



DILEMAS DO NOSSO TEMPO:

globalização, multiculturalismo e conhecimento

Entrevista com Boaventura de Sousa Santos

Boaventura de Sousa Santos, Professor Catedrático de Sociologia da Universidade de Coimbra (Portugal) e Professor Visitante na Universidade de Wisconsin – Madison (Estados Unidos), já é um nome conhecido no Brasil por seus inúmeros livros e artigos, dentre os quais destacam-se *Crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência. Vol. 1: Para um Novo Senso Comum* (2a. edição - Cortez, 2000) e *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* (Cortez, 1999). Boaventura Santos é um sociólogo internacionalmente reconhecido, não só pela sua produção intelectual mas também por seu compromisso político e social com as questões do nosso tempo, como atestam seus posicionamentos sobre os atuais movimentos sociais e sua participação em eventos políticos importantes, tais como o Fórum Social Mundial realizado em Porto Alegre, em janeiro de 2000.

Nesta entrevista, o Professor Boaventura Santos apresenta a sua análise do fenômeno da globalização – que ele entende como um processo simultaneamente hegemônico e contra-hegemônico – e das relações entre o local e global. Santos apresenta a tese de que, para entender a situação do Brasil, por exemplo, neste contexto global, é preciso entender a situação pós-colonial particular de nosso país, tratando de evitar a importação de um debate baseado em outros contextos sociais. Além disso, ele apresenta o conceito de “multiculturalismo emancipatório”, que reconhece a diferença entre culturas – superando o formalismo da mera adição de elementos das culturas dominadas nas margens

da cultura dominante – mas reconhece as diferenças internas em cada cultura. Boaventura Santos também apresenta a sua posição epistemológica, aquela que ele chama de pós-modernismo de oposição (fazendo questão de diferenciar sua posição daquela que diz que não se pode mais falar dos grandes problemas da modernidade). Para ele, vivemos problemas modernos – que precisam ser enfrentados – para os quais a ciência moderna não tem solução e, portanto, é “preciso um outro tipo de produção científica mais multicultural”. Finalmente, Santos fala da educação como um campo privilegiado para a criação do que ele chama “subjetividades paradigmáticas”, onde o “pensamento crítico independente, da cidadania ativa, de uma luta por uma transformação emancipatória paradigmática”, pode e deve ocorrer.

Boaventura Santos foi entrevistado em seu gabinete na Universidade de Wisconsin - Madison (Estados Unidos), em novembro de 2000, por Luís Armando Gandin, professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e Álvaro Moreira Hypolito, professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, que também editaram e revisaram o texto final.

Entrevistadores: O jornal Folha de São Paulo publicou um artigo¹ seu sobre a relação colonizador/colonizado, dentro do espírito das atividades em torno dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil. Qual a importância desta discussão no contexto da globalização, considerando a discussão em torno dos processos de inclusão/exclusão, local/global, emancipação/controlado e do conceito de hibridismo? Ainda no contexto dessa discussão, qual é, na sua opinião, a contribuição da teorização pós-colonialista para este debate?

Boaventura Santos: A globalização atual, ou as formas de globalização atuais, tem diferentes aspectos, como nós vimos afirmando. Mas se a gente olhar para sua forma hegemônica, que é a forma do capital global em final de século, é evidente que esta globalização tem uma virtualidade particular que ela mesma produz, e que estamos chamando de compressão espaço-tempo. E esta compressão espaço-tempo obviamente dá-se em todas as direções. Uma das direções é exatamente esta do passado: de repente a colonização, o colonialismo do séc. XVI torna-se muito mais contemporâneo. As atrocidades, as formas de dominação que nesta altura se estabeleceram passam a estar muito mais presentes e a serem mais inteligíveis, talvez, do que eram noutra época, em que facilmente tudo se atribuiria, e até se desculparia, invocando o contexto histórico específico em que elas ocorreram. Obviamente, que eu penso também que nisso há uma armadilha. Evidente que há um contexto e há uma história, e esta história não pode ser, digamos, aplanada e que se faça dela uma tábua-rasa e, portanto, as coisas que hoje ocorrem são muito distintas daquelas que ocorreram na antes. Mostram, todavia, que há uma relação, que realmente o processo de globalização que nós hoje estamos a assistir não é efetivamente novo; nas suas

versões hegemônicas, existe pelo menos desde os séculos XV e XVI e está muito ligado às formas de expansão européia, nascimento do capitalismo e tem vindo num crescendo de globalização, expandindo-se cada vez mais a mais áreas geográficas do mundo, incorporando cada vez mais gente e sujeitando à lei de mercado e à lei de valor cada vez um número maior de atividades, produtos e serviços. Esta forma atual, de alguma maneira, é o clímax de todo este processo e traz com ele a presença de todos estes passados. De alguma maneira, todos os passados estão conosco. Esta presentificação do passado tem conseqüências importantes para a maneira, por exemplo, como as matérias são apresentadas nas escolas e na educação – o que é história e o que é atualidade, o que pertence ao passado e o que pertence ao presente, todas as cadeiras mais complexas do próprio desenho curricular hoje nas escolas. Por outro lado, penso também que esta confluência de tempos e de espaços pode ajudar a mostrar as contradições, as tensões e os conflitos que sempre estiveram numa maneira ou de outra e, muitas vezes, de maneira muito distinta da atual, presentes no contato entre os globalizadores e os globalizados. Ao longo de todo este longo período histórico, houve sempre uma grande assimetria de poder. Esta assimetria deu-se no domínio econômico, deu-se no domínio político, deu-se no domínio cultural. Obviamente, ela assumiu diferentes formas: a atual, por exemplo, não assume a forma de colonialismo, mas assume outras formas. Portanto, o que nós precisamos é ver, por um lado, em que medida as condições do nosso presente são tão “devoradoras” da história que, quase trazem ao presente tudo aquilo que passou. Por outro lado, eu penso que é preciso fazer o exercício oposto, é preciso saber analisar diferenças, contextos, circunstâncias que distinguem as diferentes situações da atual. No caso do colonialismo português e da situação do Brasil, eu penso que é um duplo esforço que tem que ser feito. Por um lado, porque, em geral, na fase atual da globalização, não estamos numa globalização de tipo colonial, mas pós-colonial. E, por outro, o colonialismo português também não foi igual ao colonialismo britânico ou francês. E, portanto, para de alguma maneira me ligar à pergunta sobre as questões pós-coloniais, penso que tem importância responder a este contexto, na medida em, que se os colonialismos foram distintos, eu penso também que as questões pós-coloniais têm que ser distintas. Um dos grandes problemas hoje é exatamente que as Ciências Sociais em geral, sobretudo aquelas que se preocupam com a questão colonial, tendem, como não me surpreende, a ser levadas pelas leituras hegemônicas do colonialismo, que são naturalmente as leituras do colonialismo hegemônico. Uma pessoa lê Homi Bhabha, Gayatri Spivak, etc. – e sei que os textos são muito populares, principalmente no vosso país – e pode não perceber que eles não estão a falar de um colonialismo português ou ibérico, estão a falar de um outro colonialismo. E, no meu entender, isto distorce profundamente os vossos estudos pós-coloniais nas áreas onde os povos não foram colonizados nem pela Inglaterra, nem pela França, mas por países diferentes.

Entrevistadores: Mas em que consistiria essa diferença entre os colonialismos a que o senhor se refere?

Boaventura Santos: Eu costumo dizer que o colonialismo português, parafraseando Shakespeare, não é um colonialismo de Próspero, é um colonialismo entre Próspero e Calibã. É um colonialismo entre o civilizado e o primitivo, digamos assim. O próprio português como colonizador não é aquela figura do Próspero na Tempestade do Shakespeare, que é o grande representante da civilização ocidental, o qual é servido pelo escravo que é Calibã (que Shakespeare vai buscar, naturalmente, com uma apropriação de canibal, que é o primitivo selvagem). Ora bem, é essa polarização entre o civilizado e o primitivo, entre Próspero e Calibã, que é fundamental para entender o colonialismo britânico. Penso, no entanto, que no caso português não é bem assim, porque o português foi um colonialismo periférico, como o espanhol, de resto. Portugal, no momento em que foi centro das suas colônias, era ele próprio também uma colônia da Inglaterra. Portanto, a natureza semiperiférica de Portugal conferiu ao colonialismo português uma característica muito especial. Eu penso que até agora os estudos pós-coloniais do Brasil não se referiram a esta questão, não a analisaram com a coragem necessária, porque é um colonialismo próprio que criou situações próprias. Uma delas, em meu entender, é que o colonizador foi muitas vezes o colonizado interno. Portanto, o vazio de poder que o colonizador teve, a partir do século XVII – isso aconteceu também na Espanha, e um pouco mais tarde em toda a América espanhola –, fez com que as elites internas crioulas, descendentes de portugueses e espanhóis, viessem a funcionar fundamentalmente como os agentes da colonização. É por isso que nós temos apropriadamente a situação de colonialismo interno, tanto no Brasil, como nas colônias espanholas. Este é um dos aspectos. Outro aspecto é aquele que, obviamente, tratando-se de um centro colonial bastante fraco, permitiu também uma enorme criatividade, muita revolta, muitas pressões próprias daquelas regiões que, se não foram ainda mais exploradas, foi porque obviamente as elites internas não permitiram, mas houve condições para fazer tudo isso. Portanto, eu penso que é à luz disso que nós temos que lutar e desbancar o mito da democracia racial, não dizendo que ela não existe de maneira nenhuma, mas dizendo que ela significa uma coisa distinta do que significaria se o colonialismo tivesse sido inglês. Há uma forma de hipocrisia que resulta típica de um poder colonial que tem que se disfarçar, pela sua fraqueza; tem que se disfarçar de poder não-colonial porque não agüenta ser um poder colonial a tempo inteiro e de plena ocupação, como foi o caso de Portugal. Tudo isso, no meu entender, suscita uma série de questões que ajudarão muito a ler as nossas sociedades, porque o que é curioso é que o próprio colonizador precisa dos estudos pós-coloniais, tanto quanto o colonizado. Precisamente devido a essa situação intermediárias – aquilo que eu chamo as interidentidades do espaço da Língua Portuguesa –, essa cultura que se criou é extremamente rica, cheia de virtualidades, muito mais cosmopolita e universa-

lizante que a cultura que foi possível criar no espaço inglês. Só que, infelizmente, até agora, sempre que nós dizemos isso, corremos o risco de ser considerados apolojetas, nacionalistas, pró-colonizadores, etc. Eu estou à vontade – o meu passado fala por mim – para exprimir aquilo que entendo ser exatamente a posição mais correta nessas questões. Portanto, eu penso que os 500 anos vieram mostrar todos os problemas e as complexidades do próprio colonialismo português e, de alguma maneira, como ele foi fundador da globalização, da qual nós estamos a assistir os últimos atos ou os atos mais recentes; também nos permite analisar muito bem quais são os conflitos que estão aí. E os conflitos são exatamente esses de nós vermos na globalização um processo muito excludente, que se caracteriza por continuidades. O Brasil, por exemplo, prima pela exclusão, que foi continuada depois do período colonial – como nós sabemos muito mais índios foram mortos depois da independência que antes da independência. Este exemplo revela uma grande continuidade entre o estado colonial e o estado pós-colonial depois da independência (outra coisa que os estudos pós-coloniais até agora não quiseram enfrentar). Estes conflitos permitem ver quais são os problemas de inclusão e de exclusão que a gente vive hoje e como é que se pode organizar uma luta contra a exclusão através de ações emancipatórias, que é aquilo que eu venho a designar como globalização contra-hegemônica. A manifestação dos índios do Brasil, dos camponeses e dos grupos populares naquele período das comemorações dos 500 anos, mostra bem o que é hoje uma luta emancipatória. É uma luta que tem que ser transversal aos diferentes grupos e interesses, uma vez que as formas de opressão são várias, mas todas elas se conjugam numa forma de subordinação que, mesmo tendo várias faces, cria as mesmas formas de exclusão simultaneamente. Por outro lado, estas articulações têm hoje um sentido local e global. O próprio *mass media* colocam esses grupos na globalização mas, mais do que isso, eles muitas vezes são produto, e suas ações são produto, de articulações locais-globais. Esses grupos desenvolveram ao longo do tempo alianças, redes, fluxos, acionados em qualquer momento, e mostram sua relativa eficácia (por enquanto não muita, mas de qualquer maneira, uma relativa eficácia).

Entrevistadores: O senhor está coordenando um projeto² sobre experiências democráticas inovadoras em vários países, entre as quais o Orçamento Participativo da Frente Popular em Porto Alegre. Como seria possível conectar as implicações deste projeto com a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica? A vitória da esquerda nas eleições municipais de 2000, que consolida projetos tais como o de Porto Alegre, pode ser um novo impulso para essa globalização contra-hegemônica?

Boaventura Santos: Num artigo³ que publiquei na Folha de São Paulo logo depois das eleições de 2000, tento exatamente analisar o crescimento, depois de Praga e depois de Seattle, destes movimentos contra-hegemônicos, e articulo

estes movimentos com as eleições municipais no Brasil. Se nós analisarmos a maior parte dos grupos que estiveram em Seattle ou em Praga, e que têm vindo a conduzir aquilo que a gente chama de globalização contra-hegemônica, veremos que estão normalmente ancorados em lutas populares, em cidades concretas, em comunidades rurais concretas, espalhadas por todo mundo. É a partir dessa ancoragem local que eles se abrem em redes e em fluxos com outros grupos semelhantes em outros países do mundo, e é aí que eles articulam suas redes globais. O que significa, portanto, que o local é neste momento o outro lado do global e vice-versa. O poeta português Miguel Torga diz algo que considero paradigmático: “o universal é o local sem paredes”. Se nós substituirmos “universal” por “global”, ainda fica melhor. O global é o local sem paredes neste momento e, portanto, é muito importante que se considere que o local deixou de ser exclusivamente local. É importante que se faça esta alteração nas nossas concepções políticas. As eleições municipais deixaram de ser o poder local que se contrapõe a um poder nacional. Elas hoje podem ser articuladoras não só de poderes nacionais, como até globais. Municípios geridos por políticos populares, que promovam democracia participativa e que permitam o florescimento desses grupos e iniciativas de cidadãos – e que no fundo têm vindo a tentar criar grupos de cidadania mais intensa e ativa – são experiências locais fundamentais para que fermentem amanhã iniciativas globais. Por exemplo, não é por acaso que de 25 a 30 de janeiro de 2001 vai se realizar em Porto Alegre o Fórum Social Mundial⁴, que eu penso ser uma grande iniciativa, na qual eu estarei. O Fórum vai ter lugar nos mesmos dias do Fórum Econômico de Davos, que vai reunir o grande capital para decidir o futuro do mundo, digamos assim. É importante a reunião em Porto Alegre num fórum alternativo, não somente com uma grande participação das vossas organizações não-governamentais e movimentos populares, mas também de todo o mundo. Para mim, isso simboliza aquilo que eu tenho vindo a dizer que, neste momento, as lutas locais são uma responsabilidade global e elas vão ter, obviamente, impacto nas eleições presidenciais de 2002, no Brasil, mas esse impacto ainda, mais para além disso, ao nível global. Portanto, a globalização contra-hegemônica, como a gente têm vindo a designar, consiste fundamentalmente não só das manifestações de Seattle, de Praga, de Montreal, onde quer seja (aliás, se virmos bem, estas manifestações tiveram lugar em países do Primeiro Mundo: por um lado são um ato de solidariedade com o Sul, mas quem sabe se não são também, por outro, um ato de paternalismo benevolente do Norte em relação ao Sul), mas de outras formas de globalização contra-hegemônica. Estas são, em meu entender, as iniciativas locais que nós temos identificado em vários países, as quais, ao se articularem com outras no seu cotidiano, no seu modo de formular os problemas, de organizar as lutas, de estabelecer as agendas políticas, etc., articulam-se com outros grupos e, ao fazê-lo, globalizam. Globalizam segundo uma lógica que é alternativa à lógica do capital. Pelo contrário, é uma lógica emancipatória, não necessária e explicita-

mente anti-capitalista: em alguns casos, sê-lo-á, em outros, não; em alguns casos se designará como socialista, em outros nem isso, mas é sempre algo alternativo à situação presente de globalização hegemônica. Para mim isto tem uma grande importância pois finalmente depois de uns quinze anos de domínio absoluto da globalização hegemônica, ou daquilo que se ficou a chamar Consenso de Washington, este Consenso já não existe. Internamente, ele ainda continua, mas é evidente que ele é hoje extremamente contestado pelas forças exteriores. São estas forças que nós estamos a tentar detectar, mostrando como no mundo, simultaneamente, às vezes com o conhecimento uns dos outros e através destas redes e articulações, mas às vezes sem estas, elas estão se compondo. Quer dizer, eu estou ainda a lutar e a tentar chegar a um outro tipo de globalização que nem sequer precise de articulações através de redes e através da Internet, mas que se constitua só pelo fato da simultaneidade de iniciativas que estão a surgir, não por coincidência, em diferentes partes do mundo. O projeto que estou a realizar, chamado “A reinvenção da emancipação social”, procura determinar os fundamentos e os caminhos da globalização contra-hegemônica. Naturalmente este projeto não poderia deixar de ser financiado por uma fundação hegemônica, uma vez que nós, exatamente fora do centro, não temos dinheiro para fazer o que estamos a fazer que é, por exemplo, trazer à Coimbra, em novembro de 2000, 48 ou 50 investigadores de seis países (nos quais o Brasil está incluído, juntamente com a Colômbia, a Índia, a África do Sul, Moçambique e Portugal) para analisar alternativas emancipatórias que estão a surgir nestes países, e os modos como elas significam, em diferentes áreas, os caminhos da globalização contra-hegemônica. Esta globalização contra-hegemônica ocorre na área da produção alternativa, da democracia participativa, do multiculturalismo, dos direitos humanos, da biodiversidade, dos direitos de propriedade intelectual, dos direitos indígenas e do novo internacionalismo operário; fundamentalmente, estas são as grandes áreas. Eu penso que todas elas convergem para algo que, em Porto Alegre e em outras cidades do Brasil e em outras partes do mundo, onde as experiências de democracia participativa têm vindo a criar-se, é bastante familiar, que é o fato de nós estarmos a caminhar para formas de cidadania ativa. Aqui estou usando o termo grego (não o termo deste país, nos Estados Unidos, onde se realiza esta entrevista) de república e de republicano, no sentido de *res publica*, e também da Revolução Francesa, que é um conceito de cidadania alternativo ao conceito liberal de cidadania. Portanto, a cidadania como um encargo, a cidadania como uma missão pública, a cidadania como uma prioridade do serviço à comunidade e à solidariedade e não apenas a cidadania passiva, reduzida a um conjunto de direitos pelos quais às vezes se luta, outras vezes nem isso e que no fundo fazem com que a vida privada e nomeadamente a vida econômica absorva totalmente o cidadão e o transforme no fundo num espectador, relativamente passivo, do jogo político e do círculo político que à volta dele se desenrola. Portanto, eu acho que no conjunto são estas formas de cidadania forte que

nós estamos a tentar mostrar que são possíveis de emergir em diferentes países, em diferentes culturas e sobretudo nestes países que, sendo semi-periféricos, são países de desenvolvimento intermediários e no meu entender, são aqueles que condensam melhor as contradições da globalização que neste momento estamos a viver.

Entrevistadores: O senhor vem trabalhando com o conceito de “multiculturalismo emancipatório”. Quais as diferenças entre a sua posição e outras formas de multiculturalismo?

Boaventura Santos: Uma das formas de pensar a globalização contra-hegemônica é pensar em modos alternativos de pensar, é pensar em culturas alternativas, em conhecimentos alternativos, os quais só podem, naturalmente, ser reconhecidos se tomarmos uma atitude de multiculturalismo ativo e progressista. Neste sentido, é muito importante que se distinga entre as formas conservadoras ou reacionárias do multiculturalismo e as formas progressistas e inovadoras. Qual é a distinção fundamental? Por um lado, nós temos que convir que hoje vivemos uma época de discussões sobre o multiculturalismo porque durante muito tempo vivemos sob o domínio exclusivo do monoculturalismo. Não que não houvesse multiculturalismo; ele existia, simplesmente não era reconhecido como tal e, portanto, o monoculturalismo assentou-se fundamentalmente numa grande supressão de culturas alternativas que sempre existiram sob a cultura dominante. Sob esta cultura elas foram progredindo, elas foram sobrevivendo, apesar de marginalizadas, apesar de por vezes suprimidas. Mas, de todo modo, elas nunca foram completamente abolidas e, em certos momentos, elas foram obviamente aparecendo. Claro que a primeira forma de multiculturalismo conservador, se quisermos, é o colonial. Há um multiculturalismo colonial na medida em que o colonizador reconhece a essência de outras culturas, mesmo que tardiamente, como no caso dos indígenas na América Latina, que tiveram leis próprias a partir do século XVI e do século XVII, ou mesmo na África (mais tarde) e na Índia. Na África, nomeadamente, o colonialismo teve a forma do chamado *indirect rule*, que era uma forma de administração que reconhecia os modos, as práticas e os costumes dos povos nativos, mas sempre subordinados à cultura dominante. Portanto, o multiculturalismo conservador, antes de mais nada, é um multiculturalismo que consiste, primeiro, em admitir a existência de outras culturas apenas como inferiores. Segundo, a cultura eurocêntrica branca nunca é étnica – étnicos são os que não brancos, em princípio, e, portanto, não admite a etnicidade, o particularismo da cultura branca dominante. Terceiro, não admite a incompletude dessa cultura. Essa é uma cultura que em si mesma contém tudo o que melhor foi dito ou pensado no mundo. É uma cultura universal como toda cultura eurocêntrica de tradição, e é ela que resume em si mesma tudo o que melhor foi dito ou pensado no mundo em geral. E, como tal, tem o direito a esta

universalidade, tem o direito de se impor, não tem particularismos e, quando muito, pode ser enriquecida por adições de outras culturas (como a própria pintura moderna do princípio do século, que tem bastantes adições da cultura africana, não para reconhecer a cultura africana enquanto tal, mas transformando a cultura africana numa matéria-prima e num motivo que pudesse depois ser transformada em termos de alta cultura, a única digna de nome neste período). Portanto, eu penso que o multiculturalismo conservador tem, naturalmente, como consequência, uma política de assimilacionismo, o que não pode deixar de ser. É um multiculturalismo que, mesmo quando reconhece outras culturas, assenta-se sempre na incidência, na prioridade de uma língua normalizada, estandardizada, que é a língua oficial, seja o inglês, seja o português, seja qual for – por exemplo, muitos países reagem muito contra a educação bilíngüe e currículos bilíngües – e, portanto, é um multiculturalismo que de fato não permite que haja um reconhecimento efetivo das outras culturas. Ao contrário, o multiculturalismo emancipatório que buscamos é um multiculturalismo decididamente pós-colonial, neste sentido amplo. Portanto, assenta fundamentalmente numa política, numa tensão dinâmica, mas complexa, entre a política de igualdade e a política da diferença; isso é o que ele tem de novo em relação às lutas da modernidade ocidental do século XX, lutas progressistas, operárias e outras que assentaram muito no princípio da igualdade. Há a idéia de que, sendo todos iguais, é fundamental que se dê uma redistribuição social, nomeadamente ao nível econômico, e é através da redistribuição que assumimos a igualdade como princípio e como prática. Naturalmente que este princípio não reconheceu a diferença como tal. A política de igualdade, baseada na luta contra as diferenciações de classe, deixou na sombra outras formas de discriminação étnicas, de orientação sexual ou de diferença sexual, etárias e muitas outras. É a emergência das lutas contra estas formas de discriminação que veio a trazer a política da diferença. E a política da diferença não se resolve progressisticamente pela redistribuição: resolve-se por reconhecimento. E, portanto, o multiculturalismo progressista é o multiculturalismo que procura por numa equação, sem dúvida política, científica, intelectualmente e culturalmente complexa, mas a única que, ao meu entender, vale a pena ser um objeto de luta, esta tensão entre uma política de igualdade e uma política de diferença. Uma política que assenta em dois objetivos, que não devem colidir um com o outro, os objetivos da redistribuição social-econômica e do reconhecimento de diferença cultural. Claro que isto levanta uma série de problemas porque é mais fácil dizer, do que realizar, por um lado. E, por outro lado, porque pode vir a assumir a idéia de homogeneidade das culturas que estão em jogo. É fundamental que o multiculturalismo emancipatório, ao contrário, parta do pressuposto de que as culturas são todas elas diferenciadas internamente e, portanto, é tão importante reconhecer as culturas umas entre as outras, como reconhecer diversidade dentro de cada cultura e permitir que dentro da cultura haja resistência, haja diferença.

Entrevistadores: Uma postura antiessencialista, neste sentido.

Boaventura Santos: Totalmente antiessencialista. Acho fundamental que a defesa de uma cultura minoritária, por exemplo, em relação a ameaças externas, seja complementada; que de modo algum, em nome da pureza da cultura, da solidariedade de grupo se possa esmagar o dissenso interno de cada cultura. Eu penso que as culturas só se movem por conflito. Todas as culturas são conflituais, e isso se aplica tanto às culturas hegemônicas como às culturas não-hegemônicas. E é nessa luta e nessa prioridade dada ao conflito que o multiculturalismo também se firma. Temos que saber que os diálogos e as interações vão ser sempre limitados durante muito tempo, porque se parte de uma posição que, de início, é uma posição muito desigual e, portanto, há que se tomar certas medidas no sentido de avaliar, no sentido de melhorar e apressar as condições de igualdade em que esse diálogo pode ser realizado para que o diálogo não seja também, no fundo, uma outra liquidação do passado e uma outra eliminação das diferenças culturais. Eu penso que esse multiculturalismo tem em si mesmo um outro risco: é fundamental – e também nesse caso a minha posição antiessencialista aí se mostra – que nós não caiamos na armadilha de aceitar que reconhecimento vá ao ponto de estabelecer critérios de autenticidade, o que faz com que as culturas passem a ser apenas culturas de testemunho. E que, portanto, sobre as mulheres, sobre o movimento das mulheres e sobre a discriminação contra as mulheres, só possam falar mulheres; pelos negros e pela discriminação contra os negros, só possam falar negros. A idéia da autenticidade de testemunho é, no meu entender, uma das formas que pode levar a um desenvolvimento de um novo *apartheid* cultural realizado através de um radicalismo excessivo, porque permitiria criar igualdade, mas com separação. Ora, se nós analisarmos bem o que o *apartheid* quis ser (não o que o *apartheid* foi) era a idéia de que seria possível a igualdade em total separação. A segregação racial nos Estados Unidos, nas escolas e em outros espaços, tinha, no fundo, a mesma lógica: separação e igual desenvolvimento. Sabemos nós que na prática não era assim, mas eventualmente até poderia ser, só que não queremos que a igualdade se realize em separação, porque com separação não há igualdades, há *apartheids*. A igualdade só existe quando há possibilidade de se compararem as coisas.

Entrevistadores: Isso tem a ver com sua crítica à ausência de um diálogo entre movimentos muito particulares; por exemplo, o movimento das mulheres só trata das questões ligadas ao movimento das mulheres. O senhor tem buscado uma tentativa de superação dessa posição de isolamento entre os vários movimentos, não é?

Boaventura Santos: O projeto que estou a realizar agora – do qual já falei anteriormente – visa exatamente a isso. Acho que uma das conseqüências da

modernidade ocidental e da sua hegemonia foi que ela transferiu essa hegemonia para os grupos não hegemônicos. E essa hegemonia significou, neste caso, o que nós designamos por diferenciação estrutural. Foi uma sociedade que se criou num desejo constante, cada vez mais veloz, de diferenciação estrutural. Diferenciação estrutural que significou dividir os campos científicos, os campos políticos, os campos econômicos, o público, o privado, etc., e depois, dentro de cada um deles outras múltiplas divisões. E eu penso que isso foi fatal, no meu entender, e se impôs, de alguma maneira, aos movimentos que lutaram contra essa hegemonia; portanto, nós temos, como eu costumo dizer, muitas teorias da separação e poucas teorias da união. Exatamente estes grupos não-hegemônicos, para se afirmarem, escolheram uma forma de opressão e foi contra ela que se mobilizaram. E, ao fazê-lo, tornaram-se, por vezes, bastante eficazes dentro do seu campo, mas perderam de vista que a opressão tem muitas faces. A face que lhes era mais próxima, e dúvida importante, no entanto, provavelmente nunca poderá ser suficientemente desmascarada; e essa opressão vencida, se não se vencerem outras formas de opressão que existem em constelação com ela. A opressão existe em constelação de opressões e, portanto, eu penso que é fundamental que elas estejam articuladas. E aqui realmente está a nossa inovação: a de que esta articulação se deva realizar, não dando a prioridade a uma luta sobre as outras, quaisquer que elas sejam, não criando uma grande teoria que em si mesma envolva tudo e todos em certo momento, mas criando aquilo que eu chamo a “teoria da tradução”. A possibilidade de criar inteligibilidade entre os grupos, entre o movimento dos sem-terra e o movimento das mulheres, entre o movimento das mulheres e o movimento dos negros, entre o movimento dos negros e do meio ambiente, entre o movimento do meio ambiente e o movimento dos indígenas, permite que criemos redes de inteligibilidade. O meu projeto é, ao mesmo tempo, uma maneira de reunir áreas distintas e de dar voz a diferentes grupos (esta parte do projeto é chamada *As Vozes do Mundo*). Eu acho que essa é a idéia de tradução e de articulação intelectual e política. Ela tem que ser intelectual e política para que se vejam melhor as lições aprendidas em uma luta, que seja possível transferi-las para outra, que as dificuldades de uma luta sejam vistas por outras lutas e que, juntando forças, seja possível ser mais eficaz.

Entrevistadores: Para ser mais específico, quando o senhor fala de multiculturalismo conservador, seria possível distinguir o multiculturalismo conservador propriamente dito de uma visão um pouco mais liberal, como a que se expressa no Brasil e também aqui nos Estados Unidos, na qual todos são considerados iguais e tratados de forma igual quando, na verdade, são muito diferentes?

Boaventura Santos: É evidente que todas estas diferentes posições são um contínuo e, se calhar, o multiculturalismo colonial é a versão, talvez, mais conservadora que, como digo, não se confina ao espaço colonial, continua hoje.

Posso dar exemplos das diferentes políticas conservadoras nos Estados Unidos e na Alemanha neste momento: os estado-unidenses têm, naturalmente, o conceito dos chamados *core values*, que são os valores fundamentais da cultura americana, à qual os imigrantes têm que obedecer para ser naturalizados; e as suas diferenças culturais, quando muito, podem ser maximizadas no domínio privado e não no domínio público. Os alemães acabam de vir com o mesmo conceito chamado *Leit-Kultur*, que é exatamente a cultura guia (*leit* vem de dirigir). *Leit-Kultur* está a causar uma enorme reação na Alemanha. O líder do partido conservador vem a dizer que a Alemanha tem um conjunto de valores, que é essa *Leit-Kultur*, que essa cultura tem que ser seguida por todos aqueles que se querem integrar à sociedade alemã e, portanto, por todos os imigrantes. Evidente que isto, sobretudo num país como Alemanha, tem ressonâncias extremamente perturbadoras. Não sei se nos nossos países adotamos muito o conceito liberal, que tem diferentes conotações nos diferentes lugares. Basta ver que aqui nos Estados Unidos “liberal” é algo mais progressista do que uma posição conservadora, enquanto na Europa, como no Brasil, “liberal” está à direita de qualquer posição mais progressista. O que eu acho é que há posições intermediárias que vêm, num sentido técnico, de uma teoria política liberal. Embora elas tenham diferentes nomes, em diferentes composições moderadas, assumem efetivamente a idéia de igualdade, como a igualdade de oportunidades e, portanto, é idéia um pouco abstrata e iluminista, no sentido de que todas as culturas são iguais e, como tais, devem ser tratadas. Fundamentalmente, o grande problema aí é assumir esta igualdade de partida, que não pode ser assumida. Como é que ela se constrói? Os liberais, no sentido estado-unidense do termo, vão até o ponto de admitir a ação afirmativa e, portanto, o que nós chamamos ações da discriminação positiva, sempre – e que é importante que se veja – que o limite destas ações sejam correções temporárias. As ações afirmativas são ações que se destinam apenas a corrigir inferioridades que se constituíram historicamente e que devem ser eliminadas, e só por esta razão é que elas são permissíveis. Não há nunca uma diferenciação permanente; portanto, não se admite esta diferenciação permanente. Ao passo que numa posição, como a do multiculturalismo emancipatório, essa diferença deve ser, ela própria, permanente, na medida em que tudo é permanente e transitório. Permanente, no sentido de Vinícius de Moraes: “eterno enquanto dure”. A diferença é sempre uma construção social e objeto de transformação, até porque ninguém é puro, não há culturas puras e as trocas culturais existem sempre, mesmo para os fundamentalismos, quer radicais de esquerda, quer radicais de direita (os radicais de esquerda às vezes são muito semelhantes aos radicais de direita, no sentido de um isolacionismo, um isolamento quase xenofóbico). Eu penso que nenhuma dessas posições hoje têm qualquer validade; as culturas estão realmente em ebulição, em turbulência e em constante mudança de escala, nas suas relações umas com as outras. O que é importante, do ponto de vista da sociolo-

gia crítica que eu defendo, é que não se assuma que essas interações e essas trocas são iguais. Para mim, a pergunta fundamental não é saber se há hibridização: é saber quem hibridiza quem, até que ponto, em que áreas, com que resultados e com que objetivos. É evidente que as relações de poder são muito fortes nesta questão. Não quer dizer que sempre a hibridização seja um produto dos mais fortes num certo momento. O que nós temos que ver é, em termos de espaço e de gestão dos diferentes ciclos, o que acaba por dominar. E o que acaba por dominar, muitas vezes, como o velho Marx dizia, são as idéias dominantes, que coincidência ou não, são as idéias da classe dominante naquele momento. Portanto, esta é a atenção que nós devemos ter, cada vez mais.

Entrevistadores: O senhor tem construído uma teorização importante em torno da transição paradigmática, que implica na discussão do papel da ciência e da relação desta com a criação de um novo senso comum. Além disso, o senhor tem insistido que estamos enfrentando problemas modernos para os quais a ciência moderna não tem soluções. O senhor poderia desenvolver estas idéias e comentar sobre os rumos destas suas construções?

Boaventura Santos: Eu tenho vindo a pensar que, de fato, todas as épocas foram dominadas por determinadas formas, quase consensuais, de ser, fazer, pensar e estar no mundo. Eu penso que há certas épocas que têm como característica serem particularmente turbulentas acerca destes modos. São épocas em que estes consensos se desfazem e a confiança epistemológica neles de alguma maneira é enfraquecida. Penso que estamos em uma destas épocas. Sempre que há uma época de transição, esta transição reflete-se sempre nas formas de poder e nas formas de conhecimento. Aí, se calhar, e o que todos nós estamos em dívida com Foucault é ver realmente essa relação sempre tão forte entre as questões de poder e as questões do conhecimento. Para mim, as questões de poder, ao contrário de Foucault, continuam a passar muito pelo próprio poder jurídico, o direito. Penso (e o mundo contemporâneo cada vez me oferece mais razões para pensar assim) que essas mudanças paradigmáticas estão a se dar, por exemplo, ao nível do direito, em cada país, de uma forma que por vezes passa despercebida. O fato de essas formas institucionais, que se traduziram em leis e instituições, tribunais, etc., que simbolizaram por muito tempo o poder nacional, de repente estarem todas elas globalizadas, é talvez uma das mudanças mais revolucionárias que está a ocorrer. E apesar de esta área do direito viver uma grande revolução, uma grande ebulição, continuamos a usar as mesmas categorias para realidades que, entretanto, são bastante distintas. Portanto, eu penso que é no domínio do poder e do conhecimento que estas transições ocorrem. No domínio do conhecimento, como a ciência moderna foi o conhecimento dominante, é aí que a gente pode vir a analisar melhor quais são, digamos, os traços dessa transição. Se nós analisarmos um pouco o debate científico hoje, no

âmbito das ciências, não só da física mas sobretudo da biologia, que aparece na divulgação científica, nas revistas e nas grandes comunicações científicas de Clinton ou de Blair, acerca da decodificação do genoma humano, como recentemente aconteceu, os consensos são absolutamente falsos, a comunidade está numa ebulição enorme, precisamente porque as realidades são cada vez mais complexas, sabe-se cada vez mais da complexidade e sabe-se muito bem que o tipo de certezas para os quais a ciência está a ser usada têm a ver fundamentalmente com a mercantilização da ciência e com as utilizações biotecnológicas das invenções que estão aí na forja. Hoje, a própria estrutura atômica da matéria, a estrutura genética, o papel dos genes e o modo como eles funcionam efetivamente, são debates intensíssimos dentro da física e da biologia, e isso não existiu em períodos anteriores (ou talvez tenha existido, só que neste momento o debate é muito mais poderoso, talvez porque se avançou muito mais nesse paradigma e, portanto, também se conheceram melhor as suas fraquezas). Portanto, isso diz-me que, efetivamente, a ciência moderna, neste momento, está a dar sinais dessa falta de confiança epistemológica e isso tem conseqüências culturais e políticas muito fortes. Culturais, por exemplo, no que acabamos de falar sobre multiculturalismo. Eu penso que o multiculturalismo não seria possível sem as lutas políticas que estão por detrás dele, mas sem também a falta da confiança epistemológica na ciência que existe hoje, a ponto de grandes epistemólogos da ciência contemporânea virem hoje a perguntar e a responder afirmativamente que a ciência é hoje multicultural. Ora, se a própria ciência é multicultural, as formas de conhecimento que estão aí também o são; o que é que preciso é determinar efetivamente qual é esse padrão de multiculturalismo, se ele é conservador, se é emancipatório, como ele pode ser utilizado ou não. Obviamente, a ciência pode ser multicultural ao mesmo tempo em que assimila ou canibaliza todas as diferenças. Eu penso que essa falta de confiança epistemológica está, de alguma maneira, a abrir o espaço para outros conhecimentos. O fato de uma grande epistemóloga da ciência, como Sandra Harding perguntar se a ciência é multicultural não era possível há quinze anos. Hoje é possível e a pessoa não é considerada louca. Portanto, eu penso que estas são mudanças que assinalam a tal transição paradigmática e, no meu entender, porque o poder também tem a ver com as formas de conhecimento, esta transição está também a dar-se ao nível das formas de poder. Nós notamos isto exatamente no modo como hoje o sistema interestatal está a funcionar sob o impacto da globalização. Ele já recebeu diferentes impactos mas não está de modo nenhum numa crise, se calhar, final; as coisas no Estado continuam a ser obviamente um âmbito de luta muito importante. Ainda há pouco tempo escrevi um texto⁵ em que eu falava que o estado tem que ser reinventado como um novíssimo movimento social, ou seja, não pode ser abandonado de modo nenhum como um campo de luta importante, mas é evidente que as formas políticas estão hoje a ser articuladas através de múltiplas escalas, e que só estas múltiplas escalas são garantia de algum

êxito: o local, o nacional e o global. E nós estamos em uma situação em que não podemos preferir uma escala em detrimento da outra. Já houve momentos em que a própria luta contra-hegemônica, uma parte do movimento operário, pelo menos na sua ideologia, privilegiou a luta global em detrimento das lutas nacionais e locais. Penso que o resultado, naturalmente, foi desastroso, até porque a escala global nunca se impôs de fato como prática no movimento operário, ou se impôs apenas por um período muito curto na Europa até a Primeira Guerra Mundial, e talvez um pouco depois. Portanto, eu penso que é fundamentalmente nesse nível das três escalas que as lutas contra-hegemônicas têm que ser lutadas; elas próprias significam essa mudança também nas formas de poder. Ora, as novas formas de conhecimento que estão a emergir, as novas formas de poder, visam a quê? Elas visam, fundamentalmente, a que cada sociedade tente resolver os problemas que têm perante si. Não há um conjunto natural de problemas; é problema aquilo que socialmente é construído como tal numa determinada sociedade. Eu a mim pergunto-me sempre, e é sempre esse exercício que faço com aquilo que chamo sociologia das ausências, num esforço constante de auto-reflexividade: quais são os problemas deste meu tempo que os meus seguidores e sucessores vão identificar como sendo problemas de hoje, que eu não identifiquei como tal? É muito fácil para mim identificar os problemas que vêm do passado; o que me é muito difícil é identificar os problemas que hoje estão aí. Estou certo de que nós estamos a deixar passar despercebidos muitos problemas que eventualmente deveriam merecer nossa atenção. Agora, o que não podemos deixar passar despercebidos são problemas que herdamos e que não resolvemos. Estes, para mim, continuam a ser os problemas da modernidade ocidental, os problemas da justiça, da liberdade, da igualdade, da fraternidade, os ideais da Revolução Francesa, que a ciência moderna veio, juntamente com a democracia (quando estou a falar de poder, estou a falar também das formas hegemônicas da democracia), dizer que seriam resolvidos através dessa junção, dessa forma benigna de poder, a democracia, e dessa forma poderosíssima de saber, a ciência. Ora bem, nós hoje temos muitas dúvidas acerca dessa forma hegemônica da democracia, por isso vamos lutando por formas mais intensas de democracia participativa, e há realmente uma grande desconfiança epistemológica, em relação à ciência moderna. Portanto, o que acontece é que esses problemas estão conosco e esse é o meu debate com Habermas e com a corrente mais conhecida dos pós-modernos – a minha posição, vocês sabem, é bastante minoritária. A posição de Habermas é a de que, pelo fato de os problemas da modernidade estarem por se resolver, significa que o paradigma da modernidade está incompleto e, portanto, é preciso continuar nesse paradigma até que ele cumpra as suas tarefas. Já a posição dos pós-modernos como Lyotard, Baudrillard, Vattimo e muitos outros (há representantes em todos os países do mundo hoje em dia) diz que o que é problemático é falar dos grandes problemas. A sociedade tem que ir vivendo tal e qual como existe; não há grandes problemas

porque não há grandes soluções e, como tal, não podemos falar nos problemas da modernidade. Podemos falar nas soluções que a modernidade foi encontrando para as dificuldades com que se foi confrontando e assim continuará a ser. Eu penso que não. Penso que realmente nós temos que, por um lado, pensar que estes grandes problemas da justiça, da igualdade, da diferença, do reconhecimento da diferença devem ser resolvidos, não digo de uma forma grande, mas têm que ser resolvidos de uma maneira consistente e ampla. Para estes grandes problemas as grandes soluções das ciências e das formas de poder, que a modernidade nos legou não nos parecem suficientemente eficazes (e cada vez mais nos parecem menos eficazes). Nessa base, penso eu, é necessário pensar novas soluções. Portanto, temos problemas modernos para os quais não há soluções modernas. Esta visão, pela qual me tenho batido, é o que eu chamo de pós-moderno de oposição; aliás, sem olhar muito as palavras, porque a minha posição cabe perfeitamente dentro da modernidade, para aqueles que consideram que a modernidade tem em si mesma diferentes paradigmas, diferentes formas de modernidade; portanto, esta versão que eu defendo pode ser perfeitamente englobada dentro de uma destas versões oposicionais, marginalizadas dentro da própria modernidade ocidental. Não tenho nenhuma objeção contra isso, pelo contrário. O que penso, no entanto, justificar a minha diferença e a razão pela qual eu continuo a falar deste pós-moderno de oposição é o fato de que ele me permite muito mais facilmente fazer o que estou a fazer, por exemplo, neste projeto financiado pela Fundação McArthur: partir do pressuposto de que realmente no campo da ciência ocidental não há grandes inovações a fazer, e que é preciso um outro tipo de produção científica realmente mais multicultural, que traga colaborativamente cientistas de diferentes partes do mundo. Tanto assim que no meu projeto não fui eu que defini o quadro analítico nem as metodologias; elas estão a ser definidas a partir da base, por todos os colegas e, portanto, é uma outra forma de fazer ciência que realmente extravasa exatamente esta modernidade, porque vai buscar outras modernidades: a modernidade indiana, a modernidade brasileira, a modernidade colombiana, a modernidade sul-africana, a modernidade moçambicana, a modernidade portuguesa. Portanto, é nesse conjunto que minha concepção é *pós*, sobretudo porque não há uma modernidade, há muitas modernidades, algumas européias, outras não. E modernidades são basicamente situações, entidades, constelações culturais que tiveram em si uma idéia de transformação emancipatória da sociedade por meios que não apelam exclusivamente ao sagrado. Daí minha posição permite-me essa amplitude, essa forma colaborativa mais ampla, trazendo cientistas de diferentes países. Há uma outra forma de construir ciência e construir conhecimento como neste projeto, por exemplo, trazendo ativistas de movimentos para que ele falem de viva voz – o chamado projeto das “vozes do mundo” – para que se expressem por si mesmos: quais são as suas lutas, quais são seus conhecimentos e os conhecimentos que têm sobre o mundo e sobre o nosso mundo dos intelectuais

que são, enfim, em grande medida quer a gente queira, quer não, um tanto mercenários.

Entrevistadores: Para finalizar, o senhor poderia comentar a boa receptividade que o seu trabalho tem tido na área da educação no Brasil? O mesmo tem ocorrido em outros países? Qual é o papel que o senhor atribui à educação nesses tempos de incertezas paradigmáticas e crise de projetos político-sociais?

Boaventura Santos: De fato, o meu trabalho tem tido uma boa recepção na área de educação no Brasil. Aliás, também em Portugal, só que a comunidade de educação, esta que está interessada nesta minha temática, assim, é muito pequena, porque também há uma outra comunidade de educação (hegemônica) a quem não interessam estes temas, porque acha que a educação é uma área de saber sobre o qual apenas os cientistas da educação podem se pronunciar e, portanto, é uma forma de fundamentalismo disciplinar como outro qualquer e, para mim, um dos mais vazios de todos. Para aqueles que vêem a educação como, no fundo, uma educação para a cidadania e que, portanto, as ciências da educação são um modo como potencializar esse ensino para a cidadania, aí sim talvez o meu trabalho tenha vindo a ter alguma aceitação, exatamente porque eu, sem vir da área de educação, no sentido de a tratar explicitamente, a não ser ao nível da universidade sobre o qual tenho escrito alguns textos, realmente tenho muita preocupação com esta área, sobretudo porque estou muito vinculado à idéia da transição paradigmática. A transição paradigmática põe a questão do conhecimento, e o conhecimento põe a questão da aprendizagem, e a aprendizagem põe a questão da escola e da educação. E, portanto, aqui se põe o problema de que, na luta por um novo senso comum, como é que esse novo senso comum pode começar a ser criado – não ensinado, criado – nas escolas e a começar a ser criado entre os educadores, os professores. Portanto, o meu trabalho dirige-se muito mais aos educadores até do que aos próprios educandos. Fundamentalmente, porque eu penso que essa educação para a cidadania tem que começar por eles; se todos nós, intelectuais, somos mercenários, os educadores são pagos explicitamente para serem mercenários. Isto é, no sentido de transmitirem uma verdade que não é necessariamente a sua, que não é necessariamente a dos seus alunos, que não é necessariamente a da sua comunidade, que não é necessariamente aquela pela qual se pautam, mas a qual está consignada oficialmente numa história, nos núcleos escolares, em muitos países, com repressão de todas as outras alternativas. Portanto, todos somos – e eu propriamente falo como professor universitário e não fujo a esta lógica – como intelectuais, mercenários no sentido que Roberto Fernández Retamar, o grande crítico literário cubano, fala, que todos nós somos de alguma maneira, porque vivemos à sombra do Príncipe e somos relativamente pouco responsá-

veis por tudo aquilo que dizemos. Como professor universitário, sou tão mercenário como todos os outros educadores e, naturalmente, compete a mim resistir e procurar fazer com que os outros educadores também resistam. E como é que a gente resiste? Resiste exatamente, antes de mais nada, procurando formas de conhecimentos que nos permitam criar para nós próprios um papel alternativo. Só tendo um papel alternativo para nós próprios, é que nós o podemos comunicar. Esse papel alternativo, no meu entender, passa por coisas como, por exemplo, uma luta incessante contra toda a realidade oficial. Eu acho que nós precisamos exercitar uma hermenêutica de suspeita em relação a tudo o que é oficial. Precisamente porque o oficial, hoje, vindo de formas de saber e de poder consignadas de alguma maneira, consolidadas na injustiça em que a nossa sociedade hoje vive, elas exigem da nossa parte uma hermenêutica de suspeita. E, para isso, não basta berrar ou gritar, não basta enervarmo-nos ou entrarmos em depressão, temos que ter instrumentos alternativos de luta, de luta intelectual também. Além disso, é preciso criar, a partir dessa hermenêutica de suspeita, uma atividade mais desconstrutiva, que pertence à educação. Afasto-me imediatamente, nessa tarefa, dos derridaianos, posição em que muitos pós-modernos se encontram, muitas vezes, confortavelmente, talvez mais confortavelmente do que o próprio Derrida, sobretudo se atentarmos para seus últimos livros (há sempre uns liberais arrependidos nessas coisas, e o Derrida é um pouco isso, sobretudo no seu livro *O Espectro de Marx*, por exemplo). Eu penso, no entanto, que há uma outra tarefa fundamental, que é a tarefa reconstrutiva, a tarefa de uma reconstrução emancipatória, a criação de um pensamento crítico, a criação de um pensamento independente. Eu tenho vindo a dizer – e isso talvez, de alguma maneira, tenha alguma repercussão na área da educação – que nós, nas ciências sociais, durante muito tempo ficamos dominados pelos conceitos de estrutura e ação. Penso que isso acabou por se transferir para as ciências da educação e para a promoção da escola, do currículo estrutural, para estruturar diferentes áreas a partir dos quais são possíveis opções, etc. Eu penso que hoje é fundamental distinguir entre a ação conformista e a ação rebelde. Para mim, a escola tem que ser uma escola de cidadania, cidadania crítica, que deve ensinar e instruir coletivamente para a rebeldia, quando ela se justifique, obviamente, e para o conformismo, quando o conformismo for a concordância com idéias que nós criticamente consideramos como sendo progressistas e nossas, e não porque são oficialmente ou porque somos objetos de uma doutrinação. O que é preciso é retirar da escola todo o princípio de doutrinação, e ela existe não só na maneira como nós ensinamos, mas na forma como nós avaliamos. E neste país em que nós nos encontramos (Estados Unidos), eu penso que a doutrinação é talvez das mais graves e mais duras que existem em todo o mundo. Eu continuo a pensar que é muito bonita a contradição, digamos, a astúcia da razão, de que falava Hegel, de tantos de vós virem para os Estados Unidos obterem os vossos doutoramentos em educação. Vejo-os exatamente como José Martí, o grande intelectual cubano, que por aqui andou no final do século XIX e no princípio do

XX, e que disse: eu tenho que ir lá dentro para estar dentro das entranhas do monstro, porque dentro das entranhas do monstro é que eu vou ver como funciona. Ora bem, e o que vocês vêem aqui é exatamente uma doutrinação levada a um ponto que eu não encontro em outros países, devo lhes dizer, até porque meus filhos andaram aqui na escola e já tive ocasião de ver como a doutrinação tem lugar; por outro lado, é um espaço em que nós encontramos colegas nossos absolutamente solidários com as nossas lutas. No vosso departamento⁶ aqui vocês têm excelentes representantes internacionais dessa luta contra a doutrinação e na luta por uma escola de cidadania, onde o mestre de todos, naturalmente, continua a ser Paulo Freire. E, portanto, vocês, brasileiros, têm aí um capital no que deveis capitalizar porque ele, realmente, foi uma luz para o mundo. Eu li, naturalmente, como todos, o Paulo Freire; nunca tive ocasião de privar com ele, apesar de que numa fase final, quase estivemos juntos, e penso que todos nós acabamos por ser influenciados por muitos de seus ensinamentos. Talvez seja isso que ressoa nos meus escritos, porque é muito voltado para o meu futuro, é muito voltado para a juventude, é muito voltado para a criação de novos paradigmas e para as chamadas subjetividades paradigmáticas. Eu penso que a educação devia ser uma criação constante de subjetividades paradigmáticas, porque, para criar subjetividades sub-paradigmáticas não é preciso escola para coisa nenhuma; para isso, basta deixarem andar as crianças por aí: elas aprendem mais fora das escolas, do que nas escolas até porque na escola têm que desaprender muitas coisas.

Entrevistadores: Aprendem apesar da escola...

Boaventura Santos: Aprendem apesar da escola. Só através de uma criação sistemática, apurada, metódica do pensamento crítico independente, da cidadania ativa, de uma luta por uma transformação emancipatória paradigmática se justifica a escola e aí, sim, ela tem toda a legitimidade e deve continuar. O grande desafio é saber se os estados e os municípios estão interessados em financiar uma escola que não está a serviço deles, a serviço do futuro. Aqueles que nelas trabalham também têm que se sentir menos como funcionários do presente e muito mais como funcionários do futuro, se é que a palavra funcionário se pode aplicar adequadamente ao futuro. Penso bem que não.

Notas

1. Santos, Boaventura de Sousa. "Sífilis, descobrimentos e comemorações: deve o português competir com outros povos europeus para saber quem foi melhor colonizador?" *Folha de São Paulo*, 28 de setembro de 1999, página 1-3.
2. Projeto "Reinvenção da Emancipação Social", dirigido por Boaventura de Sousa Santos, Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, financiado pela Fundação MacArthur. Desenvolve temas tais como: democracia

participativa; sistemas alternativos de produção; multiculturalismo emancipatório, justiça e cidadania; biodiversidade e conhecimentos rivais e direitos de propriedade intelectual; novo internacionalismo operário. O projeto envolve estudos com sub-projetos nos seguintes países: Portugal, Brasil, Colômbia, Índia, Moçambique e África do Sul. Maiores informações podem ser obtidas na página oficial do projeto <http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/>

3. Santos, Boaventura de Sousa . Praga, Brasil. *Folha de São Paulo*, 2 de novembro de 2000, página A3.
4. “O Fórum Social Mundial será um novo espaço internacional para a reflexão e a organização de todos os que se contrapõem às políticas neoliberais e estão construindo alternativas para priorizar o desenvolvimento humano e a superação da dominação dos mercados em cada país e nas relações internacionais. (...) O resultado que dele se espera é a identificação de caminhos e propostas mobilizadoras para manifestações e ações concretas da sociedade civil” (Página oficial do Fórum Social Mundial – <http://www.forumsocialmundial.org.br>)
5. Santos, Boaventura de Sousa. *Reinventar a Democracia*. Lisboa: Gradiva, 1998.
6. Departamento de Currículo da Universidade de Wisconsin – Madison, Estados Unidos.