interiorizarem condicionalidades diferentes ou até contraditórias entre si, as práticas dos Estados tornam-se heterogêneas uma vez que o impacto dessas condicionalidades é diferente de sector para sector da actividade do Estado. O conceito foi pensado para essas situações de extrema diversidade interna e incoerência interna na própria actuação do Estado. Mas é evidente que esse conceito tem virtualidades para ser expandido para outras realidades, na medida em que, quer nos Estados semi-periféricos, como é o caso do Brasil ou Portugal, quer nos Estados centrais mais desenvolvidos, encontramos actualmente um aumento dessa incoerência interna, resultante de muitos factores, mas normalmente do facto das pressões globais serem relativamente assimétricas. Incidindo sobretudo nas políticas económicas, elas tem obviamente impacto nas políticas sociais, mas esses impactos são variados, e certas áreas estão mais protegidas do que outras das pressões globais. Por outro lado, também as pressões internas a partir de baixo, dos movimentos sociais, são elas próprias selectivas e podem pressionar o Estado numa determinada área, mas não na outra. Pode ser mais na educação, ou na saúde e menos na terra e nos recursos naturais, e portanto, o Estado pode conter várias lógicas. Eu penso que de alguma maneira o Estado brasileiro apresenta hoje características de heterogeneidade. O facto de ter uma linha económica, e mesmo agora o último pacto de crescimento PAC que é uma das prioridades, senão a grande prioridade deste governo, continuar a privilegiar uma política de crescimento, que parece seguir numa linha neoliberal, mas por outro lado, nas áreas da saúde, da educação e até talvez

na área da justiça, parecer incluir e defender outras lógicas de lógicas sociais que são muito mais inclusivas, e que procuram enfrentar o problema do racismo como está a acontecer actualmente na educação e que dão sinais de uma grande inclusão. Portanto, temos políticas excludentes, que produzem exclusão social ao nível sócio-económico e políticas de inclusão social a outros níveis, e por vezes também medidas compensatórias, como por exemplo o bolsa-família, que sem alterar o padrão da distribuição social global de uma maneira sistémica, consegue minorar o sofrimento da exclusão social por parte das classes sociais menos favorecidas. Isto representa uma certa incoerência perante os cidadãos, que olham para o Estado como um Estado que é igual a todos que o antecederam, mas onde apesar de tudo vêm mudanças significativas. Penso que reside aí a relativa incoerência da actuação política do Estado, a sua heterogeneidade interna, que permite que essas duas imagens se cruzem uma com a outra e que talvez caracterizem o Estado brasileiro hoje.

C. L.: O **pós-colonialismo** tem sido um dos grandes temas com que tem trabalhado nos últimos anos, com grande destaque para o esforço intelectual de nos municiar com uma teoria pós-colonial que permita pensar as especificidades do **colonialismo português**. Em que medida, o estudo da experiência colonial portuguesa vista em sua especificidade pode nos ajudar a compreender a realidade das ex-colónias? E pensando no Brasil, **no caso brasileiro**, o senhor pensa que se pode falar também em alguma especificidade na recepção da experiência colonial uma vez que a construção da **identidade nacional** parece ter varrido para debaixo do tapete questões importantes como a manutenção do colonialismo nas relações políticas e sociais, a colonialidade interna e a parcela de responsabilidade de nossas elites políticas?

BSS: Eu penso que o pós-colonialismo hoje, tal como o entendo, é fundamentalmente uma perspectiva teórica e política. É uma postura que procura mostrar que com a independência não terminou o colonialismo., Alterou-se o estado de subordinação de um estado ao outro de um país a outro país, mas continuou sob outras formas também políticas, culturais, simbólicas, sociais a que alguns chamam colonialidade, outros chamam colonialismo de outra forma, outros chamam neo-colonialismo e outros ainda colonialismo interno. Isto significa que as relações de tipo colonial não terminaram com o fim do colonialismo formal. Por exemplo, o Brasil tardou entre 1820 e os nossos dias a dar-se conta que era um país racista, e de que esse problema, tinha que ser primeiro reconhecido e visto como tal, para depois lhe ser dada uma solução. As soluções começam a surgir com alguma polémica social, mas aparecem com um sentido histórico e uma perspectiva correctos, sob a forma das acções afirmativas e das cotas, que de alguma maneira procuram criar uma maior justiça racial e uma justiça histórica, uma vez que

o racismo é uma herança do colonialismo. Existem diferentes formas de colonialismo, o colonialismo inglês foi muito diferente do português, e portanto a nossa leitura no trabalho que temos vindo a fazer é de que se os colonialismos foram distintos, as perspectivas pós-coloniais também devem ser diferentes. Não podemos copiar sem mais as discussões que tem tido lugar no âmbito do pós-colonialismo decorrente da experiência colonial inglesa para os espaços de língua portuguesa, não só porque nesses espaços as relações coloniais tiveram uma duração histórica muito maior, como essas relações tiveram perfis muito diferentes decorrentes em grande parte da debilidade de Portugal como país colonizador. Esta particularidade criou um outro tipo de sociabilidade e outro tipo de legislação. O facto de nas colónias portuguesas raramente existir legislação de *apartheid*, isto é, uma legislação para brancos e uma legislação para negros, é um sinal de que o processo colonial foi diferente. Não estou a dizer que há colonialismos bons e colonialismos maus, todos os colonialismos são maus, mas são diferentes entre si e há que o reconhecer. E portanto, no caldo desta longa duração histórica, eu defendo que houve dentro do colonialismo relações não coloniais, sempre que os portugueses encontraram outros povos sem estarem protegidos pelo império. Isto aconteceu mais em África do que no Brasil, mas eu procuro ter uma visão global do colonialismo português. Existiram modos de relacionamento que tem que ser analisados de uma maneira mais complexa, que não se reduzem aquela dicotomia relativamente simplista entre colonizador e colonizado, até porque no caso português, muitas das características que os portugueses atribuíam aos seus colonizados eram-lhes também atribuídas pelos políticos do norte da Europa. Por esta razão eu digo que Portugal se situou entre Próspero e Caliban. Penso que esta leitura ajuda, obviamente, não para branquear – e aqui a palavra tem todo sentido da realidade do país –, mas para falarmos de um luso-tropicalismo. Não penso que o luso-tropicalismo seja uma solução, aliás, ela está muito desacreditada enquanto solução política perante os problemas, mas Gilberto Freyre é uma personalidade muito mais complexa, e que precisa ser, aliás, está a ser reavaliado. Uma coisa foi o uso pelo fascismo português da sua tese do luso-tropicalismo, outra foi a sua análise dos tipos de relações sociais que existiram no espaço colonial. E, nesse espaço pós-colonial devemos ter uma leitura pós-colonial da mestiçagem, por achar que há também espaços em que a mestiçagem ocorreu com maior intensidade do que em outros. Não temos por enquanto uma leitura, digamos, capacitadora da mestiçagem. O mulato nas leituras pós-coloniais aparece sempre como uma entidade que não ajuda a resolver os problemas e que, pelo contrário, os torna difíceis. Mas como muita gente no país, é mulato, tem esta configuração que se identifica como tal. Penso que esta é outra especificidade que tem que ser tematizada para a situação social e política brasileira.

Outra especificidade do colonialismo em português, é o facto de a descolonização ter ocorrido sempre no contexto de revoluções que ocorreram na metrópole: a Revolução Liberal de 1820 em relação ao Brasil, e em relação a África, a Revolução dos Cravos em 1974. Por esta razão, as colónias, tornaram-se independentes sem grandes ónus neocoloniais em relação à potência colonizadora ao contrário do que sucedeu com as colónias da França e Inglaterra, mas também pelo contrário, esta situação permitiu que as relações de tipo colonial internas, prevalecessem durante muito tempo. É esse colonialismo interno que vai conduzir a muitas das desigualdades sociais que hoje temos no país. Sem este passado colonial e sem essa descolonização e o modo como foi feita, não entendemos como é que um país imenso como o Brasil pode ter camponeses sem terra, ou em luta pela terra. Por esta razão e por muitas outras penso que esta análise pós-colonial ajudará a entender a realidade do Brasil.

C. L.: Sobre o sistema capitalista contemporâneo, o senhor acredita que há alternativas ao sistema ou alternativas no sistema? Será que ainda podemos pensar na alternativa socialista? E qual o papel do **Fórum Social Mundial** para construção desse “novo mundo possível”?

BSS: Eu acho que não é fácil num determinado momento de distinguir alternativas ao sistema e alternativas no sistema, porque todas as alternativas têm uma dinâmica própria e essa dinâmica pode com o tempo alterar-se. Uma alternativa que parece uma alternativa ao sistema pode-se transformar em uma alternativa dentro do sistema e vice-versa. Aquilo que surge como alternativa dentro do sistema pode facilmente, ao longo do seu percurso histórico, transformar-se numa alternativa ao sistema, portanto o que nós não temos hoje é a identificação de uma alternativa com A grande, algo que se distinga como o socialismo, ou comunismo, se distinguem do capitalismo. Eram conceitos globais e totalizantes que nos davam a dimensão de uma outra sociedade possível. Isso hoje não existe. Assim, quando falamos de alternativa socialista são alternativas socialistas. Quando falo da possibilidade de socialismo no séc XXI, não é de um só socialismo, num modelo fechado, mas certamente de vários socialismos do século XXI. Para mim aliás, a minha concepção de socialismo é de democracia sem fim e é por isso que nesse sentido acredito que haja muitos movimentos que nem sequer tenham como horizonte o socialismo em qualquer das suas possíveis concepções e também esses, no meu entender, lutam pela emancipação social. Exemplo disso é exactamente o Fórum, onde há movimentos e organizações que lutam por uma perspectiva socialista diferente daquela que vigorou no século XX e outros que lutam por um outro mundo possível. Por isso é que a designação adoptada é a segunda onde cabem realmente diferentes lutas. Quase todas parecem ser num sentido pós-capitalista, mas não se sabe muito bem se pós-capita-

lismo, ou apenas, pós-neoliberalismo. E, sendo pós-capitalismo que tipo de sociedade está no horizonte dessas experiências.

C. L.: Lembrando aqui a sua poesia, “Uma figura prepara-se para o dia. Sabendo que o dia. Não se preparou para ela” (Santos, 2004). Sentir seguro é uma aspiração humana, mas há alguém que se sinta seguro no mundo que vivemos? Terra destruída, fome, água que se acaba, idade que chega e transforma o corpo, instrumentalização dos afetos, mundo injusto, mundo desigual, paz que é guerra. Onde está o espaço da tranquilidade e do estar bem consigo, com o outro e com a natureza? Podemos dizer hoje que vivemos em um mundo que predomina o **Fascismo Social**?

BSS: Eu acho que sim, acho que podemos. Ele predomina de diferentes formas, o fascismo social como a ausência total de cidadania, como uma forma de negação da dignidade humana, da transformação do cidadão num objecto descartável, de um menosprezo total pela vida humana constituída, e pela sua aspiração a uma sociedade melhor. Penso que o mundo hoje vive cada vez mais numa condição de grande desigualdade social entre países ricos e pobres, e em cada país entre ricos e pobres, numa destruição crescente e cada vez visível da sustentabilidade deste modelo pela destruição da natureza e portanto pela sua incapacidade de poder subordinar-se a uma ecologia política. Perante todas estas situações, perante uma sociedade dominada pela ideologia consumista, pelo endividamento das famílias e pelo consumo, que encontramos nos países do Norte e também nos países do Sul entre aqueles que se podem endividar; obviamente, outros passam fome e vivem em condições que são abjectas. Enfim, desde que nós começamos a nossa entrevista já devem ter morrido mais de 20.000 crianças de doenças evitáveis, de doenças que podiam ser evitadas desde que fossem vacinadas, ou se tivessem água potável. Isso mostra a dimensão da injustiça e deixa um sentimento de que a sociedade talvez esteja cada vez menos preparada para que a possamos viver quotidianamente em paz e com alguma reconciliação. E claro, isso faz com que muitos procurem mergulhar a cabeça na areia e não dar conta do que se passa, esquecer este problema, vivendo portanto numa situação de cinismo e de hipocrisia social. Penso que reconhecer esta situação difícil exige que reconheçamos, que apesar de tudo há muita gente no mundo que continua a resistir, que continua a procurar alternativas, exactamente porque procurar alternativas é condição da sua sobrevivência. Se a sociedade não está preparada, eles preparam-se cada dia para o dia que não está preparado para eles, não sabem se tem que comer, mas tem que buscar comida, e vão procurar comida, vão procurar abrigo, vão procurar evitar uma guerra, portanto, lutam pela sua solidariedade, pela sua maneira de estar no mundo, por uma sociedade melhor. Acho que estamos a viver tempos difíceis, onde as ideias de emancipação social cada vez se cruzam mais com ideias securitárias, em que se procuram formas

repressivas de segurança que cada vez mais nos fecham à realidade do mundo. Aqueles que pensam que ainda podem ser protegidos, protegem-se com exércitos, protegem-se com polícias, protegem-se com condomínios fechados, protegem-se com todos os instrumentos de que podem dispor. A tragédia é que essa protecção nunca é total. Enquanto não houver o mínimo de dignidade para todos os seres humanos, não penso que nenhum ser humano se sinta, se possa se sentir verdadeiramente seguro.

C. L.: E pensando nessa questão da injustiça e das sociedades civis, em contraposição, talvez, à teoria política liberal o senhor identifica a existência de **sociedades civis**, no plural, e não apenas uma sociedade civil. Considerando o assustador crescimento das sociedades civis **estranhas e incivis**. Quais as diferentes dimensões de **injustiça social** no mundo de hoje? É possível pensar em alternativas para a justiça social?

BSS: Bem, como sabes, no meu trabalho, nunca uso a palavra sociedade civil sem a adjectivar, porque penso que é um conceito individualista, de raiz liberal, que não dá conta das relações de poder, nem sequer das formas de sociabilidade que existem na sociedade, e que passam muitas vezes por vivências comunitárias, que são distintas daquelas que estão registadas pela sociedade civil, formas de solidariedade que em princípio, extravasam as relações entre indivíduos autónomos e livres previstas no conceito de sociedade civil. Por isso, tenho usado esse conceito para desconstruir, para à volta dele e com base nele, permitir algum esclarecimento social. Daí que tenha distinguido três conceitos de sociedade civil: a sociedade civil íntima onde estarão os cidadãos da primeira classe, que nem sequer precisam do direito para os proteger, porque são tão intimamente ligados ao Estado e aos poderes dominantes que detêm dele por via legal ou ilegal todos os benefícios; a sociedade civil estranha onde se situam as classes médias, que tem já algum acesso ao direito e tem hoje alguns direitos cívicos, políticos e sociais, mas que estão cada vez mais precários devido às políticas neoliberais; e as sociedades civis incivis, onde em alguns países está 70% da população que é excluída, e que apesar de ser formalmente cidadã e até por vezes votar, não têm, não goza dos mínimos direitos de dignidade humana, e muito menos dos direitos mínimos sociais e políticos. A dimensão relativa dessa sociedade, mostra a diferença na injustiça social, no padrão de justiça social, em cada um dos países. Quanto maior for a sociedade civil íntima e maior for a sociedade civil incivil mais injusta é essa sociedade, porque a sociedade civil estranha é aquela que procura um equilíbrio relativo entre os diferentes direitos humanos. Portanto, penso que na sociedade capitalista é cada vez mais difícil socializar o capitalismo. Se queremos uma alternativa de justiça social ela tem que ser pensada num horizonte pós-capitalista. Não estou a falar em nenhum modelo fechado, estou a pensar que temos que começar a caminhar por formas de economia solidária, pôr economia do

altruísmo ao lado da economia do egoísmo, tentarmos formas de rentabilização, de produção de riqueza que não sejam apenas motivadas pelo lucro, que estejam motivadas por benefício social. Até porque o lucro cria um problema fundamental, cria uma mais-valia, que o capital tem que aplicar para poder sobreviver. É por isso que vemos as cidades a serem completamente inchadas com construções sobre construções, por vezes de qualidade duvidosa, que desfiguram e transformam as cidades em desertos de cimento. Penso que só outra lógica económica, outra lógica política e democrática nos poderá vir a trazer alguma justiça social.

C. L.: Um outro ponto que é uma temática muito importante do seu trabalho é propor uma nova forma de racionalidade epistemológica, o senhor se reporta às articulações virtuosas entre a ciência moderna e a ecologia dos saberes populares, como imprescindível a um novo paradigma de conhecimento. Qual o papel da universidade nesse processo? O que podemos entender por **Universidade Popular dos Movimentos Sociais**? Que potencialidades que ela tem hoje?

BSS: Acho que tenho sempre dado ao meu trabalho uma vertente epistemológica muito forte, precisamente porque penso que não há justiça global sem justiça cognitiva global. O monopólio e a monocultura da ciência moderna produziram aquilo a que chamo de sociologia das ausências. Assim, temos que contrapor a essa monocultura da ciência moderna uma outra forma de conhecimento que é o que o designo por ecologia dos saberes e tradução intercultural. Este novo paradigma, o conjunto de novos paradigmas que são os saberes populares, vai obviamente obrigar a uma transformação da universidade. A universidade pública desenvolveu um papel muito importante na construção do projecto de país, embora fossem projectos muitas vezes excludentes, devido às concepções dominantes de nacionalismo e desenvolvimento nacional. Penso que as universidades contribuíram muito para o epistemicídio, na medida em que se centraram exclusivamente no conhecimento científico moderno e negligenciaram ou até produziram a ignorância intencional de outros saberes alternativos, populares, que nunca puderam entrar na universidade. E como não entraram os saberes, também não entraram os grupos sociais cuja vida se organiza em volta desses saberes. Portanto, a universidade acabou por reflectir sempre o padrão de exclusão social e reflectiu melhor que nenhuma outra o padrão de injustiça cognitiva. Acredito que hoje a universidade pode ser objecto de reforma e pode a vir dar conta dessa ecologia dos saberes, que é aquilo a que chamo de extensão ao contrário: trazer para dentro da universidade outros conhecimentos. No entanto, penso que este processo vai ser sempre limitado e para ele ter força é necessário que se criem outras estruturas fora da universidade convencional, outras entidades, que de alguma maneira montem e fortaleçam essa vontade transformadora. A Universidade Popular dos Movimentos Sociais é uma

das possibilidades. Consiste em criar de raiz uma entidade de educação popular, onde o conhecimento científico, dos cientistas sociais, dos artistas, da cultura erudita, da alta cultura e da arte tenham que se confrontar com saberes populares, com artes populares, com formas de literatura popular, isto é, com saberes e formas de expressão que não são as consignadas pelas autodesignadas ciência moderna ou alta cultura., Para que isto seja possível, é necessário que os diferentes grupos sociais tenham representantes à partida. A universidade popular é um encontro sistematizado através de reuniões organizadas e programadas em que um pequeno número de cientistas sociais se junta com um pequeno número de líderes ou de activistas de diferentes movimentos sociais. É muito importante para a ideia da universidade popular que seja sempre mais que um movimento social: movimento indígena, movimento dos trabalhadores, movimento operário, movimento das mulheres, movimento anti-manicomial, movimento ecológico, o MST, ou o movimento dos camponeses sem terra em geral, para que possam falar não apenas com cientistas sociais, mas também entre si, das suas diferentes concepções de emancipação social, daquilo que conta como uma luta com êxito e de uma luta como fracasso. Penso que o instrumento desses encontros, a metodologia que lhes subjaz é aquilo que tenho vindo a chamar de tradução intercultural. A universidade popular vale por si mesma e vale também como potenciadora das energias transformadoras que passam dentro das universidades convencionais.

C. L.: “Somos as nossas crenças e temos idéias (...) O que é característico no século XXI é o facto de a ciência moderna pertencer simultaneamente ao campo das idéias e ao campo das crenças” (Santos, 2006). Mas a ciência responde a dúvidas “essenciais” do humano como os sentidos da vida e da morte? Por que tanta gente hoje no mundo crê no que não se vê? Será que o “fracasso” ou “descaso” da **ciência** e da **política** em responder essas questões não possibilitou a **reemergência da religião**? Essa reemergência da religião pode criar uma nova forma de globalização que como senhor tem nos apontado que é a **globalização religiosa**. Quais são os marcos significativos dessa nova globalização, que fazem ela está fora dos seus conceitos de globalização hegemônica e de globalização contra-hegemônica?

BSS: Essa é uma pergunta importante, para a qual eu não tenho ainda resposta, até porque essa é uma dimensão do meu trabalho mais recente. Nos meus trabalhos anteriores não me tenho dedicado muito à questão religiosa, mas a sua importância é evidente por razões que são fáceis de ver. Hoje no mundo a religião está a ter uma nova proeminência social e política que obriga a uma reflexão, e é essa reflexão que estou agora a começar, portanto a minha resposta a estas questões é apenas preliminar. Acho que efectivamente a grande crença moderna é a crença na ciência moderna, que é a matriz da modernidade e não se trata apenas de uma crença na eficácia da ciência, mas de uma ideia potenciada que a ciência

tem eficácia para resolver todos os problemas. Hoje chegamos a uma situação epistemológica em que se torna claro que isto não é verdade. Esta crença está a ser desacreditada na medida em que nos damos conta de que a ciência moderna ao mesmo tempo que resolveu muitos problemas, também causou muitos outros, e que provavelmente, para os resolvermos não poderemos recorrer à ciência moderna. Por exemplo, a preservação da biodiversidade não pode ser garantida pela ciência moderna, portanto, os limites da ciência podem estar na base dessa consciência dos limites e de que existem outras maneiras de conceber a realidade, de conceber a relação do humano na sua totalidade, como algo que o transcende e, por conseguinte, com outras concepções de totalidade, que envolvam a dimensão religiosa. É bem possível que a resposta esteja aí, mas como digo é ainda uma resposta preliminar. Não sei será exactamente aquilo que disse Marx sobre a religião, que esta era o espírito de um mundo sem espírito. O que ele queria dizer era que se tratava de uma aspiração de justiça falsamente formulada porque ocorria num mundo no qual as pessoas não encontravam justiça e portanto na esperança e quase numa desesperança de uma justiça neste mundo, se procuraria uma justiça no outro mundo. Nós hoje sabemos que não é assim, porque a luta do Fórum Social Mundial é para um outro mundo possível, mas não é um mundo do além, é um mundo do aquém. É um mundo nosso, é este mundo e portanto a situação não pode a mesma, mas é evidente que a emergência da religião pode ser uma resposta a essa aspiração. Claro que depois temos que distinguir entre a aspiração religiosa das classes populares, por exemplo, e a utilização política que se pode fazer dessa aspiração, tal e qual, como no século XV e XVI a religião católica era simultaneamente uma aspiração popular europeia e foi utilizada como um instrumento fundamental de colonização. Pode portanto ser utilizada por empresários e políticos que a usam exactamente como um instrumento de expansão política. Penso que hoje verificamos que em diferentes concepções, dentro das diferentes religiões, e não apenas dentro do Islão – é dentro do catolicismo, é dentro do protestantismo, é dentro do hinduísmo é sobretudo dentro do evangelismo – estamos a assistir a uma utilização política da religião, para atingir fins políticos através de uma mediação religiosa. É isso que designo de retorno da teologia política: é a conversão da religião num instrumento político, de transformação política. Isto coloca de facto alguns problemas às minhas concepções de globalização, por não se tratar de uma globalização hegemónica no sentido de uma globalização que culturalmente é ocidental e economicamente é capitalista, porque a teologia política joga muitas vezes com horizontes que não são os ocidentais, mas antes pelo contrário, são militantemente anti-ocidentais e militantemente anti-capitalistas. Por outro lado não é a globalização contra-hegemónica plasmada no Fórum Social Mundial, que celebra a diversidade e a variedade. Ao contrário, as religiões tem sempre tendência ao dogmatismo, às respostas exclusivas. Cada uma delas tem uma resposta e uma pessoa não pode ser metade católico, metade protestante, metade islâmico, e assim, estas criações de dogmas fazem com que as religiões se

apresentem como exclusivas. É por isso que o diálogo entre elas, o diálogo religioso, ou inter-religioso, é sempre o mais difícil dos diálogos interculturais e é também por isso que no passado, como no presente, tanta guerra foi conduzida em nome da religião. Portanto, não é uma globalização contra-hegemónica, é não-hegemónica, é uma terceira globalização. Bem, eu acho que a minha reflexão ainda não foi longe o suficiente para dar uma resposta completa a isso.