# Colóquio Internacional ALICE

Universidade de Coimbra, 2014, 10-12 Jul.

Ciências Sociais e Bem Viver

Resumo:

O seguidismo entre países em vias de desenvolvimento e países desenvolvidos não é negada pela classificação centro-periferia, notam autores entusiasmados com as recentes vitórias ideológicas dos povos andinos, no Equador e na Bolívia, periferias das periferias das periferias. O Bem Viver e os direitos da natureza (Acosta, 2013) que preconizam estabelecer nos seus países – contra as políticas extractivistas – não são fundamentos de uma política de desenvolvimento alternativo: são uma proposta revolucionária para substituir globalmente a ideia de império explorador que os colonizou pelo respeito pela diversidade das identidades locais, em nome de sincretismos entre humanos e a natureza.

As ciências sociais e humanas, tal como ocorreu nos anos setenta, serão alvo de transformações profundas, seja para acompanhar as transformações sociais em curso, seja para se reposicionarem profissionalmente para as próximas décadas. Também elas terão de escolher entre a manutenção de um lugar periférico no concerto das ciências ou, em vez disso, assumirem o desígnio de se tornarem ciências como as outras, ajudando as actuais ciências da natureza (incluindo as prestigiadas disciplinas de medicina, engenharia, direito) a libertarem-se de preconceitos epistémicos que lhes inibem a participação cognitiva e prática na libertação social, e ao mesmo tempo libertando as actuais teorias sociais dos seus estreitos limites de acção.

A observação e seguimento da homologia de posições entre as lutas ultraperiféricas para o Bem Viver e o aprofundamento das perspectivas emancipatórias da crítica das teorias sociais (Mouzelis, 1995) no concerto das ciências (Lahire, 2012), no sentido da conquista da igual dignidade entre pares (povos e disciplinas científicas) pode reforçar mutuamente cada um desses movimentos, em parceria e solidariedade, e, ao mesmo tempo, transformar o mundo.

Palavras-chave: teoria social; libertação; respeito; igualdade; bem viver

**Ciências Sociais e Bem Viver**

Não são apenas os povos indígenas que palmilham, paulatinamente, as vias da sua emancipação entre as arribas do genocídio e da assimilação. Também as ciências sociais percorrem os caminhos da sabedoria entre as perspectivas do reconhecimento científico de interesse público e de qualificação em arte especializada de interesse especulativo.

É clara a distinção de condições sociais de existência entre povos perseguidos e humilhados e professores e investigadores em ciências sociais. Os povos primeiros estão secularmente cercados e ameaçados, sempre em retracção. As ciências sociais estão financiadas e controladas pelos Estados mais poderosos do planeta há algumas dezenas de anos, com um período de forte expansão nos anos 60.

Junta-os, povos primeiros e cientistas sociais, a história. Por exemplo, nos Movimentos por Justiça Global (Baumgarten, 2013). O jugo imperial vai-se impondo tanto entre os modos de viver não modernos, estigmatizados, como entre as ciências sociais. Porém, em sentido inverso, do mesmo modo que é possível extrair dos saberes dos povos primeiros sobreviventes o segredo da sua resiliência às investidas de exploração ocidentais, também há cientistas sociais a percorrer caminhos cognitivos paralelos aos desses povos, como é o desejo de Alberto Acosta (2013): à medida que as contradições da globalização excludente se tornam mais patentes – nos campos financeiro, político e ecológico, por exemplo – outros modos de existir como humanos podem e devem ser disponibilizados, para benefício da humanidade.

O estatuto e as oportunidades de trabalho condicionam o modo de pensar e de agir. Parte crescente das classes médias dos países do centro do capitalismo, ao encararem a competição económica global, vivem experiências de exclusão, directamente ou por interpostas pessoas – como os filhos e netos, por exemplo Também cada vez mais cientistas sociais sentem, através de cortes profundos nas perspectivas de trabalho e de empregabilidade, a necessidade de organizar a sobrevivência e actualização de epistemologias que possam dar sentido às suas vidas e dos seus seguidores. Não admira a procura de inspiração para reorganizar a vida em sociedade fora do quadro padronizado dos modos de vida modernos. Ela é uma necessidade existencial.

A dominação dos territórios e das suas gentes legitimada pela ideologia da dívida (dos subdesenvolvidos, desqualificados e não civilizados relativamente aos desenvolvidos, qualificados e civilizados) está a destruir as condições gerais de bem viver e a construir um sistema de poder global oligárquico (Diamond, [2005] 2008; Morris, [2010] 2013; Greaber, 2011). Os valores modernos, como a liberdade, a democracia, o estado de direito, os direitos humanos, de instrumentos de dominação tornam-se, paulatinamente, nas mãos dos críticos da modernidade real, em denúncia de incapacidade do sistema de dominação para cumprir as suas promessas, como as de reduzir a miséria, as guerras e as agressões ao ambiente. Promessas que justificariam os sacrifícios actuais em nome de um futuro melhor. Sem as quais o sentido moderno e linear da existência se diluiu paulatina mas irremediavelmente em anomia. Que se sente no ânimo e na disposição das diferentes entidades sociais.

Disputa-se no Movimento de Justiça Global e nas ciências sociais se se devem reunir forças atrás de uma estratégia comum de combate contra o neoliberalismo globalmente vigente (como no tempo da hegemonia comunista das oposições ao capitalismo e - no campo oposto - da hegemonia estrutural-funcionalista na teoria social) ou se se deve aceitar que cada pequeno grupo mobilizado em torno de uma reivindicação particular prossiga o seu caminho específico, ao ritmo próprio, contra os sistemas de dominação, política ou científica, de direita ou de esquerda. Na prática, as práticas relativas a ambas as teorias são coexistentes: os partidos e os movimentos sociais interpenetram-se mutuamente e nas ciências sociais o paradigma estrutural funcionalista, apesar de criticado, mantém as suas presença e inspiração intactas (Mouzelis, 1995:7).

Para aprender a viver bem será preciso aprender a pensar e agir fora dos quadros actuais.

**As teorias na prática**

Mouzelis (1995) descobre que as transformações profundas nas teorias sociais nos anos setenta não foram suficientes para as resgatar da reificação e do reducionismo típicos do estrutural-funcionalismo, entretanto nominalmente praticamente abandonado. A ruptura epistemológica, portanto, não basta anunciá-la: é preciso construi-la, a partir da transformação dos valores herdados.

A actualização das teorias sociais em processo desde os anos setenta, segundo Mouzelis, não foi suficiente para funcionar bem. À medida que se torna mais necessário pensar de outro modo para entender e agir perante a crise financeira transformada em dívida dos Estados, mais claro fica a ausência das teorias sociais do debate no sentido da emancipação social (Burawoy, 2004). A sua actualização – não desenvolveremos aqui o assunto – passará por uma profunda alteração do objecto de estudo da sociologia: em vez de se pensar a sociedade como uma referência aos modos modernos de pensar e estabelecer relações sociais, como insiste Burawoy (2004), há que pensar e estudar a história completa da espécie humana (Diamond, [2005] 2008; Morris, [2010] 2013; Greaber, 2011) como um objecto singular e plural de entendimento e concretização da sociabilidade espontânea nas pessoas.

Os modos de procurar pela boa vida nas sociedades ditas primitivas e não ocidentais em geral são experiências concretas e diversificadas, mais ou menos bem-sucedidas. Cada uma com características e potencialidades particulares. Que podem ser conhecidas e, sobretudo, preservadas na prática. Não de forma museológica – através de reproduções firmadas depois dos genocídios. Mas com respeito para com as construções e opções culturais das diferentes entidades sociais humanas. Em nome dos valores modernos e dos direitos humanos, pensados como valores de aplicação universal a toda a espécie humana, e não apenas como retórica moralista contra os inimigos.

Acosta denuncia a armadilha epistemológica produzida politicamente em torno da noção de desenvolvimento (adoptada à direita e à esquerda) como uma forma de cobrir ideologicamente o imperialismo ocidental, a partir do momento em que o centro do seu poder se transferiu para Washington (Acosta, 2013:28). Poderoso instrumento ideológico de opressão cognitiva, geralmente criticado por se fundar sobretudo em indicadores econométricos. É alvo de compensações várias: índices de desenvolvimento humano ou de felicidade interna bruta são apenas exemplos (Acosta, 2013:42-47). Lá nos Andes, porém, os povos vitimados pelo colonialismo, pelo neo-colonialismo, pelos imperialismo regionais e pela colonialidade,[[1]](#footnote-1) e também pela globalização, têm claro, para si próprios, e durante meio milénio, a barbaridade epistemológica de imaginar separados os destinos da espécie humana e do meio ambiente. Para eles, para quem a assimilação sempre foi o mesmo que genocídio, não de trata de fazer evoluir e completar as concepções ocidentais, mas de as resgatar de si mesmas.

A exclusão, a pobreza, a opressão, o desrespeito, a traição, o genocídio, no fundamental, tudo isso se mantém com a globalização. O que há que explicar é a resiliência secular e o actual renovado prestígio da cultura de veneração pela Pacha Mama, a Terra, fonte de mobilização desses povos contra a exploração intensiva da Amazónia para fins de desenvolvimento das empresas multinacionais, sobretudo extrativas, e dos Estados conluiados entre si para as proteger. E a capacidade dessa cultura de oferecer respostas aos problemas ecológicos globais, que o desenvolvimento na verdade e na prática ignora radicalmente. O problema não é sobretudo de palavras: se fosse esse o caso o ocidente, dada a sua capacidade de produção, não teria oposição. O problema é de disposições de vida, de formas de procurar o bem viver incorporadas socialmente. O problema é mudar de vida.

Nas actuais circunstâncias de aquecimento global, os povos ocidentais tomam consciência, por um lado, da necessidade de profundas transformações dos seus modos de vida e, por outro lado, verificam espantados a resiliência secular de pequeníssimos povos contra os estados que os deviam representar – em democracia – e os seus aliados empresariais e globais. Inspiram-se nas lutas desses povos, como nas lutas pela dignidade de outras categorias de pessoas igualmente abandonadas.[[2]](#footnote-2) Os efeitos perversos, sociais, políticos, económicos, morais e ecológicos, do desenvolvimento do capitalismo, a par das crescentes necessidades de financiamento dos Estados ocidentais, não podem ser contestados sem a contestação dos Estados, fustigados pela corrupção, como descobriu a *Transparency International* criada nos anos 90. Sobretudo depois da revelação do socialismo real não ser mais do que o desenvolvimento de um capitalismo de planeamento centralizado e o socialismo democrático ser cúmplice da destruição criativa schumpetariana, actualmente virada contra as classes médias nos países do centro.

O progresso, a modernidade, as soluções tecnológicas imaginadas neutras, e, de uma maneira geral, mais do mesmo, sobretudo do ponto de vista dos que aspiram a uma liberdade pessoal (e não meramente empresarial), não servem nem a humanidade nem o ambiente. Os paladinos da democracia, vencedores da Guerra Fria, têm hoje que reconhecer o deficit democrático nos EUA e na Europa (para evitar formulações como o poder oligárquico global). *A prioridade à luta extrativa contra a natureza (incluindo aí os recursos humanos) deve ser substituída por políticas de harmonização da existência humana na natureza* (Acosta: 21-26)*.* É isso que é claro aos povos andinos que lutam secularmente pela sua existência. O que, tudo o indica, está a constituir-se numa nova fronteira de luta social intensa e decisiva da humanidade contra a sua auto-desumanização, para as próximas décadas. Resta-nos tomar posição. Como sociólogos também.

Lahire (2003 e 2012) desenvolve uma crítica assertiva e aprofundada aos conceitos de *habitus* e campo em Pierre Bourdieu, salientando a unicidade e o elitismo implícitos e, por vezes, explícitos no autor. Em particular, Lahire concluiu que Bourdieu entende as relações sociais, incorporadas e estruturadas, como simples relações de poder. Desencarnadas dos mecanismos sociais construtores de lugares e necessidades de poder, e de que o poder se alimenta. O mesmo nota Therborn (2006:3), ao estudar a sociologia das desigualdades: tudo se passa como se a dimensão do poder fosse a única relevante e não dependesse das capacidades vitais e existenciais das entidades sociais em presença. Como se as relações de afiliação e o desenvolvimento social fosse ou pudesse ser completamente regulados e controlados pelos poderes ou pelos poderosos.

A prova de que o poder não resume a vida social é a persistência, apesar de tudo, de frágeis epistemologias realmente alternativas à predominância da ideologia do desenvolvimento (de que a da globalização é uma actualização), afinal uma versão laica dos preceitos religiosos judaico-cristãos de “ganharás o pão com o suor do teu rosto” – dito por Deus a Adão ao ser expulso do paraíso – e de que a Terra terá sido oferecida à espécie humana para seu usufruto. Mandatos cumpridos de uma forma concreta, no seguimento das Cruzadas, através de uma política de Terra Nula, isto é, de descobrimento de paragens além-mar como se as suas riquezas e gentes estivessem, por ordem divina, à espera de ser tomadas pelos conquistadores (Acosta, 2013:73-85). Em condições de modernidade, as relações sociais – a vitalidade e a existência de redes de afiliação solidárias e de desenvolvimento sustentável – não são prioridade. E *as teorias sociais reforçam a legitimidade desse estado de espírito, em vez de o denunciarem.*

Não bastará, portanto, insistir nos erros lógicos e formais da melhor sociologia. Embora esse passo seja fundamental e preliminar. É indispensável, tanto para a cientificidade da teoria social assim como para que esta passe a valer um real contributo para a sobrevivência da espécie à síndrome suicida de que muitos acreditam estarmos já reféns, romper com as ressonâncias morais e políticas imperiais (de quem dá por adquirido o trabalho e o meio ambiente à disposição da exploração). O reconhecimento da pluralidade das pessoas e dos seus mundos (como recomenda Lahire, 2003 e 2012) deve ir a par do reconhecimento da actual indisponibilidade da sociologia se relacionar com os mundos científicos mais próximos do estudo da nossa vitalidade e existência. Não basta abrir as ciências sociais às humanidades (Wallerstein, 2006 [1996]). É preciso compreender como a humanidade é vítima, com a natureza, dos preconceitos sobre a superioridade das sociedades modernas (na verdade, dos poderosos sustentados por essas sociedades).

A biologia e as ciências de saúde, numa perspectiva de harmonização, ou o direito e a teologia, numa perspectiva tratar as conflitualidades, devem ser campos de saber a envolver com as teorias sociais na identificação de formas de a tornar apta a denunciar a discriminação inscrita nas ideologias do desenvolvimento e a reconstruir noções de bem-estar aplicáveis a todos os seres humanos. Esta abertura das ciências sociais às ciências da vida e às ideologias, para os fins que aqui temos em vista, deverá ainda ter em atenção e valorizar a extrema pluralidade dos mundos sociais e a sua vitalidade histórica.

Um dos limites da ciência, que a inibe de ter presente a diversidade potencial humana já realizada em outros lugares, épocas e experiências de vida, é a ideia falsa, mas muito difundida, de que as sociedades modernas (e dentro destas as dominantes) são a síntese perfeita de todas as contribuições úteis alguma vez produzidas pela humanidade. Ora, isso é simplesmente falso. Por exemplo, apesar da extraordinária superioridade geral da medicina moderna, todos bem conhecemos o valor específico de práticas tradicionais – de que a medicina chinesa é apenas um exemplo – para tratar eficazmente da nossa saúde.

É um erro definir como objecto singular de estudo as sociedades modernas. Há sociedades clássicas e há sociedades não modernas com muita sabedoria constituída na prática. E tomar para estudar uma amostra tão enviesada de sociedade humana, como a sociedade moderna, é, segundo os critérios científicos, um erro (Prigogine, 1966). “Se alargarmos a nossa perspectiva para abarcar a arqueologia, a genética e a linguística (…) obtemos muito mais história … suficiente, na verdade, para recuarmos quinhentas gerações. De um período tão grande, defendi eu, podemos extrair de facto alguns padrões, e (…) seremos capazes de usar o passado para prever o futuro.” (Morris, [2010] 2013: 578).

Reducionismo e unicidade, reificação e elitismo, ressoam como críticas homólogas em Mouzelis e Lahire. Do mesmo modo, parece claro que a ideia de desenvolvimento ressoa a reducionismo e unicidade: legitimação de um poder reificado. Poder colonial, primeiro. Poder transmitido pela reprodução da cultura colonial de classificar seres humanos de primeira e segunda, explorando os sentimentos xenófobos para produzir políticas racistas, em benefício de oligarquias ao serviço da globalização competitiva. No Equador e na Bolívia, como em Portugal e nos outros países da Europa, a pretexto da política da dívida.

Há um eco entre as críticas epistémicas às teorias sociais e as críticas inspiradas na persistência dos povos primeiros, cujas consequências propomos radicalizar – notando a prática de alianças estratégicas libertadoras lançadas das ultraperiferias e com algum acolhimento no mundo intelectual e científico, à procura de saídas epistemológicas e políticas para o actual bloqueio de inspirações mobilizadoras.

As ciências sociais são um patamar de desenvolvimento envergonhado do projecto de racionalização da vida política e social, elevando o rigor do pensamento neste campo ao nível do pensamento científico. A vida dos povos sobreviventes de genocídios (físico, cultural, epistémico) mantém características próprias integradas susceptíveis de serem adoptadas e servirem de inspiração a outros grupos humanos para transformarem a sua vida e oferecerem novas perspectivas à harmonização da existência da humanidade e desta com a natureza.

**Estados de espírito**

Mouzelis (1995:26) recomenda que se entendam as sociedades como cebolas, constituídas por camadas. A todos os níveis se encontram estruturas e interacções, instituições e agências, religadas mutuamente. O que implicará, embora ele não o diga, uma homeostasia, uma consciência colectiva à Durkheim (Dores, 2005), cujas formas mais simples emergiriam de e comporiam as formas primitivas da vida religiosa (Durkheim, 2002 [1912]). É a isso que chamamos estados de espírito (Dores, 2010a:67). Aplicável, como o sistema AGIL; a qualquer objecto de estudo sociológico.

Os poderes modernos, porém, ansiosos por se libertarem de responsabilidades humanitárias e ecológicas, escolhos no caminho do projecto imperial, criaram ideologias libertadoras contra seja quem for e seja o que for que se apresente – mesmo que inocentemente – no caminho dos desejos de apropriação, extracção, exploração, acumulação. Ideologias de que as teorias sociais são herdeiras e conservadoras, ainda que críticas.

A tensão entre a ciência a que aspiram as ciências sociais e o estado estacionário proto-cientifico em que se encontram actualmente, deixa as tarefas da sociologia para o próximo futuro em excelentes condições para se sintonizarem com as lutas dos povos mal tratados pelo desenvolvimento. Caberá às teorias sociais, para lutarem contra a desqualificação de que são alvo nas últimas décadas e mais recentemente de forma intensificada, estudar as possibilidades de transformar o actual estado de coisas, perante um quadro em que povos beneficiários do colonialismo são, actualmente, eles próprios vítimas da lógica que antes os beneficiou.

O que caracteriza o espírito imperial é a concentração e redução do pensamento às disputas de poder. De modo que as vidas biológicas – dos militares ou das populações, por exemplo – e as dissensões ideológicas no seu próprio campo sejam mantidas fora do campo limitado da atenção colectiva. É uma monopolização do palco reificado pelos enredos dramatizados das relações entre heróis do momento, reduzindo o quotidiano que faz a cama a tais encenações a uma natureza irrelevante, inelutável, imutável, por contraste com a capacidade de auto determinação histórica dramatizada das instituições e dos seus usufrutuários. É um espectáculo – *pão e circo* – cuja produção permite anestesiar as dores quotidianas e sobretudo reprimir as possibilidades de cada um organizar a *sua* *boa vida*, em nome de um bem colectivo reificado sob forma imperial (associada a sentimentos religiosos).

Acosta descobriu, por um lado, como a resistência existencial e vital dos povos andinos (como noutras partes do mundo também podem ser descobertas, incluindo na Europa e em Portugal) tem a capacidade de intervir ao nível do poder (impondo nas constituições da Bolívia e do Equador um conceito estranho ao direito ocidental: *Sumak Kawsay*). Por outro lado, descobriu o valor heurístico e político de uma herança de modos de viver sobreviventes do epistemicídio multissecular (Santos, 2014) levado a cabo na América do Sul, como noutras partes da Terra.

Há no trabalho de Acosta (2013:177-179) o reconhecimento das diferenças de poder e capacidade de influência social entre os estados de espírito indígenas e imperial. Mas há também a percepção da diferente estrutura de uns e outro. A pluralidade que se opõe à unicidade. A esperança resiliente perante a evidência da catástrofe ambiental e social, que pode ser esmagada mas não pode ser abolida. O esventrar da Terra pela indústria extrativa é, aos olhos dos povos andinos, o mesmo que o esventrar da possibilidade de existência dos seus modos de viver bem. Tudo resulta de conceitos desumanos e genocidas imperiais nocivos, argumentam, não apenas aos povos primeiros andinos mas também aos povos ocidentais.

*Sumak Kawsay* não é uma designação intelectual. É uma referência verbal a um estado de espírito existencial, completo e complexo como uma cebola, de cuja qualidade depende a vitalidade da espécie humana e do meio ambiente em que vivemos em simbiose. A alienação imperial da vitalidade e da existência dos povos afecta toda a humanidade e, em particular, o estreito e raro quadro ambiental em que esta pode manter-se, na atmosfera terrestre.

Uma interpretação correcta desse estado de espírito, como aquela que Acosta divulga pelo mundo, inspira formas de bem viver não imperiais. Pode tornar-se viral e, se a história de cada um e de todos assim se desenrolar, incluir a história das teorias e das ciências sociais. Entretanto cada vez mais solidárias na contra mão do sonho imperial, dada a política de empobrecimento das populações do centro do capitalismo.

A estratégia de harmonização entre humanidade e natureza não se refere a um estado de pureza nem a nenhuma superioridade epistemológica. É apenas uma oportunidade de organizar a luta social contra o colapso que a cada vez mais gente parece eminente. Sugerindo à teoria social a organização de pontes centrífugas entre subdisciplinas, disciplinas e campos de saber, em sentido inverso dos movimentos centrípetos que caracterizam a actualidade.

**Rendimento Básico Incondicional[[3]](#footnote-3)**

Uma remota ideia do século XVI ganha fulgor na segunda década do século. Teve eco em vários partidos políticos europeus que a adoptaram. Dar dinheiro para toda a gente ter uma vida digna, independentemente do que contribuir para a sociedade. Trabalhe ou não.

O obstáculo principal à sua adopção é a subversão moral relativamente ao trabalho – pão que ganharás com o suor do rosto. Que, por sua vez, recobre a moral sacrificial: dádivas humanas capazes de proporcionar o bom humor divino (ou dos mercados), em vez da sua ira mortífera. Trata-se de enfrentar a própria natureza humana actual.

Quando, apesar dos protestos, os povos do Sul da Europa aceitam a dívida imposta pela *troika*, como anteriormente os povos colonizados aceitaram mecanismos similares (Greaber, 2011:163), há que discutir não apenas política – no sentido estrito – mas a natureza religiosa da racionalidade. Será a humanidade capaz de se libertar do jugo imperial com que a oligarquia dominante oprime os povos que lhe serviram de quartel? Será possível reagir ao instinto sacrificial que transforma a submissão em subordinação (Dores, 2009:302)?

Na prática, haverá sensibilidade suficiente para resgatar as crianças famintas (que as escolas denunciam) e os idosos sem recursos para cuidarem da saúde (de que os profissionais de saúde vão falando) do cadafalso sacrificial? Se for o caso, quem será sacrificado em sua vez, perguntará insistentemente o governo, fingindo-se simples contabilista?

Há práticas de solidariedade socio-económica fundadas em relações particulares com a natureza, em nichos, por toda a Europa e EUA. Sem recursos obtidos a partir de solidariedade generalizada, como propõe o Rendimento Básico Incondicional, estas práticas são invisíveis e alvo de retaliações por parte dos poderes instituídos. Beneficiárias de um orçamento capaz de sustentar uma economia básica para todos, estas relações socio económicas extraordinárias, na sua originalidade e multiplicidade, tornar-se-iam ricas. Não sobretudo por passarem a usufruir de mais recursos financeiros. Mas por poderem servir de sugestão de boa vida para alguns dos que, com um rendimento básico, deixassem de estar persistentemente deprimidos pela ideia (falsa mas profundamente incorporada) de o valor existencial de cada um ser automaticamente traduzido em acesso a recursos monetários, segundo uma moral meritocrática reificada que jamais correspondeu a qualquer realidade prática.

Bibliografia

Acosta, Alberto (2013) *El Buen Vivir - Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Barcelona, Icaria&Antrazyt.

Baumgarten, Britta (2013) O movimento por justiça global - resistência aos modelos económicos de globalização, *Revista Percursos*, Florianopolis, v.14, n2 Jul/Dez, p.324-359.

Burawoy, Michael (2004) “For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi”, *Politics & Society* 2003 31: 193-261

Diamond, Jared (2008 [2005]) *Colapso - ascensão e queda das sociedades humanas*, Lisboa, Gradiva.

Dores, António Pedro (2010a) *Espírito de Proibir*, Lisboa. Argusnauta.

Dores, António Pedro (2010b) *Espírito Marginal*, Lisboa. Argusnauta.

Dores, António Pedro (2009) *Espírito de Submissão*, Coimbra, FCG/Coimbra editora.

Dores, António Pedro (2005) “Os erros de Damásio - Homenagem a uma fonte de inspiração”, *Sociologia, Problemas E Práticas*, n.º 49, pp. 119-138.

Durkheim, Émile (2002 [1912]) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta.

Greaber, David (2011) *Debt – the First 5000 Years*, Melville House Publishing, New York.

Lahire, Bernard (2003) *O Homem Plural – As Molas da Acção*, Lisboa, Instituto Piaget.

Lahire, Bernard (2012) *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, Couleur des idées.

Morris, Ian ([2010] 2013) *O Domínio do Ocidente*, Lisboa Bertrand.

Mouzelis, Nicos (1995) *Sociological Theory: What Went Wrong? – diagnosis and remedies*, London, Routledge.

Prigogine, Ilya (1996) *O Fim das Certezas*, Lisboa, Gradiva.

Santos, Boaventura Sousa (2014) *Epistemologies of the South – Justice against Epistemicide*, Paradigm Publishers.

Therborn, Göran (2006) “Meaning, Mechanisms, Patterns and Forces: an Introduction” em Göran Therborn (ed.) (2006) *Inequalities of the World – New Theoretical Frameworks, Multiple empirical approaches*, Verso, pp. 1- 58.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (2006 [1996]) *Abrir las Ciencias Sociales*, Madrid, Siglo XXI.

1. Por colonialidade entenda-se cultura de naturalização de desigualdade ontológica entre povos promovida, cultivada e deixada pelo colonialismo e que se manteve até hoje, em nome do Império. [↑](#footnote-ref-1)
2. Por exemplo, as crianças vítimas de abuso sexual e os presos – em “Transformative Justice”, Generation FIVE, <http://www.generationfive.org/wp-content/uploads/2013/07/G5_Toward_Transformative_Justice-Document.pdf>, visto em 2013-11-14. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ver [www.rendimentobasico.pt](http://www.rendimentobasico.pt) [↑](#footnote-ref-3)