

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Milena Regina de Paula Silva

Por uma crítica cosmopolita das crises no capitalismo

Juiz de Fora

2025

Milena Regina de Paula Silva

Por uma crítica cosmopolita das crises no capitalismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais na Área de Concentração: Cultura, democracia e instituições.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Maia Guimarães

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da
Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Milena Regina de Paula.

Por uma crítica cosmopolita das crises no capitalismo /
Milena Regina de Paula Silva. -- 2025.

77 f.

Orientador: Felipe Maia Guimarães

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal
de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Sociais Aplicadas -
ICSA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais,
2025.

1. Crises no capitalismo. 2. Crítica cosmopolita. 3.
Imaginários sociais. 4. Antiutilitarismo. I. Guimarães, Felipe
Maia, orient. II. Título.

Milena Regina de Paula Silva

Por uma crítica cosmopolita das crises no capitalismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais na Área de Concentração: Cultura, democracia e instituições.

BANCA EXAMINADORA

Aprovada em 05 de junho de 2025

Prof. Dr. Felipe Maia Guimarães - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Christiane Jalles de Paula
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Lucas Faial Soneghet
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Com imensa satisfação, dedico este trabalho a todas as pessoas, instituições e familiares que, direta ou indiretamente, me inspiraram e me deram a força necessária para a conclusão desta pesquisa. Minha trajetória acadêmica, assim como a de muitas mulheres negras que se aventuram nesse caminho, foi marcada por profundas descobertas, não apenas sobre o mundo e suas complexidades, mas também sobre mim mesma.

As dificuldades ao longo do percurso foram significativas, mas meu fortalecimento e superação foram sempre ancorados no carinho e no apoio de pessoas queridas com quem construí laços afetivos que, acredito, levarei por toda a vida.

Primeiramente, expresso minha gratidão às minhas raízes. Aos meus avós paternos, Maria Helena de Paula Silva e Airton Silva, que desde o meu primeiro ano de faculdade, me apoiaram e incentivaram nos estudos, mesmo com a saudade imposta pela distância e pela minha rotineira ausência. Agradeço também à minha mãe, Regina Célia Silva de Paula (*in memoriam*), professora de Língua Portuguesa e uma mulher de extrema importância para minha formação como mulher negra. Ela é minha maior referência de resistência, amor pela vida, pelas causas sociais e pelas pessoas. Sou profundamente grata ao meu pai, Leife Erickson de Paulo Silva, que, apesar dos desafios em nossa relação, me criou, me deu afeto e me ensina, até os dias de hoje, o valor do trabalho e do conhecimento.

Agradeço à minha irmã, Rayana Carolina de Paula Silva, pela parceria, afeto e irmandade que me fazem sentir amada e querida. Estendo minha gratidão às minhas tias maternas — Maria Antônio, Célia Regina e Elizabeth — mulheres negras que, em conjunto com minha mãe, prepararam o terreno e empoderaram as futuras gerações a trilharem caminhos mais altos e promissores.

Sou grata às amigas construídas em Juiz de Fora, que me ensinaram lições valiosas sobre cuidado, amor, respeito e senso de comunidade. Reconheço também a importância dos movimentos sociais dos quais construí e participei, como o Coletivo Negro Resistência Viva. Essa organização me acolheu e contribuiu fundamentalmente para meu letramento racial, ajudando-me a desenvolver habilidades que eu mesma não sabia que possuía.

Agradeço a todos os Observatórios, Laboratórios e Grupos de Pesquisa dos quais fiz parte ao longo dos anos de graduação e Mestrado. Todos foram de fundamental importância para a minha trajetória profissional e acadêmica. Reitero a relevância de cada professor e orientador

que, nesses espaços, contribuíram com reflexões e motivações, impulsionando o avanço da ciência em prol da sociedade.

Um agradecimento especial ao meu orientador, Felipe Maia Guimarães e à professora Christiane Jalles, pelo apoio, incentivo, dedicação e comprometimento não apenas com a conclusão do meu Mestrado, mas com toda a minha jornada acadêmica.

Por fim, agradeço à minha espiritualidade. Ao povo invisível que acompanha, orienta e intui cada passo que dou nesta Terra. Se, como pesquisadora, o que me move são as incertezas e as perguntas, no campo espiritual, minha fé é inquestionável.

"A sola do pé conhece toda a sujeira da estrada"

Provérbio Africano

RESUMO

A dissertação "Por uma crítica cosmopolita das crises no capitalismo", argumenta que as crises contemporâneas são multifacetadas, indo além da economia e atingindo as esferas social, ambiental e epistêmica. Nesse sentido, o trabalho propõe uma crítica cosmopolita, utilizando uma abordagem sociológica relacional que integra saberes ancestrais para desestabilizar e desnaturalizar o modelo de vida moderno, que baseia-se numa lógica utilitarista e de maximização dos interesses individuais e dos lucros. A pesquisa utiliza o conceito de imaginários sociais de Charles Taylor (2010), que reconhece a hibridez cultural e a abertura para o pensamento pós-colonial como fundamentais para a construção de modos de vida mais sustentáveis, igualitários e solidários. Para tanto, a dissertação apresenta o sistema da dádiva, a filosofia Pacha Mama e a ética Ubuntu como alternativas heterotópicas. A dádiva, com suas obrigações de dar, receber e retribuir, é vista como uma forma de fortalecer os laços sociais. A filosofia andina da Pacha Mama defende uma relação de interdependência e respeito com a Terra. Já a filosofia africana do Ubuntu enfatiza a interconexão e a solidariedade, contrapondo-se ao individualismo. O trabalho conclui que a superação das crises exige um diálogo transdisciplinar e cosmopolita, a partir da valorização dos saberes plurais, visando a construção de futuros mais justos e equitativos.

Palavras-chave: crises no capitalismo; crítica cosmopolita; imaginários sociais; antiutilitarismo.

ABSTRACT

The dissertation "Towards a Cosmopolitan Critique of Crises in Capitalism" argues that contemporary crises are multifaceted, extending beyond the economy to impact social, environmental, and epistemic spheres. In this sense, the work proposes a cosmopolitan critique, utilizing a relational sociological approach that integrates ancestral knowledge to destabilize and denaturalize the modern way of life, which is based on a utilitarian logic and the maximization of individual interests and profits. The research uses Charles Taylor's (2010) concept of social imaginaries, recognizing cultural hybridity and openness to post-colonial thought as fundamental for building more sustainable, egalitarian, and solidarity-based ways of life. To this end, the dissertation presents the gift system, the Pacha Mama philosophy, and the Ubuntu ethic as heterotopic alternatives. The gift, with its obligations to give, receive, and reciprocate, is seen as a way to strengthen social bonds. The Andean philosophy of Pacha Mama advocates for a relationship of interdependence and respect with the Earth. The African philosophy of Ubuntu, in turn, emphasizes interconnection and solidarity, contrasting with individualism. The work concludes that overcoming crises requires a transdisciplinary and cosmopolitan dialogue, grounded in the valuing of plural knowledge, aiming to build more just and equitable futures.

Keywords: capitalism crises; cosmopolitan critique; social imaginaries; anti-utilitarianism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	PENSANDO A CRISE E A CRÍTICA NA TEORIA SOCIAL E PÓS-COLONIAL	17
1.1	REVISÃO TEÓRICA: CRISE, CRÍTICA E DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA EM UM CONTEXTO GLOBAL	18
1.2	SOBRE IMAGINÁRIOS SOCIAIS E COSMOPOLITISMO: O QUE APRENDEMOS COM AS TEORIAS SOCIAIS?	35
1.3	PARA ALÉM DO ECONOMICISMO: O CAPITALISMO COMO ORDEM SOCIAL INSTITUCIONALIZADA E AS CRISES EM PERSPECTIVA CRÍTICA E COSMOPOLITA.....	38
1.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA CRÍTICA COSMOPOLITA DAS CRISES NO CAPITALISMO GLOBAL	40
2.	SOLIDARIEDADE, RECIPROCIDADE E GENEROSIDADE: VALORES NORMATIVOS EM PERSPECTIVA HISTÓRICA E SOCIOLÓGICA ANTIUTILITARISTA	43
2.1	REVISÃO TEÓRICA: LAÇOS SOCIAIS E AS EXPERIÊNCIAS DE SOLIDARIEDADE EM DURKHEIM, MARCEL MAUSS E KARL POLANYI (2000).....	44
2.2	A DÁDIVA COMO PARADIGMA: DE MAUSS A CRÍTICA AO UTILITARISMO.....	52
2.3	CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA ALÉM DO UTILITARISMO NEOLIBERAL: A RESSIGNIFICAÇÃO DA RECIPROCIDADE, DA SOLIDARIEDADE E DA GENEROSIDADE NA ATUALIDADE	57
3.	ENTRE UTOPIAS E HETEROTOPIAS: UMA CRÍTICA COSMOPOLITA E PLURAL DO UTILITARISMO CONTEMPORÂNEO SOB A ÓTICA DO SISTEMA DO DOM E DAS FILOSOFIAS PACHA MAMA E UBUNTU	61
3.1	A FILOSOFIA PACHAMAMA NO CENTRO DO DEBATE CONSTITUCIONAL BOLIVIANO E EQUATORIANO	65
3.2	O UBUNTU COMO ÉTICA DA INTERDEPENDÊNCIA NAS ESFERAS INSTITUCIONAIS BRASILEIRAS E AFRICANAS.....	68
	CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOLUÇÕES HETEROTÓPICAS: ENTRE A CRÍTICA, ÀS CRISES E A IMAGINAÇÃO DE FUTUROS PLURAIS	71
	REFERÊNCIAS	75

INTRODUÇÃO

Muitos diagnósticos do presente observam que há fontes de crise e de problemas que transcendem os limites da economia. Observamos não apenas instabilidades financeiras e desigualdades crescentes, como apontado por (Piketty, 2014) em sua análise da concentração de riqueza, mas também uma crise ecológica profunda, evidenciada pelas mudanças climáticas e a perda de biodiversidade (Moore, 2015), tensões sociais agudas e uma erosão dos valores que sustentam a vida em comunidade, como discutido por (Bauman, 2001) em seu livro sobre a modernidade líquida. Essa conjuntura complexa nos incita a questionar os fundamentos e estruturas deste sistema e a buscar alternativas que promovam uma vida social mais justa e sustentável.

Sendo assim, propomos uma análise crítica do capitalismo a partir de uma perspectiva cosmopolita¹, que integra saberes e filosofias plurais, como a lógica da dádiva, o conceito andino de Pacha Mama e a filosofia bantu do Ubuntu, e os princípios modernos da economia solidária como horizontes heterotópicos de imaginários sociais. Para tanto, mobilizaremos alguns autores como Paulo Henrique Martins (2019), Bruno Frère e Jean-Louis Laville (2023), Ramose (2002), Charles Taylor (2010), Marcel Mauss (2003) e Karl Polany (2000).

Nesse sentido, realizaremos um exercício de imaginação sobre o social e a vida comum, no qual Charles Taylor (2010) será um autor central para a interligação dos capítulos, tendo em vista sua eminente contribuição para a distinção entre “teoria social” e “imaginários sociais”. Aprofundaremos a respeito nos capítulos 2 e 3 desta dissertação.

Numa aproximação entre Charles Taylor em *Imaginários Sociais Modernos* (2004) e Jean Louis Laville e Bruno Frère em *A Fábrica da Emancipação: repensar a crítica do capitalismo a partir das experiências democráticas, ecológicas e solidárias* (2023), temos a valorização do conceito de hibridez (ou hibridização) em um imaginário social que se abre ao pós-colonialismo. Taylor (2010) defende que para um imaginário social se tornar mais aberto

¹ O tema do “cosmopolitismo” tem mobilizado os debates sobre crises capitalistas no campo da Sociologia por diferentes autores. Um deles é Felipe Maia, autor do artigo *O que pode a crítica diante da crise? Um ensaio sobre tendências de crise, pandemia e modos de reflexividade*, publicado em 2020. O sociólogo explora como a ideia de cosmopolitismo pode ser utilizada como ferramenta crítica para analisar as crises atuais, como a crise política e a crise ambiental (Antropoceno). Ele defende uma perspectiva cosmopolita que valorize a colaboração entre diferentes formas de reflexividade (cidadãos, cientistas, políticos) para enfrentar os desafios globais. O segundo autor é Boaventura Souza Santos, que desenvolve o conceito de “cosmopolitismo subalterno”. Parte de uma crítica ao cosmopolitismo hegemônico/liberal, em que critica as formas dominantes de cosmopolitismo, muitas vezes associadas a valores ocidentais liberais e à globalização neoliberal e propõe o cosmopolitismo subalterno como alternativa, que segundo o autor, emerge das experiências e lutas dos grupos marginalizados e oprimidos.

ao pós-colonialismo, é necessário a valorização e o reconhecimento da complexidade e da hibridez cultural, argumentando que o imaginário social moderno ocidental, por vezes eurocêntrico, precisa ser permeável a outras lógicas, visões de mundo e formas de organização social que não se encaixam em seus próprios termos. A "hibridez" para este autor se refere à mistura e interpenetração de elementos culturais, sociais e epistemológicos que desafiam a pureza e a universalidade de um único modelo. Laville e Frère (2023), partem de uma abordagem pragmatista para propor uma “nova teoria crítica” que também traz em seu bojo o conceito de hibridização quando propõem uma forma de superar a tendência da crítica negativa² em reduzir a sociedade a uma lógica totalizante de dominação e de homogeneizar o globo em função da história europeia e suas categorias de pensamento e instituições.

Nesse sentido, ao mobilizarmos ambas as contribuições teóricas, nos unimos às perspectivas destes autores que reforçam um projeto intelectual e normativo em comum: o de desconstruir as pretensões de pureza e universalidade de paradigmas dominantes (seja o utilitarismo, o eurocentrismo ou o monismo de mercado) e de abrir espaço para a complexidade, a pluralidade e as interconexões que definem a realidade social e as possibilidades de emancipação. No campo da práxis, temos a Economia Solidária como um exemplo desse imaginário social híbrido e as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) que integraram noções do *Bem Viver*³ e da filosofia Pacha Mama em leis e políticas públicas nesses países, ainda que enfrentando os desafios e contradições na implementação (Siqueira, Gonçalves e Santos 2023).

Entendendo que toda luta não é apenas sociopolítica, mas traz batalhas epistêmicas (como apontam os estudos pós-coloniais), traremos a abordagem relacional, criativa e não-estruturalista do dom de Marcel Mauss (2003), a partir do movimento intelectual francês e anti-utilitarista M.A.U.S.S, que surge no final do século XX e da concepção filosófica africana de

² No livro *A Fábrica da Emancipação: repensar a crítica do capitalismo a partir das experiências democráticas, ecológicas e solidárias* de Jean Louis Laville e Bruno Frère os autores exploram a complexidade das críticas sociais e as dividem em duas categorias: a crítica negativa e a crítica construtiva. De forma resumida, a diferença está na finalidade e na abordagem de ambas. Na crítica negativa, vemos uma concentração na denúncia das falhas, dos problemas e das injustiças do sistema social e econômico, sem, no entanto, dar espaço para proposições de alternativas para as mudanças sociais. Em contrapartida, a crítica construtiva ultrapassa a constatação das patologias sociais do mundo moderno, propondo soluções e apontando para possibilidades de saídas emancipatórias. Dessa forma, a crítica negativa é essencial para o diagnóstico da realidade, mas é a crítica construtiva que impulsiona a emancipação, pois não se limita ao diagnóstico, mas se expande as possibilidades imaginativas e concretas, abrindo caminhos para a construção de futuros menos desiguais.

³ O artigo de Eduardo Vivian da Cunha e Washington Jose de Sousa intitulado *O Bem Viver no Brasil: uma análise da produção acadêmica nacional*, publicado em 2023, apresenta o conceito de bem viver, sua origem indígena e sua crescente relevância no contexto acadêmico brasileiro, especialmente após as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Discute a polissemia do termo e a importância de sistematizar seus usos, buscando compreender suas potencialidades no Brasil e sua relação com a concepção original equatoriana de *Sumak Kawsay*.

Ubuntu, amplamente estudada pelo filósofo sul-africano Mogobe Bernard Ramose (2002). Parto do entendimento de Martins (2008), que nos convida a trazermos para o centro do debate teórico a dimensão epistêmica, moral e normativa da crise para a contribuição de uma crítica teórica e prática aos modos de vida do utilitarismo neoliberal que atravessa as sociedades capitalistas, em maior ou menor escala.

Com isso, partindo do entendimento de Maia (2020) que afirma que crise envolve problemas de ordem funcional e normativa, buscaremos realizar uma abordagem cosmopolita das crises, de modo a mobilizar autores do Norte e do Sul global para a ampliação do debate, entendendo as dimensões sistêmica (econômica, política, socioambiental e social) e normativa das crises no cenário global. Sendo assim, propomos a promoção de um intercâmbio entre as escolas da Tradição do Esclarecimento e do Pensamento Pós-Colonial. Para tanto:

Se a pós-colonialidade permite avançar na desconstrução dos imaginários neoliberais hegemônicos atuais e na valorização das esferas locais e seus aspectos políticos, econômicos, sociais, culturais e históricos, o cosmopolitismo apresenta a transnacionalidade e articulação do local com o global (Silva, Acosta e Figueiredo, 2015).

O epistemicídio⁴ (Carneiro, 2023) vivenciado pelas sociedades ameríndias e africanas, revela a urgência de trazermos estes saberes para o centro do debate teórico. Ganhamos como resultado disso, a possibilidade de imaginar novos horizontes civilizacionais. Diversos autores, como Martins (2019), Grosfoguel (2008) e Santos (2019), têm corroborado com este diagnóstico, chamando nossa atenção para os aspectos transnacionais, sistêmicos, normativos e epistêmicos das crises, deslocando sentidos e deslegitimando as narrativas da modernização econômica.

O pragmatismo, o interacionismo simbólico, as teorias do cuidado ou reconhecimento (Honneth, 1995), a economia das convenções ou regulamentos (Boltanski & Thévenot, 2006) e as filosofias de doação (Mauss, 1924) são vias possíveis que nos fornecem aberturas para novas análises e abordagens da teoria social, bem como as patologias sociais do tempo presente (Caillé e Vandenberghe, 2021).

⁴ No livro “Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser” de Sueli Carneiro (2023), se encontra de forma mais aprofundada a análise sobre o conceito de epistemicídio, articulado com as noções de dispositivo de racialidade e biopoder que parte do pensamento de Michel Foucault. Baseando-se no conceito de Boaventura de Sousa Santos, Sueli Carneiro desenvolve a ideia de que o epistemicídio é um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação racial. Ela o define como o processo de aniquilação dos saberes, da racionalidade e das formas de conhecimento produzidas por grupos subjugados, em particular a população negra, ao longo da modernidade ocidental.

Portanto, para pensarmos as dimensões funcionais e normativas da crise, conforme salienta Maia (2020), debates entre a Sociologia e diferentes ciências, como a Filosofia Moral e Política ou a Antropologia, terão a intenção de provocar críticas às crises do capitalismo – e possibilitar aberturas para a construção de imaginários sociais heterotópicos como alternativas ao cenário contemporâneo do capitalismo global.

Martins (2019), sociólogo brasileiro que vem debatendo a emergência de uma *Teoria Crítica da Colonialidade* que reflita sobre as crises atuais a partir de uma proposta de transformação epistêmica, metodológica, moral e afetiva das sociedades modernas, também reforça a importância do diálogo entre as diferentes áreas do saber e a Sociologia, sendo o resgate da Filosofia Moral e Política central para os estudos sociológicos, de modo a redirecionarmos as discussões em torno das questões normativas e da crítica social, bem como da crítica estética⁵ (Adorno & Horkheimer, 1947 apud Martins, 2019).

Essa defesa do diálogo interdisciplinar por Martins, que visa uma reorientação das discussões sociológicas, alinha-se a um movimento mais amplo de repensar as fronteiras disciplinares. Tal perspectiva sugere que a Sociologia, ao se reconectar com a Filosofia Moral e Política, pode enriquecer sua capacidade de análise crítica e proposição de transformações sociais, abordando as complexidades contemporâneas de forma mais integrada e relacional.

Caillé e Vandenberghe (2021) no livro *Por uma nova sociologia clássica: Re-unindo teoria social, filosofia moral e os studies*⁶, contribuem com esta perspectiva e refletem sobre o caráter historicamente interdisciplinar da tradição sociológica. Os autores argumentam que a Sociologia deve interagir dialogicamente com a Filosofia Moral e os *studies*. Para os autores (Caillé e Vandenberghe, 2021), a fundação da Sociologia com os clássicos Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim e Marcel Mauss sempre foi interdisciplinar e transversal, dialogando com pressupostos e questões da Filosofia. Porém, conforme a disciplina foi se especializando e institucionalizando, um afastamento dessas correntes de pensamento foi se tornando recorrente,

⁵ Paulo Henrique Martins, ao propor uma Teoria Crítica da Colonialidade, ressalta a importância da crítica estética como um elemento fundamental para a transformação das sociedades modernas. A menção a Adorno e Horkheimer é fundamental, pois são figuras centrais da Escola de Frankfurt que desenvolveram a crítica estética em *Dialética do Esclarecimento*. Martins busca uma mudança epistêmica, metodológica, moral e afetiva das sociedades modernas. Com isso, a crítica estética se encaixa nesse quadro porque a arte e a cultura são esferas onde esses elementos são expressos, reproduzidos e, potencialmente, desafiados. Ao resgatar a crítica estética, Martins busca não só desvelar as manipulações presentes nas formas culturais, mas também reativar o potencial emancipador da arte e da experiência estética.

⁶ O debate suscitado pela obra de Caillé e Vandenberghe é fundamental para o avanço da teoria social e para a construção de uma sociologia mais abrangente, crítica e engajada com os desafios do mundo contemporâneo. A obra "Por uma Nova Sociologia Clássica" é um convite à reflexão sobre a sociologia contemporânea e sobre a importância de resgatar a tradição da sociologia clássica, reunindo-a com a filosofia moral e os studies.

visando maior autonomia e diferenciação da Sociologia em seus instrumentos de análise e metodologias.

Sendo assim, o resgate da Filosofia Moral e dos *studies* para o centro das teorias críticas, como alternativa para reinserir as questões das normatividades na Sociologia, torna-se imprescindível, ampliando as possibilidades de debates e análises das diferentes realidades sociais, relações intersubjetivas e das sociabilidades, integrando diferentes perspectivas teóricas e metodológicas para a compreensão da crise do capitalismo de dinâmica global.

Posicionando-se criticamente mediante as grandes narrativas da modernidade e do liberalismo, que pensam o modo de vida moderno sob uma perspectiva individualista e voltada para a maximização dos lucros e dos interesses privados, sociólogos como Polanyi (2000) e Martins (2019), ainda que partam de contextos e momentos históricos distintos, debruçaram-se no entendimento dos mecanismos de solidariedade, generosidade e reciprocidade já existentes em organizações sociais tradicionais e modernas.

Sendo assim, num contexto de desigualdades sociais, concentração de renda, crise sanitária e socioambiental, proponho pensarmos pactos afetivos e saudáveis entre os humanos, a natureza e a sociedade (Morin, 2000)⁷. Para além disso, discutiremos as limitações e possibilidades de desafirmos como a vida social, política e econômica nos diferentes contextos globais tem sido impactada pelas crises do capitalismo, e quais caminhos a experiência prática, institucional e política desses diferentes contextos globais nos ensinam para potenciais transformações sociais.

Sabemos que análises sobre as relações entre Estado e mercado, bem como as críticas ao capital no campo da Economia, Sociologia e Filosofia, dão historicamente atenção à dimensão dos interesses privados, do cálculo estratégico com fins de maximizar os lucros e do individualismo enquanto modelo teórico para pensar as relações humanas e sociais. Contudo, para além da legitimação desses cenários utilitaristas, há no tecido social dinâmicas de reciprocidade e solidariedade que, por meio de mecanismos intersubjetivos, contribuem para o arrefecimento dos modos de vida pautados no individualismo.

Integrar as cosmovisões indígenas e africanas ao debate não significa, entretanto, a neutralização ou a negação da existência do conflito social. Estes saberes – a teoria da dádiva, a Economia Solidária, a Filosofia Pacha Mama e a Filosofia do Ubuntu – reconhecem a

⁷ Edgar Morin traz em diversas obras a discussão sobre a urgência de pensarmos em “pactos afetivos e saudáveis entre os humanos, a natureza e a sociedade” em um contexto de crises e desigualdades. Este é um pensamento recorrente nos livros do autor, mas indicamos a publicação “Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro”, publicado pela UNESCO em 1999 e no Brasil em 2000 para aprofundamento no tema.

existência dos conflitos sociais, sejam eles nas experiências tradicionais ou modernas, ocidentais ou não ocidentais.

Com isso, partiremos dos pressupostos teóricos da emergência de repensarmos as práticas sociais por meio de uma perspectiva sociológica e relacional, tendo como objetivo central a seguinte provocação: partindo do polissêmico conceito de laços sociais e afetivos presentes nas sociedades, pode o sistema da dádiva, as economias solidárias e as filosofias Pacha Mama e Ubuntu fornecer imaginários sociais alternativos ao capitalismo, ao utilitarismo e a contrato social (nos termos liberais)?

Nossa hipótese é que estas perspectivas normativas e políticas oferecem um arcabouço teórico e prático para uma crítica cosmopolita das crises do capitalismo, ao evidenciar as falhas sistêmicas do modelo político e econômico neoliberal e ao inspirar a construção de alternativas baseadas em valores como reciprocidade, interdependência, generosidade, solidariedade, respeito à natureza, centralidade na comunidade e reconhecimento da diversidade epistêmica.

Nesse sentido, as manifestações da crise transcendem o âmbito econômico, infiltrando-se nas esferas social, ambiental e ontológica, exigindo uma abordagem crítica que dialogue com saberes diversos. Quando falamos em uma crítica a crise numa perspectiva cosmopolita, nos apoiamos em Maia (2020), que reflete sobre levar a crítica à solução de demandas das sociedades modernas com o apoio de diferentes reflexividades para confrontar as instituições e reconstruí-las.

Cabe ressaltar que, embora as críticas decoloniais e pós-coloniais tenham contribuído no avanço das análises sobre os processos de colonialismos, imperialismos e colonialidade, os estudos pós-coloniais não podem reduzir a teoria crítica a uma crítica do eurocentrismo, desconsiderando a herança do potencial emancipatório da tradição do esclarecimento - que, embora envolta em processos obscuros, de apagamentos culturais, dependência e violências realizou o esforço teórico de pensar criticamente a realidade social, a modernidade e as relações de poder (Martins, 2019).

Outrossim, não objetivamos realizar uma abordagem essencialista, conservadora e nostálgica sobre as heterotopias resgatadas para repensarmos as instituições modernas e suas normatividades, mas realizar uma análise relacional, cosmopolita e aberta que dê maior centralidade aos diferentes saberes.

Na cultura africana Akan do Gana, há um imperativo filosófico chamado *Sankofa*⁸ que podemos utilizar como exemplo para sintetizar o intento desta dissertação. Este imperativo filosófico representa a ideia de voltar ao passado para resgatar o que foi esquecido ou perdido, de modo a construir um futuro melhor. Ou seja, aprendemos que passado, presente e futuro se fundem quando unimos as narrativas da contemporaneidade às produções e saberes ancestrais, oportunizando insights valiosos para a imaginação do social.

Perpassando brevemente o que encontraremos em cada capítulo, teremos no primeiro capítulo, a revisão teórica e conceitual sobre Crises e crítica, atravessando as dimensões das crises bem como os diagnósticos de época sinalizados pelos autores que iremos mobilizar. Utilizaremos Habermas (1988), Koselleck (1999), Rodrigo Cordero (2014), Roitman (2014), Milstein (2015), Paulo Henrique Martins (2019) e Felipe Maia (2020 e 2021).

No segundo capítulo, exploraremos o tema da generosidade, reciprocidade e solidariedade a partir da perspectiva não-estruturalista da dádiva presentes em sociedades tradicionais e modernas, como vemos em Marcel Mauss (2003), Durkheim (1999), Polanyi (2000), Paulo Henrique Martins (2019), Jean Louis Laville e Bruno Frère (2023) e Luiz Inácio Gaiger (2023) recuperando essas formas de organização da vida social que se fazem presentes nas sociedades, ultrapassando os fios do tempo e desafiando o modo de vida utilitarista do capitalismo.

No terceiro e último capítulo, traremos as experiências das filosofias Pacha Mama andina e bantu do Ubuntu para ampliarmos o horizonte de possibilidades imaginativas sobre o social, tendo o potencial de tensionar o *modus operandi* do capitalismo global, que arrasta a humanidade em processos infinitos de reconfiguração das crises de diversas dimensões. Para tanto, mobilizaremos autores como Siqueira, Gonçalves e Santos (2023); Ramose (2002); Martins (2016 e 2019); Silva, Acosta e Figueiredo (2015); Lanna (2000) e Lagares, Santos e Nardes (2020) e Augustine Shutte (2001).

Dado o contexto de críticas às abordagens normativas que dão ênfase a Filosofia Moral no campo sociológico, ponderando sobre os riscos de idealização das relações sociais, de neutralização das relações de poder e conflito e do perigo da imposição de valores universais (como a dádiva e as filosofias Pacha Mama e Ubuntu), reforçamos nossa perspectiva

⁸ O filósofo Molefi Kete Asante desenvolve o conceito de Sankofa. Asante frequentemente enfatiza a importância de resgatar a história e a cultura africana como um ponto de referência central para a compreensão e o avanço dos povos africanos e da diáspora. Embora não se concentre exclusivamente em Sankofa, o princípio de retornar às raízes é fundamental para sua filosofia.

metodológica de uma abordagem relacional e cosmopolita das crises que não incorra a binarismos, reducionismos sociológicos e narrativas utopistas.

1 PENSANDO A CRISE E A CRÍTICA NA TEORIA SOCIAL E PÓS-COLONIAL

O presente capítulo propõe uma revisão teórica e conceitual que articula as noções de crise e crítica no campo da teoria social contemporânea, com um olhar atento às contribuições da teoria crítica e pós-colonial. A emergência de múltiplos fenômenos disruptivos – sejam eles de natureza econômica, política, social, ambiental ou sanitária – tem trazido a noção de crise para o centro dos debates acadêmicos e públicos. No entanto, a polissemia do termo e a variedade de diagnósticos sobre sua natureza e implicações demandam uma revisão teórica.

Esse debate, impulsionado pela necessidade de apreender a complexidade do presente, tem direcionado os olhares acadêmicos para as grandes narrativas e estudos sociológicos, com o objetivo de identificar as causalidades e as tendências que moldam as crises no tecido social. Ainda assim, a variedade de usos do conceito nos revela a amplitude de suas possibilidades interpretativas no campo da Teoria Social. A apropriação singular do termo por cada autor emerge, assim, como um farol indispensável para navegarmos pelos dilemas do tempo presente. Ademais, como salienta Maia (2021), essa rica pluralidade de usos do conceito ergue uma barreira protetora contra a perigosa tendência de reificarmos sua compreensão, aprisionando-o em definições estanques e desprovidas de nuances.

Nesse sentido, este capítulo propõe mapear e analisar diferentes perspectivas teóricas que se debruçam sobre o tema das crises no capitalismo, trazendo os autores que se propuseram a analisar este conceito no campo sociológico ao longo do percurso histórico e trazendo as complementaridades e dissidências entre as abordagens. Acreditamos que a compreensão das diversas lentes teóricas não apenas enriquece o debate sobre as crises em si, mas também potencializa a capacidade crítica de diagnosticar os desafios do presente e ampliar horizontes de transformação social.

Sendo assim, neste capítulo teremos a tarefa de reunir as definições já aventadas por autores que se dedicaram à análise do conceito de crise, contemplando tanto sua faceta conservadora quanto seu potencial emancipatório. É crucial inserir neste debate as contribuições Paulo Henrique Martins (2019) que traz, junto dos autores pós-coloniais, a dimensão da colonialidade como elemento estruturante das crises modernas.

Importante ressaltar que os múltiplos conceitos de crise têm exercido um papel de protagonismo na construção dos diagnósticos de época. Como reiteram Hammershoj (2015) e Lichtblau (2017), eles fomentam a reflexividade aguda e o auto entendimento das sociedades modernas (Maia, 2021). Segundo Lichtblau (apud Maia 2021), o conceito de diagnóstico de época configura-se como um empreendimento intelectual audacioso que transcende as

fronteiras disciplinares convencionais. Ele irrompe para além dos domínios da sociologia, da história e da filosofia, aventurando-se pelas ricas e expressivas terras da estética e da crítica literária, em uma busca incessante para capturar as efêmeras e, ao mesmo tempo, profundas “marcas do tempo”.

Nesse sentido, ao longo deste capítulo buscaremos não apenas apresentar as ideias centrais de cada autor, mas também identificar convergências, divergências e possíveis aproximações, ainda que cada autor parta de períodos históricos por vezes distintos. Acreditamos que essa articulação teórica é fundamental para construir um arcabouço conceitual que nos permita analisar as múltiplas dimensões das crises do capitalismo global a partir de uma perspectiva crítica cosmopolita, ensejando novos horizontes civilizatórios a partir das diferentes imaginações sobre o social.

É fundamental, aqui, considerar a noção de hipercrítica, tal como discutida por André Magnelli e Alberto L.C. de Farias em *Cartografias da Crítica: balanços, perspectivas e textos* (2019). A hipercrítica, em seu sentido mais amplo, refere-se a um movimento que leva a crítica a um ponto de saturação, onde ela se torna excessiva, autorreferente ou paralisante, minando sua própria capacidade transformadora. Isso pode se manifestar na forma de um ceticismo generalizado, de uma crítica que não oferece saídas ou de uma profusão de análises que, embora agudas, não se articulam em uma práxis efetiva. Entretanto, contrariamente a um cenário de hipercrítica improdutiva, este capítulo busca a vitalidade da crítica.

Na esteira do pensamento de Beck (2018), conceberemos a crise em sua magnitude global, transnacional e internacional. Pois, ainda que as fronteiras dos estados-nação persistam, o palco da ação se expandiu para a totalidade do globo, e a atuação nesse espaço ampliado se configura como condição *sine qua non* para o sucesso de quaisquer políticas anti-crise (Maia, 2020).

1.1 REVISÃO TEÓRICA: CRISE, CRÍTICA E DIAGNÓSTICOS DE ÉPOCA EM UM CONTEXTO GLOBAL

Retomando o fio condutor da análise, faremos uso de autores como Koselleck (1999), Habermas (1988), Rodrigo Cordero (2014), Roitman (2014), Milstein (2015), Martins (2019) e Maia (2020 e 2021). Estes irão nos auxiliar na compreensão dos usos do conceito de crise em seus diferentes processos históricos, políticos e sociais, além de nos mostrarem as possibilidades e as limitações dos usos que os diferentes agentes e movimentos sociais podem

fazer desse conceito quando confrontados com a necessidade de conceber suas ações práticas e de mudança social em um dado “momento crítico”, corroborando, assim, com transformações sociais que podem trilhar caminhos progressistas ou conservadores.

Iniciaremos com a perspectiva histórico-conceitual de Reinhart Koselleck (1999), que traz a gênese do conceito de crise e sua relação com a experiência de um futuro aberto e incerto. Em seguida, exploraremos a análise de Jürgen Habermas (1988) sobre a crise de racionalidade e legitimidade nas sociedades modernas, buscando compreender as patologias sociais que arrefecem a integração social.

Posteriormente, nos voltaremos para as reflexões de Rodrigo Cordero (2014) e Roitman (2014), que salientam a instabilidade geral do conceito de crise ao longo dos séculos e sua dificultosa delimitação conceitual. Complementarmente, traremos Milstein (2015) para o debate, que entenderá crise enquanto um conceito central para compreendermos parte das transformações da modernidade política, tendo inclusive, delineado os objetivos da política e da teoria política. Finalizamos a revisão teórica com os sociólogos Paulo Henrique Martins (2019) e Felipe Maia (2020 e 2021), autores que dialogam com as tradições teóricas apresentadas e oferecem análises sobre as crises globais, bem como sobre as potencialidades da crítica.

Crise tem sido um termo muito utilizado nos diferentes contextos sociais, nas mídias, jornais e revistas, para designar um momento de ruptura ou instabilidade. Mas será que este conceito semântico sempre foi utilizado desta forma? Reinhart Koselleck (1999), em sua obra *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, oferece uma análise histórico-conceitual fundamental para compreendermos a gênese e a especificidade do conceito moderno de crise.

Para Koselleck (1999), a noção de crise emerge no século XVIII, no limiar entre o Antigo Regime e a modernidade, como um conceito que expressa uma experiência inédita do tempo histórico. Diferentemente das noções anteriores de desordem ou catástrofe, a crise moderna se caracteriza por uma temporalidade peculiar, marcada pela abertura do futuro e pela perda da previsibilidade.

Sendo assim, Koselleck (1999) define crítica e crise por meio da abordagem da história dos conceitos demonstrando-nos suas ambiguidades e múltiplas formas de uso e interpretação ao longo dos processos sociais e históricos, realizando contribuição teórica para a produção de diagnósticos de época. Portanto, o autor propõe uma análise dos conceitos de crítica e crise de modo que ambos sejam mais dissociados e menos imbricados. Para o autor, a desvinculação progressiva entre crítica e crise no pensamento filosófico e político do século XVIII sinalizaria

a separação entre a esfera da moralidade e a esfera da política, deslocando a crítica para o domínio da moral e desvinculando-a de suas relações com o campo da política (Maia, 2021).

Sendo assim, a história dos conceitos foi o principal ramo de pesquisa de Koselleck, sendo o modo como os autores mobilizam os conceitos e a linguagem, sua semântica ao longo da história, fundamentais segundo o autor, para os processos e mudanças sociais. Koselleck também se destacou como um crítico contundente das Filosofias da História⁹ e da inclinação positivista e evolucionista no que concerne às análises universalistas da história. Em outras palavras, ele se contrapunha à ideia de uma história mundial ou universal que pudesse ser apreendida em sua totalidade, como na categoria de progresso, frequentemente utilizada e instrumentalizada no período moderno. Em contrapartida, Koselleck propõe a utilização da categoria pluralismo como uma alternativa mais adequada ao universalismo.

Em seu livro "Crítica e Crise", Koselleck (1999) localiza nas próprias origens da modernidade política as raízes da crise do pós-guerra. O autor argumenta que a humanidade resolveu mal as relações entre a política e a moralidade. Ao longo da obra, o autor demonstra como as críticas dos filósofos iluministas moldaram a Filosofia da História e a consciência política e social da burguesia, a classe social emergente da época, o que, posteriormente, conduziria a uma crise de ordem política na Europa.

Nesse sentido, a resolução da crise do absolutismo, embora necessária, engendrou as patologias que afligem o mundo moderno. Tanto o *capitalismo* quanto o *socialismo*¹⁰ – que se apresentavam como alternativas promissoras ao Estado absolutista – são atravessados pela Filosofia da História e seu ideal de progresso linear, projetando-se sobre a humanidade como um todo de maneira universalizante e reivindicando para si o espaço global. Portanto, para Koselleck (1999), as patologias do mundo moderno encontram suas raízes profundas nas ideias de progresso e na Filosofia da História que floresceram no período iluminista.

Segundo o autor, a crise global emerge da própria gênese da modernidade política moderna. Argumenta que a modernidade política burguesa nasceu com uma patogênese intrínseca que, inevitavelmente, conduziria todos à crise, em virtude das contradições não resolvidas entre moralidade e política. Não obstante, embora reconheça que a crise decorre das contradições imanentes à modernidade política, Koselleck não a considera ilegítima ou inferior.

⁹ Filosofia da História é uma interpretação da história que constitui enquanto sujeito dessa história a humanidade. Seu grande autor é Hegel. Para esta filosofia, os movimentos da história estão pré-determinados; a humanidade tem um desenvolvimento cumulativo que faz com que a mesma progride. O desenvolvimento da humanidade tem um *telos*, um caminho a ser seguido, descortinando o seu destino.

¹⁰ Koselleck interpreta o marxismo (socialismo) e o liberalismo como grandes filosofias da história pois ambos (marxismo e liberalismo) operam com teorias universalistas e se imaginam enquanto sujeitos do progresso. Por isso, as duas vertentes operam com uma interpretação avessa ao pluralismo e por tanto, são unilaterais.

Seu objetivo primordial reside na busca por uma relação equilibrada entre as esferas da política e da moral (Maia, 2021), evitando a moralização da política.

Com base na história dos conceitos, Koselleck (1999) recorre a termos comuns ao campo da medicina para pensar a crise no mundo moderno, estabelecendo analogias com os elementos utilizados no domínio das ciências biológicas para a compreensão dos processos sociais. Segundo o autor, uma breve incursão nos dicionários alemães do século XVIII revelaria significados distintos para o termo "crise": mudança no curso de uma doença; ponto decisivo no tempo; e situação alarmante (Koselleck, 1999). Assim, para Koselleck, o significado da palavra crise associa-se a alterações significativas no curso de uma enfermidade, a uma crise no corpo político e a situações marcadas por mudanças e transformações radicais. Portanto, para o sociólogo, a palavra crise revela, acima de tudo, que “algo não vai bem”.

Koselleck (1999) argumenta que a própria linguagem política e social da modernidade é moldada por essa experiência da crise. Conceitos como "revolução", "progresso" e "desenvolvimento" emergem como tentativas de dar sentido e direcionamento a um futuro que se apresenta como radicalmente aberto. A crise, nesse sentido, não é apenas um momento de perigo ou disfunção, mas também um espaço de potencialidade e transformação, onde velhas estruturas são questionadas e novas ordens podem emergir.

A contribuição de Koselleck nos permite compreender que a noção moderna de crise está ligada à experiência da temporalidade linear e progressiva, bem como à crença na capacidade humana de moldar o futuro. Essa perspectiva histórica nos alerta para a importância de analisar como diferentes contextos históricos e sociais modulam a percepção e a experiência da crise, bem como as estratégias de enfrentamento e as projeções de futuro que são mobilizadas em momentos de ruptura.

Maia (2021) realiza uma crítica à concepção de crises de Koselleck. Embora reconheça a valiosa contribuição do autor para a compreensão do conceito de crises, o sociólogo argumenta que há um viés construtivista marcante na percepção de Koselleck sobre o conceito. Esse viés, corrobora com uma perspectiva conservadora e alicerçada em uma reflexividade política decisionista, na qual o cálculo estratégico assume um papel central na concepção de responsabilidade política, inibindo, assim, outras possibilidades emancipatórias e cognitivas mais abertas. Nesse sentido, concordamos com a crítica de Maia (2021) a Koselleck, pois uma perspectiva que dissocia crise da política tende a não reconhecer o potencial crítico e transformador das mobilizações e lutas dos movimentos sociais.

Opondo-se a Koselleck, Habermas parte de um conceito mais abrangente de modernidade política ao considerar tanto os aspectos normativos quanto os funcionais das

crises. No seu livro *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1988), vemos uma sistematização mais acurada do conceito de crise. Com isso, o autor diverge da concepção de crises de Koselleck ao refinar o conceito e propor que sua análise seja realizada juntamente com à dimensão da política. Enquanto Koselleck não admite a política imbricada na crise - contribuindo com uma perspectiva conservadora e refratária às reivindicações visibilizadas pelos novos movimentos sociais -, Habermas amplia a compreensão sobre a crise, não restringindo o seu entendimento à dimensão econômica (ou funcional), tampouco à dimensão cultural (das experiências), mas relacionando ambas as dimensões para o seu entendimento.

Ou seja, Habermas buscava compreender relacionalmente os problemas funcionais e normativos da crise. Com isso, o autor nos permite sofisticar o tratamento entre crise e crítica ao afirmar que a esfera da política permite-nos construir uma mediação entre os problemas funcionais e os normativos, ampliando nosso entendimento sobre as crises e a crítica. Habermas (1988) argumenta que a rigidez do sistema político e a insuficiência do Estado em lidar com os novos problemas e reivindicações postos pelos movimentos sociais, exigindo respostas técnicas para problemas e tensionamentos que não foram antes apresentados à lógica institucional do Estado, acabam por contribuir com o aumento de conflitos sociais e de expectativas por parte dos movimentos civis e sociais organizados. Sendo assim, a crise de legitimação está na sobrecarga do sistema político mediante as reivindicações sociais que não encontram respostas técnicas do Estado.¹¹

Habermas salienta que a crítica ao Estado absolutista recorrente no séc. XVIII não tinha em seu bojo o objetivo de revolução, mas de institucionalização da esfera pública, de modo que esta ampliasse a liberdade e a democracia das classes burguesas em ascensão. Nesse sentido, para Habermas, a ideia de uma esfera pública racional, não restringe a relação entre sociedade e Estado a dimensão econômica, mas possibilita a ampliação de direitos, participação política e a centralidade do Estado no processo político.

Desta forma, conforme afirma Maia (2021), com Habermas vemos que, diferente do que pensa a tradição marxista sobre a Crise – que dá ênfase em *O Capital* aos problemas funcionais da crise capitalista -, a dinâmica econômica não produz por si mesma a crise, sendo a dimensão da política fator fundamental para pensarmos os condicionantes e falhas que levam ao problema de legitimidade. Portanto, a crise de legitimação se acentua quando olhada sob a ótica das transformações socioculturais.

¹¹ Para Habermas, o papel do capitalismo é central para as crises de legitimação, pois o sistema econômico em sua modalidade capitalista cria problemas sistêmicos que, por sua vez, são administrados pelo Estado. Este, porém, se mostra incapaz ou não fornece soluções adequadas para esses problemas, erodindo as bases de sua legitimação.

Crises de legitimação emergem, então, quando a administração não consegue suprir demandas programáticas da população, a qual a penaliza com a retirada da legitimação, o que, por sua vez, reduz ainda mais a margem de ação sistêmica. (Maia, 2021, p. 20)

Ao pensar o conceito de crise, Habermas (1988) busca captar a relação entre problemas de integração social e de integração sistêmica, desvinculando-se de perspectivas unilaterais. Afirmar que os sistemas políticos não operam apenas pelas formulações formais, tendo em vista a existência de outros princípios de legitimação que ocorrem na esfera pública - a exemplo das funções de integração. Ao partir da concepção de uma racionalidade que não é instrumental e tampouco visa fins e valores, propõe uma terceira racionalidade, a intersubjetiva,¹² para melhor compreendermos as possibilidades e os limites das crises de legitimação no sistema capitalista.

Para Habermas (1988), há dois tipos de crises: a de legitimação e a de motivação. A primeira está ligada à dimensão objetiva da crise e a segunda à dimensão subjetiva, sendo a crise do capitalismo fundada em problemas de ordem normativa e funcional – ou problemas de controle. Com isso, Habermas se desvencilha de uma visão unilateral e que parte do *telos* da Filosofia da História ao se inclinar para uma análise que visa compreender a crise por meio da racionalidade intersubjetiva e que considera os processos de aprendizagem e entendimento. Por isso, o ponto central da crise para Habermas está na desintegração social que consequentemente afeta as estruturas normativas, tornando o que era consenso nessas estruturas em conflito, contribuindo com a desintegração das instituições.

Embora o entendimento sobre a crise de legitimação para Habermas tenha contribuído com as análises sobre os processos de crise funcionais e normativos das sociedades modernas, Maia (2021) tece algumas críticas a análise habermasiana, que considera muito afeita à dimensão sistêmica das crises, ocultando as outras dimensões da crise como a ecológica, por exemplo. Outro apontamento de Maia (2021) concerne à falha no diagnóstico de época de Habermas, tendo em vista o recrudescimento do conservadorismo e do neoliberalismo. Temos também o fortalecimento da combinação capitalismo e democracia, o que contribuiu com a diminuição da participação política e o crescimento das desigualdades sociais. Segundo Maia (2021), isto se deu porque “nos termos de Boltanski e Chiapello (2009), o capitalismo absorveu a ‘crítica artística’ em suas metamorfoses e neutralizou a ‘crítica social’ centrada nos problemas distributivos” (MAIA, 2021, p. 22).

¹² Para Habermas, a racionalidade intersubjetiva é um conceito central em sua teoria da ação comunicativa. Ela se refere à ideia de que a razão não é uma faculdade individual e subjetiva, mas sim um processo social e comunicativo. Habermas argumenta que a racionalidade se manifesta na comunicação, no diálogo e na busca por entendimento mútuo entre os indivíduos. A razão não é algo que reside em uma mente isolada, mas sim algo que se desenvolve e se expressa na interação social.

Outrossim, Maia (2020) ressalta que as teorias dos sistemas, embora sejam boas para lidar com problemas funcionais da crise, pensam as sociedades enquanto organismos materialmente e funcionalmente delimitados e definidos, impedindo que os problemas da crise sejam interpretados com o uso da linguagem. Sendo assim, a análise da crise deve ir para além da perspectiva estrutural, devendo buscar compreender as reflexividades e considerar os contextos sociais, evitando sobre determinações da crise (MAIA, 2020).

Rodrigo Cordero (2014) em *Crisis and critique: On the fragile foundations of social life* irá construir sua posição no debate teórico a respeito de crises e crítica com base nas contribuições de autores como Habermas, Hannah Arendt e Michael Foucault, extraíndo de cada um desses autores elementos analíticos que tornaram possível a construção de sua posição teórica. Para Cordero (2014), os conceitos de crítica e crise devem ser analisados conjuntamente, revelando a natureza frágil e relacional da ordem social, opondo-se à perspectiva de Koselleck, mas aproximando-se ao entendimento de Habermas. Cordero (2014) também ressalta o papel dos conceitos não apenas enquanto representação do social, mas enquanto um meio para descrever processos sociais.

Outrossim, crises para Cordero estão ligadas a momentos de ruptura, senso de perturbação, incertezas e descontinuidades, produzindo maior abertura para questionamentos de caráter convencional das normas – que no caso, seriam as críticas. Por isso, para o sociólogo, sem as situações objetivas, fissuras e distúrbios produzidos pela crise, dificilmente a crítica emergiria, e sem a tradução comunicativa e normativa da crítica, a crise também não existiria. Sendo assim, Cordero (2014) ressalta que é necessário mover-se teoricamente da crítica para a crise e da crise para a crítica considerando que o mundo social é frágil e instável e que seus fundamentos são relacionais.

Nesse sentido, Cordero (2014) ressalta a importância da crítica, pois “o exercício de por questões é precisamente o que rompe o silêncio das coisas e que interrompe o senso de completude do mundo (p.12)”, sendo o ato de questionar um chamado a nos mover de toda a rigidez para um ponto que desestabiliza a fantasia de segurança e o tabu da unidade. Sem estes momentos da crítica, a vida social se tornaria uma abstração poderosa, uma realidade sem questionamentos.

Não obstante, Cordero (2014) afirma que nem sempre a crítica da crise leva a transformações sociais, podendo dar abertura a respostas tecnocráticas e monolíticas. Com isso, a crise se transforma num recurso de justificação de medidas calorosas, mas inevitáveis ao sistema capitalista. Cordero argumenta que uma teoria crítica deve procurar desfazer a rigidez dos conceitos e dos regimes conceituais, sendo crítica e crise referentes aos momentos

empíricos do mundo social e a relação entre esses dois conceitos, não se restringindo à pura abstração, mas a formas de análise dos processos sociais. Portanto, os sociólogos não deveriam abandonar a discussão conceitual ou vê-la apenas como algo instrumental, mas manter a reflexividade dos conceitos. Com Habermas (1988) e Maia (2020 e 2021), embora os sociólogos tragam algumas críticas à Cordero (2014), há algumas aproximações entre os autores. Para os três autores, crise e crítica não são conceitos separados, mas interdependentes. Nesse sentido, a crise não é apenas um estado objetivo, mas também um fenômeno interpretativo que exige e impulsiona a crítica. Maia explora "o que pode a crítica diante da crise", buscando condições para que a teoria crítica seja efetiva e entende que a própria designação de uma situação como crise já é, em si, uma observação crítica, ainda que a crítica não seja a única reflexividade social envolvida na interpretação das crises. Habermas concebe a crítica como uma forma de enfrentar as crises de legitimação, buscando a reconstrução de um processo comunicativo através do uso público da razão. A crítica é a ferramenta para superar a distorção da comunicação que leva à crise. Conforme vimos, Cordero explicita a relação entre crise e crítica no título de sua obra e em sua argumentação a crise necessita da crítica, pois é no engajamento crítico que os problemas são observados e identificados como estando em crise. Apesar das diferentes nuances, há uma visão de que a crise, por mais disruptiva que seja, contém um potencial de aprendizado social e de transformação para estes sociólogos. Embora possam reconhecer dimensões econômicas ou políticas das crises, todos eles tendem a focar na dimensão social e normativa da crise.

Em síntese, Rodrigo Cordero, Habermas e Felipe Maia compartilham a visão de que a crise não é meramente um colapso, mas um momento de intensificação da reflexividade social que exige e potencializa a crítica. Eles veem a crise como uma oportunidade para desvelar as estruturas subjacentes da sociedade, questionar suas bases normativas e, em última instância, impulsionar processos de aprendizado e transformação. A crítica, é a forma de engajamento com a crise que permite ir além do diagnóstico e buscar a reconstrução ou reorientação da vida social.

Janet Roitman, antropóloga norte-americana e autora do livro *Anti-crisis* (2014), dialoga com autores do universo construtivista como Koselleck, Bruno Latour e Foucault. Segundo Roitman (2014), há uma instabilidade geral no conceito de crise, sendo necessário “abrir a caixa preta” do termo e testar os diferentes sentidos dados a ele, tendo em vista que o conceito de crise é, em si mesmo, instável. Roitman fala sobre o "ponto cego" do conceito de crise e como costuma levar à um curto-circuito político. Assim, a crise pode aparecer como ferramenta de dominação, na medida em que, ao ser invocada, não é colocada em questão. Com isso, Roitman

afirma que a ideia de crise serve muito pouco para compreender os processos e as mudanças sociais, opondo-se à perspectiva de Cordero.

Segundo Koselleck, afirma que o quadro de referência que permite identificar crise ou não crise e qualificar os eventos é a Filosofia da História, endossando que a teoria crítica e a ideia de um diagnóstico de época não conseguem se desvencilhar do *telos* da Filosofia da História. Assim, Roitman (2014) afirma que é a consciência de que não é possível se desvencilhar da posicionalidade do observador, que o *telos* da Filosofia da História é atenuado, tendo as imaginações sociológicas sobre a ideia de crise considerar que não é possível ao observador ver tudo, tendo em vista as condições do lugar social que o mesmo ocupa. As epistemologias de fronteira¹³, a exemplo das abordagens pós-coloniais, feministas e afrocêntricas têm trazido para o centro do debate sociológico as discussões sobre posicionalidade do pesquisador e suas implicações.

Segundo Milstein (2015), crise tem sido um conceito central para compreendermos parte das transformações da modernidade política, tendo inclusive, delineado os objetivos da política e da teoria política. Milstein (2015) defende uma perspectiva pragmática para o conceito de crise, de modo que esta seja capaz de coordenar as ações e orientar a crítica, pensando sempre na relação entre a consciência de crise e a comunidade da crise. Este autor nos ajuda a pensar a crise enquanto capacidade de intervenção e emancipação, mas ressalta que os movimentos da mesma não se encerram nesses potenciais de abertura à uma crítica e ação progressistas, podendo gerar manifestações reacionárias e conservadoras. Sendo assim, afirma que nem sempre as respostas para as crises são emancipatórias, podendo dar aberturas para um populismo de direita e conservador, como temos experienciado nas crises das democracias contemporâneas.

Segundo a teoria pragmática da crise de Milstein, o conceito de crise une as distinções recorrentes realizadas no campo sociológico entre fenômenos objetivos e experiências normativas, implicando na participação ativa dos sujeitos envolvidos. Compreender esta dinâmica - da relação entre fenômenos objetivos e experiências normativas - permite-nos apreender o conteúdo político e normativo da crise, bem como sua relação com a ação política e as mudanças sociais.

Na perspectiva deste autor, uma crise é sempre, em última instância, um fenômeno político, sendo a análise pragmática da crise fundamental para pensarmos como a “gramática

¹³ Mignolo desenvolveu o conceito de "pensamento de fronteira" ("border thinking") para descrever as formas de conhecimento que surgem nas margens das culturas dominantes. Ele argumenta que essas formas de conhecimento são frequentemente excluídas ou marginalizadas pelas epistemologias ocidentais tradicionais.

da crise pode nos ajudar a refletir sobre a ação política e a mudança social” (Milstein, 2015, p. 17). Dessa forma, Milstein (2015) afirma que desde a era moderna, as experiências de crise têm fundamentado os objetivos da política e as questões centrais da teoria política. Com isso, vemos que do Estado soberano absolutista dos séculos XVII e XVIII às experiências de crise contemporâneas do Estado de bem-estar social, por exemplo, ambas ensejaram a partir de reflexividades práticas, a possibilidade de repensar as instituições políticas, as constituições e os valores de justiça social.

Assim, Milstein (2015) salienta que as crises podem ser aproveitadas tanto pelas elites enquanto instrumento de exploração, quanto pelos movimentos das massas enquanto instrumento de emancipação. O autor também realiza uma crítica às perspectivas revolucionárias que tendiam a realizar uma análise das crises partindo da filosofia da história, pois associam os momentos de crises no sistema capitalista como inegáveis e fadado a ampliar os processos de transformação social, visto que “simplificar demais associações de crise com a práxis revolucionária têm sido criticadas com razão por motivos filosóficos e empíricos como imperfeito, ingênuo e até mesmo perigoso” (Milstein, 2015, p.03).

Sendo assim, para a concepção marxista de crise, essas levarão as sociedades indubitavelmente à revolução, sendo esta análise ancorada em certa linearidade temporal e positivista, tendendo a uma valorização excessiva na mudança futura sobre as instabilidades presentes (Milstein, 2015). Segundo o autor, foi este excesso de confiança epistêmica nas mudanças futuras decorrentes dos períodos de crise que fez Koselleck desenvolver a história dos conceitos de crise em seu livro *Crítica e Crises*.

Para Koselleck, o surgimento de uma consciência de crise revolucionária durante o século XVIII foi acima de tudo um conto de tragédia, o conto de um super zeloso Iluminismo muito abrigado em seu senso utópico de propósito próprio para apreciar as tensões que existem entre o ideal de emancipação completa e as realidades confusas da política (Milstein, 2015, p. 09).

Ainda que seja reducionista assumir que crises irão revelar verdades ocultas sobre a vida social como uma questão teleológica, também se torna questionável para Milstein a redução do termo ao sentido restrito de “tempos de perigo”, sendo sempre contrastado com uma situação que supostamente é considerada uma condição “normal”. Para tanto, Milstein (2015) afirma que estas ambiguidades em torno da semântica de crise revela-nos a necessidade de reconsiderar o papel que o conceito da mesma desempenha na consciência social e política moderna, bem como a sua função para atores modernos e conscientes da crise.

Ao fazer um retrospecto para compreender como a crise se tornou, na modernidade, um conceito reflexivo e utilizado pelos atores sociais para entenderem sua relação complexa com o mundo social, Milstein (2015) propõe o entendimento de comunidade política da crise. Segundo o autor, a forma pública e reflexiva como os atores sociais falam, agem e contestam sobre a crise, suas relações intersubjetivas, isto torna as crises um fenômeno político, capaz de ensejar contestações, lutas e resistências.

Assim, para além de uma perspectiva conceitual de crise atrelada a ideia de desordem ou decomposição social – a exemplo de Hobbes em *O Leviatã*, que embora não abordasse diretamente a questão da crise, descreveu a decadência da comunidade em estado de guerra -, o conceito vai se construindo na direção do entendimento de uma transição epocal, podendo ser compreendida nos termos do autor enquanto “um momento de decisão histórica, um ponto de inflexão, uma ruptura iminente, um apocalíptico vindo a julgamento” (Milstein, 2015, p. 08).

Outro aspecto de suma importância para compreendermos o conceito pragmático de crise em Milstein está no seu potencial de apelo à ação, implicando à participação dos atores sociais. Ao desenvolver o conceito de comunidade política da crise, o autor afirma que a força pragmática do termo está na consciência que os atores sociais detêm sobre a crise e consequentemente, o seu potencial de chamá-los para a ação prática. Nesse sentido, é o chamamento para a ação e para a participação que torna o conteúdo da crise político. São o caráter reflexivo da crise e o impulso para a ação prática e seu caráter público que fazem, portanto, com que os agentes se tornem conscientes sobre a crise.

O conceito de crise, no entanto, torna-se efetivo apenas quando é usado por uma consciência de crise dos atores como ferramenta conceitual para fazer julgamentos sobre o relacionamento de alguém para o ambiente social (Milstein, 2015, p. 12). É aqui que a consciência de crise adquire seu potencial para ação criativa e até mesmo o pensamento "emancipatório", mas é também onde a consciência de crise pode provar ser perigosa (Milstein, 2015, p. 15).

A consciência de crise passa, portanto, mediante a declaração pública dos atores, sendo sua ferramenta conceitual propícia não apenas para reflexões, mas também para impulsionar a ação, sendo a crise em seu objeto ao mesmo tempo pública e política. Milstein afirma que a crise depende da consciência de crise, mas que isto “não significa que as condições objetivas de uma suposta crise não "existem" até que alguém chama de crise, mas que não pode ser tratada como uma crise até que aqueles afetados por essas condições alcancem e expressem consciência disso” (Milstein, 2015, p. 26).

As crises objetivas também despertam uma série de expectativas normativas que, devido às contradições dos sistemas sociais, produzem-nas. Essas contradições (sejam elas do capital

ou no Estado) geram as expectativas normativas sobre as crises, podendo estas expectativas serem diversas e variarem de acordo com a reflexividade de cada agente ou grupo social. Portanto, temos o entendimento com Milsten (2015) de que as crises, quando analisadas sob a perspectiva pragmática e política, ainda que consideremos as limitações da mesma quando identificada à emancipação, não nega as possibilidades de darem abertura para contestar as “estruturas sociais, transformar em solidariedades e buscar mudanças políticas” (Milstein, 2015, p. 29).

Partindo da concepção giddensiana de estrutura social como uma força produtora tanto de efeitos coercitivos quanto habilitadores,¹⁴ Maia (2020) argumenta que devemos enfrentar a crise sopesando cuidadosamente os conflitos e os consensos existentes. Nesse sentido, a análise crítica da crise emerge como uma força propulsora de elementos cruciais para lidarmos com os processos sociais. Tal abordagem torna possível a reflexão a partir das transformações sociais em curso e dos aprendizados que delas emanam.

Para Maia (2020) os problemas da crise podem se manifestar como tendências em duas instâncias distintas, porém interconectadas: a funcional (ou problemas de controle) e a normativa. Essas instâncias exercem uma influência sobre a dinâmica social das esferas política, econômica e ecológica das sociedades. Os debates em torno do Antropoceno¹⁵, por exemplo, têm aberto discussões importantes para repensarmos as relações entre a natureza e a sociedade, bem como a atuação do ser humano nas interações com a Terra. Nesse cenário, um dos maiores desafios que se impõem à Teoria Social reside em evitar a separação entre natureza e sociedade e em aprofundar o reconhecimento relacional do homem com o mundo natural, em contraposição à mera instrumentalização da natureza para fins antropocêntricos.

Nesse sentido, para o sociólogo, a compreensão da crise transcende a mera identificação de disfunções, demandando uma postura crítica e reflexiva para a elaboração de diagnósticos de época. A crise, portanto, emerge como um momento privilegiado para a análise das estruturas sociais em suas dimensões coercitivas e habilitadoras. Já a crítica, atua como força motriz para desvelar as complexidades dos processos sociais em curso, equilibrando conflitos

¹⁴ O sociólogo Felipe Maia, utiliza a teoria de Anthony Giddens, que vê a estrutura social como um sistema que tanto restringe quanto possibilita ações. Essa perspectiva é central para entender como as crises sociais revelam essas dinâmicas. Maia defende que a crise deve ser analisada criticamente, não apenas como um evento negativo, mas como um processo que revela contradições e potenciais de transformação social. Suas pesquisas exploram como a teoria social pode contribuir para a compreensão das crises, produzindo "diagnósticos de época" e auxiliando na reflexão sobre as transformações sociais.

¹⁵ Os debates sobre o Antropoceno têm se tornado cada vez mais relevantes no campo sociológico. Esse conceito destaca a influência humana nas dinâmicas da Terra e a necessidade de repensar a relação entre natureza e sociedade. A crítica à separação entre natureza e sociedade e a defesa de uma abordagem relacional são pontos importantes na análise de Maia.

e consensos e permitindo a extração de aprendizados significativos das transformações sociais desencadeadas pela crise.

A reflexividade, nesse cenário ampliado, implica não apenas a autocompreensão das sociedades diante da crise, mas também o reconhecimento da interdependência global e a necessidade de respostas colaborativas. Evitar a separação entre natureza e sociedade, como apontado por Maia (2020) ao discutir o Antropoceno, e adotar uma perspectiva relacional com o mundo natural são imperativos para a superação das crises e a construção de um futuro mais equitativo e sustentável.

Paulo Henrique Martins (2019) no livro *Teoria Crítica da Colonialidade*¹⁶, desenvolve uma contribuição fundamental para a nossa compreensão das crises contemporâneas a partir de uma perspectiva que integra a teoria crítica e as abordagens pós-coloniais. Martins (2019) argumenta que a colonialidade não é um mero resíduo do passado, mas sim uma estrutura de poder viva e atuante que molda as relações sociais, econômicas, políticas e epistêmicas do presente. A *Teoria Crítica da Colonialidade* proposta por Martins busca ir além das análises que focam apenas nas dimensões econômicas ou políticas da crise, incorporando a dimensão da colonialidade como elemento estruturante.¹⁷

O autor dialoga com a teoria crítica europeia, mostrando suas limitações para compreender as experiências e as perspectivas dos povos colonizados. Ao mesmo tempo, ele se apropria das contribuições do pensamento decolonial latino-americano para construir um arcabouço teórico mais abrangente e capaz de dar conta da complexidade das crises do século XXI. Sendo assim, as hierarquias raciais, a exploração de recursos naturais, a imposição de modelos de desenvolvimento excludentes e a violência epistêmica são manifestações contemporâneas dessa matriz de poder colonial que continua a gerar desigualdades sociais e instabilidades em escala global.

¹⁶ Paulo Henrique Martins é um sociólogo cuja trajetória acadêmica passa pelos movimentos teóricos alemão e a crítica antiutilitarista francesa. Este autor tem importantes produções sobre o sistema da dívida, que é analisada sob uma perspectiva relacional não-estruturalista e sobre os processos de colonialidade e recolonialidade neoliberal. Na *Teoria Crítica da Colonialidade*, Martins (2019) destaca a importância de uma análise sociológica dos processos sociais contemporâneos que abarque as críticas de intelectuais do Norte e do Sul global.

¹⁷ Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo são autores importantes dos estudos decoloniais que trazem o conceito de colonialidade como Matriz de Poder que persiste para além do período colonial, mas estruturante das crises modernas. Ambos os autores oferecem arcabouços teóricos que desafiam as compreensões eurocêntricas da modernidade, revelando a centralidade da colonialidade na constituição e perpetuação das desigualdades sistêmicas. Ainda que estes autores não tenham se dedicado profundamente em análises do conceito de crise, a compreensão das lentes teóricas trazidas não apenas enriquece o debate sobre as crises em si, mas potencializa a capacidade crítica de diagnosticar os desafios do presente e ampliar horizontes de transformação social. Esses autores argumentam que a colonialidade deve ser entendida como a *Matriz Colonial do Poder* que emergiu com a expansão colonial europeia, que persiste para além do período formal de colonização, moldando as relações de poder, a produção de conhecimento e a experiência da crise no mundo contemporâneo.

Posicionando-se dentro de uma sociologia relacional e aberta ao diálogo interdisciplinar - principalmente no campo das Filosofias Moral e Política -, o sociólogo tem estabelecido críticas à perda da relação entre as disciplinas, afirmando que a teoria crítica perde com a ausência desses intercâmbios disciplinares.

Ao propor a *TCC (Teoria Crítica da Colonialidade)*, Martins (2019) salienta que embora as críticas decoloniais e pós-coloniais tenham contribuído no avanço das análises sobre os processos de colonialismos, imperialismos e colonialidade, estes estudos não podem reduzir a teoria crítica a uma crítica do eurocentrismo, desconsiderando a herança do potencial emancipatório da tradição do esclarecimento - que, embora envolta em processos obscuros, de apagamentos culturais, violências e dependência -, realizou o esforço teórico de pensar criticamente a realidade social, a modernidade e as relações de poder. Para tanto, a *TCC* consiste em trazer para as discussões as tradições sociológicas alemã e francesa junto dos estudos pós-coloniais do Sul- global.

Nesse sentido, Martins (2019) acrescenta às reflexões e análises sobre a crise e os atravessamentos deste conceito, a dimensão da colonialidade, alegando que o entendimento da mesma requer que passemos pela mobilização dos conhecimentos e saberes produzidos pelos planos Sul-Norte e Sul-Sul. Ou seja, a compreensão da crise em todas as suas dimensões - morais, políticas, econômicas, ecológicas, sociais e epistêmicas – requer que aproximemos para o centro deste debate não apenas as análises produzidas pelo Norte global, ainda que tenham sua contribuição importante no que concerne às produções teóricas que analisaram o caráter estrutural e ambivalente do capitalismo. Mas descentralizando este debate trazendo as críticas teóricas do Sul para o centro, deslocando os conteúdos de apresentação da crise que variam mediante as realidades regionais e nacionais.

Esta disposição e flexibilização da crise concede aberturas para que possamos pensá-la enquanto narrativas que “revelam, de um lado, os deslocamentos dos sistemas de poder e de dominação e, de outro, as mutações das reações anticoloniais” (Martins, 2019, p. 136), sendo possível a crítica dos processos de metamorfoses¹⁸ da colonialidade e do capitalismo nas sociedades modernas. Por isso, Martins vai explorar a produção dessas narrativas da crise para a compreensão dos processos de mudanças sociais das sociedades oligárquicas e capitalistas

¹⁸ Martins sublinha que Edgar Morin sugere o termo metamorfoses pós-coloniais ao sinalizar as mudanças de sentidos e orientações, sendo o termo revolução limitado e incapaz de explicar os desdobramentos de deslocamento epistêmico que temos vivido. Portanto, sugere que não usemos o termo revolução para designar necessidade de mudança, mas metamorfoses.

modernas, bem como o momento de recolonialidade¹⁹ neoliberal que as atravessa. Segundo o sociólogo, como reação ao contexto de recolonialidade promovido pelo neoliberalismo, o surgimento de alternativas que apontem para a reinstitucionalização das sociedades capitalistas a partir de outras referências utópicas - ou seja, não hegemônicas -, têm se mostrado como alternativa.

Consoante a Roitman (2014), Martins identifica a imprecisão da palavra crise e sua amplitude de sentidos e usos nas diferentes áreas do saber. Mas para fins analíticos, pensa o conceito atrelado a momentos de ruptura da percepção da realidade institucional e do cotidiano. Crise para o sociólogo está ancorada no entendimento dos deslocamentos de sentidos, mudanças de paradigmas e no modo de organização capitalista, envolvendo disputas por narrativas sobre poder, saber e ser. Martins (2019) considera que estes deslocamentos de sentidos e rupturas institucionais – que abrangem as dimensões econômica, política e cultural da crise - são denominadas *via institucional pós-colonial*²⁰. Mas esta, tem sido descentrada para a *via pós-colonial epistêmica*²¹, que segundo o autor:

Essa segunda via é fundamental para mergulhar nas entranhas do colonial a fim de resgatar os sentidos do humano de modo radicalmente diferente. É importante entender que está em jogo, na verdade, uma disputa por narrativas sobre o poder e sobre o saber relativas à gestão do patrimônio econômico tecnológico e ambiental planetário e do modo como ele deve ser explorado e distribuído em favor do humano – o que coloca em foco as narrativas sobre o ser (Martins, 2019, p. 129).

Resgatarmos os sentidos do humano de modo a trazer para o centro do debate perspectivas liberatórias de subjetividades emergentes – ou epistemologias de fronteira - têm sido de fundamental importância para pensarmos as crises e seus processos de reinstitucionalização das sociedades, num momento em que as instituições se encontram fragilizadas e a narrativa política desenvolvimentista, insuficiente para suprir as demandas sociopolíticas e ambientais em curso. Martins (2019), ao analisar as narrativas sobre a crise ao

¹⁹ Menciona a importante contribuição do grupo Modernidade/Colonialidade enquanto resistência ao neoliberalismo e sua recolonialidade crescente no século XXI, mas pondera que tal crítica ainda não foi capaz de responder a todas as demandas de desconstrução das grandes narrativas da modernidade.

²⁰ Este projeto, gerou dois pilares: o primeiro, refere-se a ideia de progresso técnico e econômico cumulativo. O segundo, consiste na justificação filosófica do utilitarismo inglês, que parte do pressuposto de que a economia de mercado geraria liberdade e bem-estar. O processo de ocidentalização justificou e escondia o violento projeto de colonização e epistemicídio. Nesse sentido, o processo de construção histórica da episteme moderna ocidental inspirou o liberalismo e o neoliberalismo.

²¹ Partindo de uma abordagem relacional e sociológica da teoria crítica da colonialidade, Martins (2019) busca repensar dois processos distintos de reflexões: a via institucionalista pós-colonial e a via hermenêutica pós-colonial. A primeira ainda está atrelada à divisão binarista cartesiana, que realiza a crítica com base na forma engendrada de conhecimento fragmentado da economia, política e cultura ou moral. A segunda, busca a superação desta pretensa divisão disciplinar, desenvolvendo um giro hermenêutico interdisciplinar.

longo dos processos históricos e sociais, destaca que intelectuais do Norte e do Sul contribuíram com diagnósticos de época fundamentais para compreendermos os processos de mudanças sociais tanto das sociedades modernas, quanto tradicionais.

No debate do Norte, há críticas sobre as contradições do projeto de Modernidade Ocidental e um certo consenso de que a modernidade sempre foi um projeto de riscos e de incertezas, a exemplo de Anthony Giddens, ao afirmar que “a perda da crença no progresso é um dos fatores que fundamentam a dissolução de narrativas da história” (apud Martins, 2019, p.45). Assim, para além do já constatado mito do capitalismo moderno como uma ordem em progresso, está em curso um processo de morte cultural e fragmentação institucional que ameaçam as instituições modernas (Martins, 2019).

Em contrapartida, nas narrativas do Sul vemos que a leitura da crise sob uma ótica econômica-institucional é apenas uma dentre as várias que pensam os problemas contemporâneos. Nesse sentido, tendo em vista que a leitura da crise capitalista sob a ótica econômica é fundamentada numa crença no progresso histórico - e inserida nos pressupostos teóricos da Filosofia da História -, as teses pós-coloniais têm buscado se legitimar na renovação das críticas ao colonialismo – que englobam a teoria da dependência, do anti-imperialismo e do colonialismo interno, além de uma potente crítica ao desequilíbrio sócio ecológico.

A crise que as sociedades capitalistas contemporâneas têm experienciado, segundo Martins (2019) são marcadas pelos processos de desinstitucionalização²² das instituições modernas, cujas mudanças sociais têm causado deslocamentos de sentido nas dimensões das grandes narrativas que marcam o período moderno, dando abertura para uma virada paradigmática. Outra característica em curso nas sociedades capitalistas é o processo de recolonialidade global, que consiste no recrudescimento dos pressupostos que abarcam o neoliberalismo e tem favorecido a abertura para discursos antidemocráticos e anti-intelectuais, flertando com o fascismo e o totalitarismo. Entretanto, um dos desafios da crítica pós-colonial tem sido saber como pensar o nacional e o regional considerando o contexto internacional e global, dado que ambos estão imbricados. Afirmar ser importante repensarmos os fundamentos do movimento intelectual orgânico gramsciano, alargando a compreensão sobre a luta pela democratização, cidadania participativa, defesa do bem comum e do bem-estar coletivo, ensejando novas reflexividades teóricas e práticas.

²² Este processo, consiste na transnacionalização das elites oligárquicas e administrativas pelos consumos de massa, e, ao mesmo tempo, pelas resistências dos movimentos sociais e intelectuais excluídos do programa neoliberal.

Ao pensar as narrativas da crise, Martins (2019) interpreta sociologicamente a existência de quatro narrativas da crise que, engendradas no tecido social das sociedades capitalistas, neoliberais e reprodutoras de processos de recolonialidade, abrem espaço para os processos de desinstitucionalização e de deslocamento de sentidos. Essas narrativas da crise são divididas em: econômica, política, moral e epistêmica.

Resgatando a tese do desencaixe de Antony Giddens, Martins (2019) afirma que com o modo impositivo de orientação temporal que a racionalidade europeia impôs sobre as outras experiências culturais de sociedades, incorreu para uma abertura narrativa e revisão da concepção engendrada pelo calendário ocidental e linear. Por isso, temos visto a construção de novas narrativas epistêmicas e contra hegemônicas nas constituições ontológicas decoloniais, cujas matrizes espaciais e temporais são outras.

Apontando soluções para a crise epistêmica, o autor salienta a emergência de novas heterotopias que resgatem a relação homem e a natureza, contribuindo com rupturas da matriz de conhecimento ocidental e abrindo-se para novas percepções de tempo e de espaço.

O deslocamento epistêmico revela o esgotamento do padrão de modernização ocidental. Esse acontecimento libera outros horizontes heterotópicos, dos quais trataremos na Terceira parte do livro, que necessariamente devem estar conectados com o resgate da relação homem e natureza em dois planos complementares: um deles tem relação com a reconexão do homem com o meio ambiente, com o seu entorno natural e social. O outro aponta para a reconexão do homem com seu próprio corpo físico e emocional, por uma antropologia que valorize a ética do cuidado e que libere novas subjetividades coletivas e a ressignificação dos cuidados corporais, psicológicos e afetivos (Martins, 2019, p. 160).

Dessa forma, para o autor com as crises modernas, sejam estas em suas dimensões políticas, econômicas, ambientais, morais ou epistêmicas vemos que para além de seus problemas de ordem institucional, as questões normativas, as formas de viver com a natureza, as dinâmicas de solidariedade e as críticas ao modelo neoliberal e utilitarista do sistema econômico das sociedades modernas, bem como o movimento de repensarmos as narrativas sobre o humano no mundo têm nos inclinado à processos de metamorfoses pós-coloniais. Assim, ressalta que a crise moderna tem nos impelido a pensar além dos processos de reinstitucionalização da vida social, as questões concernentes aos problemas normativos.

1.2 SOBRE IMAGINÁRIOS SOCIAIS E COSMOPOLITISMO: O QUE APRENDEMOS COM AS TEORIAS SOCIAIS?

A análise das crises contemporâneas no capitalismo exige uma abordagem que transcenda perspectivas puramente econômicas ou políticas. Vemos, em diversos teóricos que se debruçaram sobre o tema no campo sociológico, que as estruturas de poder e as desigualdades não se sustentam apenas por mecanismos materiais, mas também por um conjunto de entendimentos compartilhados que moldam nossa percepção sobre a realidade e o futuro. É nesse ponto que a teoria social oferece uma contribuição fundamental, fornecendo categorias como *imaginários sociais* e *cosmopolitismo* para pensarmos as dimensões simbólicas e éticas que sustentam a vida social. Nesse sentido, o presente capítulo aprofunda esses dois conceitos e estabelece um diálogo, ainda que breve, com a perspectiva antiutilitarista, preparando o terreno para a discussão sobre solidariedade, reciprocidade e generosidade no Capítulo 2.

Segundo Charles Taylor (2004), a categoria de imaginário social vai além de uma simples teoria, representando o modo pelo qual os sujeitos de uma determinada época entendem sua vida coletiva. Taylor define-o como "a maneira pela qual as pessoas imaginam sua existência social, como se encaixam, as expectativas que têm uns dos outros e o modo como as coisas são entendidas" (Taylor, 2004, p. 27). Diferentemente de um mapa cognitivo explícito, o imaginário social é uma compreensão tácita, incorporada em práticas, rituais e instituições que o tornam o ambiente de nossas vidas.

Em uma perspectiva complementar, Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas*, demonstrou como a nação moderna emergiu através da capacidade de seus membros se imaginarem como parte de uma vasta comunidade coesa, apesar dos distanciamentos geográficos. Este imaginário, mediado pela cultura e pela consolidação de uma língua comum, criou a base para a solidariedade em larga escala que caracterizou o Estado-nação (Anderson, 2008).

No contexto das crises capitalistas, o imaginário social do neoliberalismo naturalizou a lógica do mercado, a competitividade e a racionalidade instrumental como os únicos parâmetros de ação. Ele tornou sentido comum a ideia de que o sucesso e o fracasso são resultados de mérito individual e que o mercado é a esfera mais eficiente para a alocação de recursos e para a solução de problemas sociais. No entanto, uma crítica reflexiva deve questionar esse imaginário, expondo como ele despolitiza as crises e esconde a violência estrutural do sistema.

É nesse ponto que o cosmopolitismo emerge como uma categoria central de crítica e resistência. Enquanto o imaginário nacional limitava a solidariedade às fronteiras do Estado, a

perspectiva cosmopolita propõe uma responsabilidade que se estende a toda a humanidade, baseada na interconexão e na vulnerabilidade compartilhada. Ulrich Beck, em *A metamorfose do mundo*, argumenta que vivemos em uma sociedade de risco, onde crises globais como as mudanças climáticas, pandemias ou colapsos financeiros borram as fronteiras e afetam a todos, independente da nacionalidade. Para Beck (2016), essa realidade impõe um *cosmopolitismo banal*²³ que emerge da experiência cotidiana de riscos que não respeitam fronteiras.

No artigo *Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk* publicado em 2011 por Beck, aprofunda a sua teoria da sociedade de risco. O autor propõe que na modernidade, a produção de riscos globais (financeiros, ambientais, terrorismo) não pode ser contida pelas fronteiras nacionais. O cerne da sua tese é que esses riscos criam um destino compartilhado entre a humanidade, que ele chama de comunidades imaginadas de risco global.

Nesse sentido, o autor retoma o conceito de comunidades imaginadas de Benedict Anderson, mas o subverte. Enquanto Anderson argumentava que a nação se formou por meio de laços de solidariedade criados pela imprensa, Beck afirma que o *cosmopolitismo banal* é forjado pela consciência de que todos, independentemente de sua nacionalidade, são vulneráveis aos mesmos riscos globais. Essa coerção cosmopolita faz com que o cosmopolitismo não seja um ideal utópico, mas uma realidade cotidiana que emerge da insegurança. A crise, nesse sentido, se torna o motor de uma nova forma de solidariedade global, mesmo que ela seja ambivalente e possa gerar, paradoxalmente, reações nacionalistas.

Em *O que é globalização?*, livro publicado por Ulrich Beck no ano 2000, vemos o autor explorar as múltiplas dimensões da globalização e distinguir os conceitos de "globalismo" e "globality". Ele critica o globalismo, que é a ideologia do mercado que busca a maximização do lucro, e defende a globality, que se refere à realidade de que vivemos em uma sociedade mundial onde os espaços fechados e as fronteiras nacionais são cada vez mais ilusórios.

O autor argumenta que a globalização não é apenas um fenômeno econômico, mas um processo de cosmopolitização que ocorre "a partir de dentro" das sociedades nacionais. Dessa forma, nos convida a superar o nacionalismo metodológico da sociologia e a adotar uma nova mirada cosmopolita, que enxergue as interconexões globais no cotidiano. Para Beck, a crise no

²³ O termo *cosmopolitismo banal* é um conceito central na obra do sociólogo Ulrich Beck. Ele o desenvolveu em vários de seus trabalhos, mas uma das principais referências é o seu livro *A Metamorfose do Mundo: novos conceitos para uma nova realidade*. Neste livro, Beck argumenta que o cosmopolitismo não é apenas um ideal político ou moral a ser alcançado, mas uma realidade cotidiana que emerge da própria experiência das crises globais, como as mudanças climáticas, o terrorismo e os riscos financeiros. Ele não se manifesta como uma escolha ideológica, mas como uma consequência inevitável da interdependência global, onde os riscos e as ameaças não respeitam fronteiras nacionais. O termo "banal" se refere a essa presença rotineira e não-espetacular na vida das pessoas.

capitalismo está ligada à perda de controle do Estado-nação sobre os fluxos econômicos e os riscos globais. A resposta a essa crise, portanto, deve ser uma nova política cosmopolita, capaz de moldar a globalização de maneira consciente e democrática.

Contudo, uma perspectiva crítica não pode se limitar a esse universalismo abstrato. Nesse sentido, a socióloga Seyla Benhabib em *Another Cosmopolitanism*, oferece um cosmopolitismo normativo, enfatizando que ele não deve ser um ideal utópico, mas uma prática discursiva e política que reconfigura a cidadania para além do Estado-nação (BENHABIB, 2006). Nesse sentido, propõe que as normas de justiça global devem ser construídas através do diálogo e do reconhecimento mútuo, um processo que dialoga diretamente com as discussões sobre valores e moralidade.

Uma das críticas mais potentes aos imaginários sociais eurocêntricos e ao cosmopolitismo hegemônico vem da teoria da colonialidade. Como argumenta Paulo Henrique Martins (2019), as crises do capitalismo moderno estão relacionadas à continuidade das estruturas de poder e saber estabelecidas durante o período colonial. Com isso, a modernidade ocidental se consolidou a partir de um *pensamento abissal*²⁴ (apud Santos, 2007) que separou o mundo em duas realidades: a metropolitana, regida por leis e princípios universais, e a colonial, que opera sob a lógica da apropriação e da violência.

Nesse contexto, Boaventura de Sousa Santos (2003) propõe o conceito de cosmopolitismo subalterno. Diferente do cosmopolitismo hegemônico — que muitas vezes reflete e impõe os interesses do Norte Global —, o cosmopolitismo subalterno é forjado a partir das lutas e das resistências dos povos oprimidos e marginalizados, se manifestando em redes de movimentos sociais, organizações não-governamentais e comunidades que constroem solidariedades e práticas de reciprocidade em oposição à lógica capitalista e colonial. É um cosmopolitismo que brota "de baixo para cima", enraizado nos saberes e nas experiências daqueles que foram subalternizados pelo pensamento abissal.

Dessa forma, a crítica cosmopolita das crises no capitalismo, que se inspira nos imaginários sociais e se nutre de perspectivas pluriversais, encontra no arcabouço antiutilitarista que veremos no capítulo 2, a sua sustentação. A crise do capitalismo não é apenas uma falha econômica, mas uma crise de valores. O resgate e a reafirmação da solidariedade, da reciprocidade e da generosidade, analisados em profundidade no segundo capítulo desta

²⁴ O pensamento abissal é um conceito fundamental na obra de Boaventura de Sousa Santos, desenvolvido em seu artigo *Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes*. De forma resumida, o pensamento abissal refere-se à lógica que historicamente dividiu o mundo em duas realidades: uma do "lado de cá da linha abissal", representando os saberes do Ocidente e Norte Global e outra do "lado de lá da linha abissal", representando os saberes do Sul Global.

dissertação, tornam-se não apenas um imperativo ético, mas também político para a construção de um cosmopolitismo emancipatório.

1.3 PARA ALÉM DO ECONOMICISMO: O CAPITALISMO COMO ORDEM SOCIAL INSTITUCIONALIZADA E AS CRISES EM PERSPECTIVA CRÍTICA E COSMOPOLITA

Uma das principais fragilidades da crítica contemporânea ao capitalismo reside em sua tendência a reduzi-lo a um mero sistema econômico. Ao focar exclusivamente nas relações de produção e acumulação de capital, essa abordagem ignora as vastas esferas sociais e institucionais que sustentam a economia. Essa visão restrita, por sua vez, alinha-se a um imaginário social (Taylor, 2004) hegemônico que, ao naturalizar a lógica de mercado e a racionalidade instrumental, torna invisíveis as contradições que de fato alimentam as crises do capitalismo. Para preencher essa lacuna conceitual, este capítulo perpassa brevemente sobre a importante contribuição de Nancy Fraser e Rahel Jaeggi no livro *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, publicado em 2020 em edição brasileira, que redefinem o capitalismo como uma ordem social institucionalizada cujas crises não são meras disfunções, mas manifestações de suas tensões estruturais.

Fraser e Jaeggi (2020) propõem uma visão do capitalismo que se estende para além do seu núcleo econômico, argumentando que a economia — a esfera da produção e exploração da força de trabalho assalariada — é apenas um dos quatro pilares que compõem a totalidade da ordem capitalista. O capitalismo, para existir e se reproduzir, necessita de três esferas de fundo que, embora essenciais, são sistematicamente subvalorizadas ou tratadas como não-lugares econômicos, ou como vemos em algumas análises marxistas, como problemas da superestrutura. Conforme explicitam as autoras:

Em suma, o capitalismo não é simplesmente um sistema econômico, mas uma ordem social institucionalizada que engloba (pelo menos) quatro domínios não econômicos: a economia, a natureza, a reprodução social e o poder político (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 45).

Estas esferas, segundo as autoras, estão interconectadas e precisam ser analisadas considerando a complexidade do capitalismo, criticando as perspectivas por vezes simplistas que tendem a compreender as contradições e crises deste sistema apenas pela ótica da economia e das relações de produção. Nesse sentido, as autoras debatem entre si e definem conceitualmente cada uma destas esferas que compõem o capitalismo, para além da esfera da

economia, denominada esfera da produção orientada para o lucro, onde a classe capitalista explora a força de trabalho assalariada. Nesse debate, as autoras discordam e se provocam teoricamente em alguns momentos, mas é possível encontrar alguns pontos de convergência de pensamento entre ambas. Fazendo um esforço de síntese sem incorrer para uma banalização ou reducionismo dos conceitos mobilizados pelas autoras, busco neste capítulo consolidar os entendimentos em comum para ambas.

Segundo Fraser e Jaeggi (2020), a esfera da *reprodução social* está relacionada ao trabalho de cuidado, invisível e majoritariamente não-pago, que envolve a criação e manutenção da vida humana. Para as autoras, o trabalho doméstico, a criação dos filhos, o cuidado com os idosos e a sustentação das relações comunitárias são o que garantem a renovação da força de trabalho para o dia seguinte. As autoras argumentam que o capitalismo se apoia nesta esfera, ao mesmo tempo que a pressiona, gerando uma crise de cuidado quando o trabalho de reprodução social se torna insustentável.

Na esfera da *natureza não humana*, o ambiente é tratado pelo capitalismo não como um ecossistema interconectado, mas como um reservatório ilimitado de "inputs" (recursos naturais) e um escoadouro de "outputs" (resíduos e poluição). Esta visão instrumental da natureza, sustentada por um imaginário social utilitário, oculta a contradição fatal entre a busca incessante por crescimento econômico e os limites finitos do planeta. As crises ecológicas, neste sentido, não são externas ao sistema, mas o resultado de sua operação. As autoras sintetizam a essência desta contradição ao afirmar que o capitalismo busca “'livrar-se' dos custos de reprodução social e de resíduos e poluição, jogando-os de volta na 'natureza' e nas 'comunidades'” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 185).

Na *esfera política* o Estado, embora frequentemente visto como um contraponto ao mercado, é, para Fraser e Jaeggi, uma pré-condição necessária para o capitalismo. Segundo as autoras, é através do Estado que se estabelece o marco legal para a propriedade privada; que se garante a livre circulação de mercadorias e, quando necessário, usa-se a força coercitiva para suprimir movimentos de resistência. A política, portanto, não é externa à economia; ela a molda e a sustenta (Fraser; Jaeggi, 2020).

Sendo assim, ao definir o capitalismo como uma ordem social de múltiplas esferas, Fraser e Jaeggi oferecem uma compreensão mais profunda da crise em sua dimensão sistêmica. A crise, portanto, não é apenas um colapso financeiro, mas uma explosão das tensões entre a esfera da acumulação de capital e as esferas de reprodução social, ambiental e política. A crise de 2008, por exemplo, não foi apenas financeira, mas manifestou também uma crise da legitimidade do Estado e uma crise do modelo de vida que precarizou o trabalho e o cuidado.

A crítica cosmopolita ao capitalismo proposta nesta dissertação, portanto, encontra em Fraser e Jaeggi uma base sólida. O imaginário social que o capitalismo hegemônico construiu é aquele que separa a economia de suas bases de sustentação. Esta construção social, por sua vez, é a manifestação de uma lógica abissal (Santos, 2007) que valoriza apenas a acumulação, relegando o trabalho de cuidado e a natureza a uma esfera de "não-valor".

Portanto, podemos dizer que as crises que emergem das contradições de cada uma dessas esferas (a crise do cuidado, a crise climática) têm uma dimensão global, pois criam o que Ulrich Beck (2018) chamou de *cosmopolitismo banal* - uma consciência de destino compartilhado que não surge de um ideal, mas da vulnerabilidade aos riscos globais.

Contudo, é a partir das fissuras criadas por essas crises que o cosmopolitismo subalterno (Santos, 2003) se manifesta, ou seja, as lutas por resistências e ampliação de direitos. Os movimentos feministas contra a crise do cuidado, dos povos indígenas contra a crise ambiental e das comunidades que resgatam o sistema do dom (Mauss, 2000) representam, na verdade, uma contestação ao capitalismo em suas esferas de reprodução das desigualdades.

Sendo assim, ao partirmos do entendimento das autoras sobre o capitalismo enquanto ordem social institucionalizada e sistêmica, esta dissertação se propõe a debater o capitalismo não como um ente abstrato, mas como uma ordem social concreta, complexa e que possui contradições. Com isso, a análise das crises se torna mais precisa, e a busca por valores alternativos como *a solidariedade, a reciprocidade e a generosidade*, que será tema do capítulo 2, ganha uma fundamentação teórica mais robusta, pois passa a ser compreendida como contestação das bases que estruturam esta ordem.

1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA CRÍTICA COSMOPOLITA DAS CRISES NO CAPITALISMO GLOBAL

A revisão teórica apresentada neste capítulo demonstra a complexidade e a multifatorialidade da noção de crise, bem como a riqueza das perspectivas teóricas que se debruçam sobre esse fenômeno. Ao mobilizar autores de diferentes tradições sociológicas e contextos, buscamos construir um arcabouço teórico que nos permita analisar as múltiplas dimensões das crises contemporâneas, desde suas raízes históricas até suas manifestações sociais, econômicas, políticas, normativas e epistêmicas. No entanto, para além das análises de Koselleck, Habermas, Roitman e outros, a crítica proposta aqui se aprofunda ao incorporar as dimensões simbólicas e estruturais do capitalismo enquanto uma *ordem social*

institucionalizada e as respostas éticas e políticas do cosmopolitismo. Nesse sentido, nos unimos aos pesquisadores e sociólogos que partem do fundamento teórico de que para entendermos as crises contemporâneas, é necessário olharmos para as marcas e fissuras deixadas pelo período colonial.

Nesse cenário, a análise das crises contemporâneas deve ir além de uma visão economicista, pois precisa reconhecer que as crises ecológicas e as crises do cuidado, por exemplo, são manifestações do modo como o capitalismo se apropria da natureza e do trabalho invisível de reprodução social. As crises, portanto, não são meras falhas financeiras, mas o resultado das tensões e contradições entre a esfera da acumulação de capital e suas bases de sustentação. O imaginário social do neoliberalismo, que naturaliza a competitividade e o mérito individual, esconde a violência estrutural do sistema e despolitiza as crises. Contudo, a crítica cosmopolita emerge como uma resposta para a construção de novos imaginários, pautados em cosmologias e filosofias de vida que resistem a estes imperativos atuais.

A perspectiva histórico-conceitual de Koselleck nos alertou para a novidade da experiência moderna da crise, marcada pela abertura do futuro e pela incerteza. Argumenta que a própria linguagem política e social da modernidade é moldada por essa experiência da crise, pois conceitos como "revolução", "progresso" e "desenvolvimento" emergem como tentativas de dar sentido e direcionamento a um futuro que se apresenta como radicalmente aberto.

Habermas, por sua vez, nos ofereceu ferramentas para compreender as patologias da modernidade tardia e as crises de racionalidade e legitimidade, sofisticando o entendimento entre crise e crítica ao afirmar que a esfera da política permite-nos construir uma mediação entre os problemas funcionais e os normativos, ampliando nossa análise sobre as crises e a crítica.

Se aproximando do entendimento de Habermas e Koselleck, Cordero entende que os conceitos de crítica e crise devem ser analisados conjuntamente, revelando a natureza frágil e relacional da ordem social. O autor também ressalta o papel dos conceitos não apenas enquanto representação do social, mas enquanto um meio para descrever processos sociais.

Com Roitman, aprendemos que há uma instabilidade geral no conceito de crise, sendo necessário “abrir a caixa preta” e testar os diferentes sentidos dados ao termo, tendo em vista que o conceito de crise é, em si mesmo, instável. Afirma que a ideia de crise serve muito pouco para compreender os processos e as mudanças sociais.

Milstein parte de uma perspectiva pragmática para o conceito de crise, de modo que esta seja capaz de coordenar as ações e orientar a crítica, pensando sempre na relação entre a consciência de crise e a comunidade da crise. Este autor nos ajuda a pensar a crise enquanto capacidade de intervenção e emancipação, mas ressalta que os movimentos da mesma não se

encerram nesses potenciais de abertura à uma crítica e ação progressistas, podendo gerar manifestações reacionárias e conservadoras. Sendo assim, afirma que nem sempre as respostas para as crises são emancipatórias, podendo dar aberturas para um populismo de direita e conservador, como temos experienciado nas crises das democracias contemporâneas.

Com Maia aprendemos que os problemas da crise podem se manifestar como tendências em duas instâncias distintas, porém interconectadas: a funcional (ou problemas de controle) e a normativa. O sociólogo salienta a importância de evitarmos a separação entre natureza e sociedade ao discutirmos temáticas relacionadas ao Antropoceno, e adotarmos uma perspectiva relacional com o mundo natural para a superação das crises e a construção de um futuro mais equitativo e sustentável.

A *Teoria Crítica da Colonialidade* de Paulo Henrique Martins nos ofereceu um quadro teórico fundamental para articular a crítica social com os estudos pós-coloniais, compreendendo as crises contemporâneas como intrinsecamente ligadas à herança da colonialidade. Com o sociólogo, aprendemos que crise ancora-se no entendimento dos deslocamentos de sentidos, mudanças de paradigmas e no modo de organização capitalista, envolvendo disputas por narrativas sobre poder, saber e ser.

Acreditamos que a articulação dessas diferentes perspectivas teóricas é fundamental para desenvolver uma compreensão mais profunda e abrangente das crises que enfrentamos. Longe de serem eventos isolados ou conjunturais, as crises contemporâneas são sintomas de problemas estruturais e históricos profundos, marcados pela persistência de desigualdades, pela exploração, pela violência e pela colonialidade do poder e do saber.

Diante desse cenário, a tarefa da crítica se torna ainda mais urgente e complexa. Não se trata apenas de diagnosticar as causas e as consequências das crises, mas também de questionar as narrativas hegemônicas, de desnaturalizar as desigualdades sociais e de imaginar e construir alternativas possíveis. Uma crítica cosmopolita e relacional das crises deve se orientar pela ética da responsabilidade histórica, pelo compromisso com a justiça social e ambiental e pela abertura a outras formas de conhecimento e de experiência, considerando os problemas funcionais e normativos que estruturam a vida em sociedade.

Acreditamos que somente através de um diálogo transdisciplinar e de uma perspectiva crítica cosmopolita seremos capazes de compreender a profundidade dos desafios do presente e de construir caminhos para um futuro mais justo, equitativo e plural, considerando as narrativas, cosmovisões e experiências normativas de diferentes comunidades globais.

2. SOLIDARIEDADE, RECIPROCIDADE E GENEROSIDADE: VALORES NORMATIVOS EM PERSPECTIVA HISTÓRICA E SOCIOLÓGICA ANTIUTILITARISTA

A compreensão da coesão social e das motivações que impulsionam as interações intersubjetivas perpassa a análise de valores normativos como a solidariedade, a reciprocidade e a generosidade. Em contraposição à visão utilitarista, que frequentemente reduz as ações humanas a cálculos racionais de custo-benefício e à maximização do interesse individual, uma perspectiva sociológica antiutilitarista busca resgatar a importância dos laços sociais e das obrigações morais na constituição da vida em sociedade. Sendo assim, este capítulo tem como objetivo explorar esses valores em uma perspectiva sociológica, estabelecendo as bases teóricas para a análise das crises do capitalismo global.

Nesse sentido, exploraremos os conceitos de solidariedade, reciprocidade e generosidade como elementos cruciais para a compreensão das dinâmicas sociais do capitalismo moderno e seus atravessamentos políticos, econômicos, ecológicos e culturais. Para tanto, revisitaremos as contribuições de Émile Durkheim (1999), Marcel Mauss (2003), Karl Polanyi (2000) e Paulo Henrique Martins (2019). Através desses autores, analisaremos como conceituam os laços sociais e as experiências de solidariedade em diferentes contextos históricos, contrastando suas perspectivas com a lógica utilitarista do sistema político e econômico neoliberal.

Nosso argumento reside na compreensão de que a generosidade, a reciprocidade e a solidariedade não são meros resquícios de um passado pré-moderno ou apêndices marginais da sociedade de mercado, mas forças constitutivas da experiência humana em sociedade. Essas forças são capazes de gerar lógicas sociais alternativas e de tensionar as fronteiras do pensamento social utilitarista intrínseco ao capitalismo e seus desdobramentos contemporâneos.

Ao explorar as raízes sociais e as manifestações plurais da generosidade, da reciprocidade e da solidariedade, pretendemos fortalecer o argumento de que o debate *antiutilitarista* não se configura como uma crítica periférica, mas como um esforço fundamental para reconhecer e valorizar lógicas sociais alternativas que coexistem e resistem à racionalidade econômica utilitarista. Propomos, por fim, uma ressignificação da reciprocidade, da solidariedade e da generosidade como elementos fundamentais para a construção de um contexto global mais equitativo e para além da racionalidade instrumental.

Dessa forma, ao reconhecer esses valores normativos como princípios ordenadores de economias plurais, abrimos espaço para a valorização de formas alternativas de organização econômica que priorizam as necessidades coletivas, a sustentabilidade ambiental e a justiça social. Iniciativas como a economia solidária, as redes de troca não monetária e as práticas de agricultura comunitária exemplificam como a lógica do dom, por exemplo, pode ser revitalizada no contexto contemporâneo, oferecendo alternativas concretas ao modelo utilitarista e contribuindo para a construção de sociedades mais justas.

A complexidade e a persistência dessas formas de interação social, em suas diversas manifestações, desafiam a primazia da racionalidade instrumental e do individualismo metodológico subjacentes ao modo de produção capitalista em sua gênese colonial e em suas expressões contemporâneas de colonialidade. Nesse sentido, ao explorar as imbricações conceituais e as ressonâncias históricas dessas categorias, consolidaremos a fundamentação teórica que sustentará a possibilidade de cenários alternativos abertos a imaginários sociais mais solidários e emancipatórios.

2.1 REVISÃO TEÓRICA: LAÇOS SOCIAIS E AS EXPERIÊNCIAS DE SOLIDARIEDADE EM DURKHEIM, MARCEL MAUSS E KARL POLANYI

Para compreendermos a gênese e a manutenção dos laços sociais, a obra de Émile Durkheim se apresenta como um ponto de partida importante no campo sociológico. Em seu livro *A Divisão do Trabalho Social* (1999), o sociólogo estabelece uma distinção fundamental entre a solidariedade mecânica, característica das sociedades tradicionais com baixa divisão do trabalho e forte consciência coletiva, e a solidariedade orgânica, predominante nas sociedades modernas complexas, onde a interdependência entre indivíduos e grupos especializados²⁵ promove a coesão social.

Nesse sentido, iremos recapitular brevemente os entendimentos do sociólogo a respeito da emergência da coesão social nos diferentes contextos da vida social, identificados pelo autor como processos característicos das sociedades e dos tempos em que vivem. No contexto de sociedades tradicionais, na solidariedade mecânica, a semelhança de crenças, valores e

²⁵ No livro *A Divisão do Trabalho Social*, Durkheim utiliza o termo *grupos especializados* para referir-se às diversas profissões, ocupações e áreas de atuação que surgem com a complexificação da divisão do trabalho. Médicos, advogados, engenheiros, operários, comerciantes, representam esses grupos especializados, cada um com suas habilidades e conhecimentos, necessários para o funcionamento da sociedade como um todo. A interdependência entre esses grupos cria laços sociais e garante a coesão na sociedade orgânica.

sentimentos compartilhados contribuem com a coesão social. A generosidade e a reciprocidade, manifestam-se de forma espontânea, enraizadas em um sistema moral comum que prescreve a ajuda mútua e a partilha como deveres coletivos. Contudo, segundo Durkheim (1999), a transgressão dessas normas gera uma reação punitiva da sociedade, visando restaurar a ordem moral abalada.

Já nas sociedades modernas, na solidariedade orgânica, a coesão emerge da diferenciação e da necessidade de cooperação entre indivíduos com funções distintas. Embora a individualização seja mais acentuada, Durkheim (1999) argumenta que a dependência mútua e a internalização de normas que regulamentam as interações especializadas (o direito restitutivo)²⁶ garantem a integração social. Contudo, o autor também alerta para os riscos da anomia, um estado de ausência ou fragilidade das normas sociais, que pode levar à desintegração e ao individualismo exacerbado, onde a generosidade e a reciprocidade podem ser enfraquecidas pela lógica puramente contratual e instrumental.

A contribuição durkheimiana reside em evidenciar que a solidariedade, em suas diversas formas, não é um mero sentimento individual, mas sim um fenômeno social estruturante, essencial para a própria existência da sociedade, seja tradicional ou moderna. Sua análise nos permite identificar as bases normativas que sustentam as práticas de generosidade e reciprocidade, mesmo em contextos de crescente complexidade e individualização como nas sociedades modernas e globais.

No plano ideal, Durkheim destaca a consciência coletiva, que nas sociedades modernas se manifesta na sacralização da pessoa humana. Este valor é um imperativo moral comum a todos, servindo como um pilar de união. Paralelamente, existem os elementos normativos, que derivam da força das "coisas" ou das relações materiais. Na sociedade moderna, a divisão do trabalho é o principal exemplo. Ao criar interdependência entre os indivíduos, ela gera uma forma de solidariedade. Nesse sentido, Durkheim sustenta que a solidariedade e a integração social são produzidas pela união desses dois aspectos: a consciência coletiva (com seus valores compartilhados) e a interdependência gerada pela divisão do trabalho.

Contrariando as ideias do liberalismo clássico e do utilitarismo, Durkheim enfatiza que os laços espontâneos de solidariedade não são suficientes na sociedade moderna. Ela exige uma atividade consciente dos humanos. É nesse ponto que o direito desempenha um papel central, pois regula e dá forma ao funcionamento do sistema social, concretizando a solidariedade,

²⁶ É um tipo de direito que prevalece nas sociedades modernas, caracterizadas pela divisão do trabalho e pela solidariedade orgânica. Nessas sociedades, os indivíduos são interdependentes, pois desempenham funções especializadas e precisam uns dos outros para o funcionamento do todo social.

inclusive em aspectos específicos como as relações de trabalho. Em suma, a grande tese de *A Divisão do Trabalho Social* é que a solidariedade moderna é construída a partir da interdependência gerada pela divisão do trabalho, apoiada pela consciência coletiva e formalizada pelo direito.

Para tanto, no segundo capítulo do livro, Durkheim irá desenvolver o conceito de solidariedade contratual para compreendermos um dos aspectos da solidariedade orgânica, presente no contexto das sociedades modernas. Segundo o sociólogo, os contratos regulam as interações entre indivíduos com diferentes funções e especializações, criando laços de obrigação recíproca. Durkheim (1999), no entanto, argumenta que a solidariedade contratual não se baseia apenas no interesse individual; pelo contrário, ela é indissociável de regras e normas sociais que antecedem (lógica e historicamente) o contrato e o transcendem. Sem a confiança na reciprocidade — que pode ser compreendida pela perspectiva histórica da dádiva com Marcel Mauss — o contrato não seria possível. Nesse sentido, Durkheim percebe a importância do contrato e uma certa espontaneidade, mas, ao contrário dos liberais e utilitaristas, ele sustenta que essa espontaneidade não deriva do interesse individual, mas social.

Contudo, o sociólogo não tinha uma perspectiva utilitarista a respeito do conceito de interesse individual. No texto *O Individualismo e os Intelectuais*, Durkheim (2007) se debruçou na análise sociológica dessa concepção, frequentemente compreendida pelos filósofos contratualistas e economistas do século XIX a partir de uma visão baseada na maximização dos interesses individuais. Para tanto, o autor critica a tendência de igualar todo individualismo a esta concepção liberal, argumentando que essa é uma simplificação que ignora outras tradições de pensamento sobre o tema, afirmando que “para fazer mais facilmente o processo do individualismo, ele é confundido com o utilitarismo estreito e o egoísmo utilitário de Spencer e dos economistas” (Durkheim, 2007, p. 300).

Em contraste, Durkheim (2007) valoriza o individualismo filosófico, que encontra suas raízes em Kant e Rousseau, e que enfatiza a autonomia moral e os direitos humanos. Sendo assim, destaca a importância desse individualismo na formação dos valores morais e educacionais da sociedade.

Foi professado, há um século, pela grande maioria dos pensadores: é o de Kant e de Rousseau, o dos espiritualistas, o que a Declaração dos direitos humanos tentou, de maneira mais ou menos feliz, traduzir em fórmulas, o que é ensinado habitualmente em nossas escolas e que se tornou a base de nossa catequese moral (Durkheim, 2007, p. 300).

Nesse sentido, Durkheim (2007) identifica uma relação interdependente entre a solidariedade contratual e o individualismo. A solidariedade contratual, que emerge da divisão do trabalho e se manifesta nos contratos, pressupõe um certo grau de individualismo, no sentido de que os indivíduos são vistos como agentes autônomos capazes de fazer escolhas e assumir obrigações. No entanto, Durkheim argumenta que esse individualismo não é absoluto, mas sim moldado por normas e regras sociais.

O sociólogo via a sociedade moderna como caracterizada por um tipo específico de individualismo, que chamava de "religião do individualismo". Nessa "religião", o indivíduo humano se torna objeto de um respeito quase sagrado. Com isso, argumentava que esse respeito pela dignidade humana é fundamental para a coesão social nas sociedades modernas.

Essa pessoa humana, cuja definição é como a pedra-de-toque a partir da qual o bem deve se distinguir do mal, é considerada como sagrada, como se diz, no sentido ritual da palavra. Não somente o individualismo não é anarquia, mas é, doravante, o único sistema de crenças que possa garantir a unidade moral do país (Durkheim, 2007, p. 305).

Sendo assim, na solidariedade orgânica, a divisão do trabalho social, ao mesmo tempo em que diferencia os indivíduos, também os torna interdependentes, criando laços contratuais. O respeito pelos direitos individuais e pela autonomia de cada um torna-se, então, um valor compartilhado, essencial para o funcionamento dessa sociedade complexa.

Portanto, para o autor, o individualismo não é uma força de desintegração, mas sim um elemento coesivo, desde que seja compreendido como respeito à pessoa humana e não como egoísmo desenfreado, conforme vemos na tradição do pensamento político e econômico liberal. Durkheim (2007) via o individualismo como uma resposta adaptativa às mudanças sociais, oferecendo um princípio de unidade em sociedades onde as formas tradicionais de coesão social se tornam menos eficazes.

À medida que as sociedades tornam-se mais volumosas, se espalham sobre vastos territórios, as tradições e as práticas são obrigadas, para poder se dobrar à diversidade das situações e à mobilidade das circunstâncias, a manter-se em um estado de plasticidade e de inconsistência que não oferece resistência o suficiente às variações individuais (Durkheim, 2007, p. 306).

Nesse sentido, a análise da relação entre solidariedade contratual e individualismo revela a complexidade do pensamento de Durkheim sobre a sociedade moderna, reconhece o papel dos contratos na criação de laços sociais em sociedades complexas, mas enfatiza que esses laços não se reduzem a meros acordos entre indivíduos egoístas. Sendo assim, o

individualismo não é visto como antagônico à sociedade, mas como um valor fundamental que, quando compreendido nesta perspectiva, pode fortalecer a coesão social.

Em suma, Durkheim identifica um "novo individualismo", que combina o respeito pelos direitos individuais com um senso de responsabilidade social, buscando uma forma de conciliar a autonomia individual com as necessidades da vida coletiva, oferecendo uma visão rica e matizada da relação entre solidariedade e individualismo, que continua relevante para a compreensão dos desafios da sociedade contemporânea.

Essa busca por uma conciliação entre o indivíduo e o coletivo, tão central para Durkheim, encontra eco nas análises de Marcel Mauss, pois seus estudos sobre o sistema do dom ou dádiva revela mecanismos de solidariedade e reciprocidade que são cruciais para a coesão social, conforme veremos adiante.

O sistema do dom ou dádiva é um conceito socioantropológico desenvolvido por Marcel Mauss sobre as prestações de trocas constatadas em todas as sociedades, tradicionais e modernas. Contudo, a crítica de Mauss aos aspectos simbólicos das trocas não se reduzem a estas perspectivas e têm sido revisitadas nos últimos anos pelas análises sociológicas, políticas e antropológicas para pensar os sistemas sociais, os seus mecanismos de solidariedade e reciprocidade.

O sociólogo Paulo Henrique Martins (2008), um dos que se debruçaram em análises e interpretações socioantropológicas do dom, irá entendê-lo como um novo paradigma que possibilita compreender as bases de uma ciência moral humanista, que tem seu fundamento não apenas no pensamento de Mauss, mas no humanismo durkheimiano. Com isso, o autor propõe uma leitura não-estruturalista da dádiva, entendendo-a como uma teoria da reciprocidade aberta e ambivalente.

Sendo assim, no livro *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss (2003), vemos que o antropólogo nos oferece uma perspectiva diferente para compreendermos as dinâmicas econômicas e sociais. Em contraste com a lógica utilitarista da troca mercantil, baseada no interesse individual e na equivalência imediata, o sistema do dom se fundamenta na obrigação de *dar, receber e retribuir*. Esse triplice obrigação cria laços sociais, estabelece relações de reciprocidade e solidariedade, e molda economias plurais que transcendem a dicotomia simplista entre o mercado e o Estado.

Em diversas sociedades tradicionais e contemporâneas, observamos a persistência de práticas econômicas baseadas no dom, que coexistem e se interpenetram com as lógicas mercantis e estatais. Essas economias plurais valorizam a dádiva, a ajuda mútua, a cooperação e a redistribuição como princípios organizadores da produção, da circulação e do consumo de

bens e serviços. Nesse sentido, desafiam a visão homogeneizante do utilitarismo, que tende a reduzir todas as relações sociais e econômicas a transações monetárias motivadas pelo auto interesse.

Ao reconhecer o dom como um princípio ordenador de economias plurais, abrimos espaço para a valorização de formas alternativas de organização econômica que priorizam as necessidades coletivas, a sustentabilidade ambiental e a justiça social. Iniciativas como a economia solidária, as redes de troca não monetária e as práticas de agricultura comunitária exemplificam como a lógica do dom pode ser revitalizada no contexto contemporâneo, oferecendo alternativas concretas ao modelo utilitarista e contribuindo para a construção de sociedades menos desiguais.

O sociólogo Marcos Lanna (2000), em sua análise do *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss, avalia como uma das centralidades da tese deste livro, a dádiva enquanto fundamento da sociabilidade e comunicação humanas, examinando sua presença e institucionalização em diversas sociedades, capitalistas e não capitalistas. Com isso, encontramos em Mauss aspectos que trazem um sentido de generalidade e universalidade da dádiva, que perpassa as experiências sociais de diferentes contextos globais, sociais e temporais.

Segundo Lanna (2000), Mauss compara diferentes sociedades antigas, como Roma, Índia e povos germânicos, buscando traços universais da troca de dádivas e suas influências nos direitos e economias dessas civilizações. Mauss observa que, na sociedade capitalista moderna, a dádiva parece enfraquecer-se em oposição à obrigação e à prestação não-gratuita, mas ao mesmo tempo, instituições como o *nexum* romano mostram a continuidade entre a economia da dádiva e as noções de crédito e penhor.

É ainda no 'Capítulo III' que surge a ideia de que 'entre nós', isto é, na sociedade capitalista, a dádiva se enfraquece, ao opor-se à obrigação e à prestação não-gratuita. Mauss (1974, p. 143-144) supõe neste capítulo que, do ponto de vista moderno, a moral da dádiva seria 'envelhecida e acidental', e 'demasiado dispendiosa e suntuária, assoberbada por considerações pessoais, incompatível com o desenvolvimento do mercado e da produção' (Lanna, 2000, p. 186).

Ao buscar mostrar a generalidade da lógica da dádiva, Mauss ressalta que a troca gera valores sociais e está associada à rivalidade em diversas sociedades. Afirma que “comparar civilizações não implica desvendar as ‘conexões’ entre elas.” Com isso, segundo o antropólogo, a troca é vista como uma forma de domesticar o parceiro, onde dar mais do que se recebe pode estabelecer uma relação de superioridade. Mauss (2003) também explora como as dádivas perpassam e organizam diferentes esferas sociais como o casamento, que pode ser entendido

como a dádiva de uma mulher e envolve uma série de trocas entre grupos aliados. Nesse sentido, afirma que “em todo caso, trocando, domestico meu parceiro, e se for bem-sucedido, se der mais do que recebo, posso fazer dele, segundo uma metáfora melanésia, 'um cachorro que vem lambe a mão do dono’” (Mauss, 2003, p. 34).

Lanna (2000) ressalta em sua análise sobre o *Ensaio* de Mauss que, ao longo da obra, a noção de “aliança” aparece como um fio condutor, demonstrando como a dádiva produz alianças matrimoniais, políticas, religiosas, econômicas, jurídicas e diplomáticas. Dessa forma, a dádiva é definida de modo amplo, incluindo presentes, visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças e diversas formas de “prestações”, que podem ser “totais” ou “agonísticas”.

Logo na introdução do *Ensaio sobre a Dádiva*, vemos outro aspecto importante de ser compreendido em Mauss, que nos permite dialogar mais diretamente com Durkheim. Trata-se do conceito de contrato. Lanna (2000) afirma que a reflexão sobre “o que é uma sociedade” está subentendida em toda a obra de Mauss, que utiliza a noção de contrato para expressar a sociabilidade criada pela dádiva. Com isso, Mauss concebe os contratos como não-individuais, diferentemente dos contratualistas anglo-saxões, tratando-se de regras da organização social primitiva onde “os contratos fazem-se sob a forma de presentes”.

C. Lefort (1979) notou que a questão 'o que é uma sociedade' está sempre subentendida em toda a obra de Mauss. Este fala em 'contrato' para exprimir a sociabilidade criada pela dádiva. Para Mauss, a noção de contrato seria universal, mas, ao contrário dos contratualistas anglo-saxões, concebe os contratos como não-individuais. Não se trata assim de acordos entre indivíduos racionais, mas de regras da organização social primitiva. Nela, 'os contratos fazem-se sob a forma de presentes' (Lanna, 2000, p. 177).

Para Martins (2014) o modo como Mauss inicia seu ensaio buscando textos antigos e não ocidentais para falar sobre o dom mostra-nos uma crítica implícita decolonial e ao utilitarismo ocidental. Saindo de uma compreensão das relações sociais sendo analisadas apenas pela ótica utilitarista mercantil (egoísmo e interesses) e indo para a lógica do dom (que é sentimental, mágica e ritualizada), Martins (2014) afirma que em Mauss o sistema do dom existia antes do mercado e do Estado e continua a existir nas experiências sociais contemporâneas, apesar da ideologia dominante capitalista e neoliberal a suprimir.

Vemos, portanto, resquícios do dom nos sistemas jurídicos das sociedades modernas, sendo este mais complexo do que pensamos e não se restringindo às sociedades tradicionais, pois por trás das trocas econômicas há sempre a trama simbólica. Assim, para Martins (2008) é imprescindível pensarmos o dom sob a perspectiva de uma teoria da reciprocidade aberta e flexível que resgate a experiência e o valor da ação intersubjetiva; articulando saber comum

com saber científico e valorizando o cotidiano sem desprezar as articulações nos planos micro e macro.

Embora Émile Durkheim e Marcel Mauss não tenham se dedicado centralmente ao conceito de contrato social da mesma forma que filósofos políticos como Rousseau, suas sociologias oferecem insights valiosos sobre a natureza social dos acordos e obrigações. Durkheim, em sua análise da divisão do trabalho social, demonstra que a própria possibilidade do contrato moderno repousa sobre uma solidariedade não contratual preexistente, um conjunto de normas morais e legais compartilhadas que conferem validade aos pactos individuais. Essa perspectiva desafia a visão puramente individualista do contrato, ressaltando a importância do tecido social e da crença coletiva na força vinculativa dos acordos. A confiança mútua e a expectativa de sanção em caso de descumprimento, portanto, são elementos sociais cruciais para a efetividade dos contratos na sociedade moderna, transcendendo a mera vontade das partes envolvidas.

Marcel Mauss, por sua vez, complementa essa visão ao analisar as formas de troca em sociedades arcaicas, como a dádiva. Suas etnografias revelam que mesmo as trocas aparentemente voluntárias estão imersas em sistemas complexos de obrigações recíprocas de *dar, receber e retribuir*, que fundamentam a coesão social e estabelecem laços duradouros. Essa perspectiva lança luz sobre as raízes sociais profundas das relações de obrigação e reciprocidade, demonstrando que a lógica contratual moderna não surge naturalmente, mas se ancora em formas mais primordiais de interação social, sendo construídas socialmente. Tanto Durkheim quanto Mauss, portanto, convergem ao sublinhar a dimensão social dos acordos, distanciando-se de interpretações puramente individualistas e utilitaristas do contrato.

No entanto, a compreensão dos laços sociais e das experiências de solidariedade não estaria completa sem a contribuição de Karl Polanyi (2000), especialmente em seu livro *A Grande Transformação: As Origens Políticas e Econômicas de Nosso Tempo* (2000). Polanyi (2000) oferece uma crítica contundente à visão liberal e utilitarista da economia, argumentando que a ideia de um mercado autorregulável é uma construção histórica recente e não uma característica natural da sociedade. Dessa forma, mostra-nos como, ao longo da história, as economias estiveram “encaixadas” (*embedded*, na semântica do autor) nas relações sociais, ou seja, as atividades econômicas eram regidas por princípios como a reciprocidade, a redistribuição e a administração doméstica, e não primariamente pelo lucro individual.

Para Polanyi (2000), a tentativa de “desintegrar” a economia da sociedade e submetê-la às leis do mercado puro resultou em profundas disfunções sociais e ambientais, desumanizando as relações e erodindo os laços de solidariedade. Como ele mesmo afirma,

Nossa tese é que a ideia de um mercado autorregulável implicou uma utopia. Tal instituição não poderia existir de modo duradouro sem aniquilar a substância humana e natural da sociedade; ela teria destruído fisicamente o homem e transformado seu ambiente num deserto (Polanyi, 2000, p. 3).

A concepção de mercado autorregulável em Polanyi (2000) difere das perspectivas utilitaristas e liberais, já contestadas por Durkheim e Mauss. Neste caso, o autor argumenta que a imposição desse modelo de mercado gerou uma sociedade de mercado, onde não apenas os bens e serviços, mas a terra, o trabalho e o dinheiro, foram tratados como mercadorias fictícias. Essa mercantilização de elementos essenciais da vida social desmantelou as formas tradicionais de solidariedade e proteção social, resultando em crises e na necessidade de mecanismos de "contramovimento" para proteger a sociedade dos impactos destrutivos do mercado. Assim, enquanto Durkheim e Mauss analisam a gênese e a manutenção dos laços sociais em diferentes contextos e formas de troca, Polanyi (2000) contextualiza historicamente a ascensão da lógica de mercado e seus efeitos desintegradores sobre as relações humanas e o tecido social.

Nesse sentido, a articulação do pensamento de Polanyi (2000) com Durkheim e Mauss revela uma crítica multifacetada ao utilitarismo e ao individualismo. Polanyi (2000) complementa a análise de Durkheim sobre a anomia e a fragilidade das normas sociais nas sociedades modernas, ao demonstrar como a desregulamentação do mercado pode intensificar essa fragilidade, deixando os indivíduos desprotegidos e minando a coesão social.

Da mesma forma, a obra de Polanyi (2000) ressoa com as observações de Mauss sobre a dádiva e as economias plurais, ao resgatar a importância de princípios não mercantis na organização das sociedades. Para Polanyi (2000), a busca por uma nova forma de solidariedade na sociedade contemporânea passa necessariamente pelo "reembutimento" da economia nas relações sociais, priorizando o bem-estar coletivo e a sustentabilidade em detrimento da acumulação ilimitada de capital. Essa perspectiva conjunta oferece um arcabouço robusto para analisar as crises do capitalismo e buscar alternativas que promovam a solidariedade e a justiça social.

2.2 A DÁDIVA COMO PARADIGMA: DE MAUSS A CRÍTICA AO UTILITARISMO

Inspirada nas obras de Marcel Mauss e Karl Polanyi (2000), e partindo da crítica proposta pelo *Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais* (M.A.U.S.S), buscaremos demonstrar a centralidade da dádiva – em suas múltiplas manifestações – para a compreensão da agência humana e da dinâmica comunitária. A presente análise se debruçará sobre a

pertinência desses valores em diferentes contextos históricos e sociais, evidenciando como a dádiva, em sua pluralidade, pode abrir espaço para teorizações atentas às ideais e práticas emancipatórias. Para tanto, o livro *Itinerários do dom: Teoria e sentimento* de Paulo Henrique Martins, publicado em 2019, será o principal ponto de partida para o desenvolvimento deste subcapítulo, pois na obra, encontramos bases para uma compreensão profunda da dádiva, não como um mero ato de benevolência, mas como um conceito complexo e com o potencial de revolucionar a forma como pensamos a sociedade e as relações humanas. O sociólogo busca, portanto, resgatar a complexidade das interações humanas que são obscurecidas pela lente do cálculo e do contrato.

Com isso, temos o intento de trazer para o centro do debate estas dinâmicas espontâneas que permeiam as relações sociais e humanas em todos os períodos históricos da sociedade, ampliando o horizonte de narrativas sobre a vida social e contribuindo com os diagnósticos já aventados por diversos intelectuais sobre o fenômeno da crise global.

O *Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais* (M.A.U.S.S), fundado na França, resgata e atualiza essas percepções, propondo uma crítica ao utilitarismo econômico. Mas antes de entrarmos no debate sobre este movimento sociológico da escola francesa iniciado na década de setenta, iremos contextualizar brevemente o sociólogo e antropólogo Marcel Mauss no campo sociológico, entendendo suas influências e as posteriores ramificações ou tradições de pensamento que se desenvolveram após a publicação do *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* em 1924.

Marcel Mauss (1872-1950) foi um dos fundadores da escola sociológica francesa e um dos primeiros a sistematizar os estudos sobre a dádiva. Tornou-se uma figura central nesse debate no campo antropológico e após interpretações mais abertas e relacionais de seus ensaios etnográficos, se fortaleceu no campo sociológico. Sua trajetória de estudos socioantropológicos pode ser vista como uma continuidade à de seu tio, o sociólogo Émile Durkheim (1858-1917). Os estudos de Mauss sobre o dom, em *Ensaio sobre a dádiva*, publicado em 1924, não foi meramente um exercício intelectual, mas respondeu às inquietações sobre as efervescências do movimento bolchevique na Rússia e à crise da filosofia da história.

Situar Mauss no tempo e no campo dos estudos sociológicos²⁷ e antropológicos é um dos intentos deste subcapítulo. Segundo Martins (2008), Mauss desvendou a profundidade e a

²⁷ A dificuldade em categorizar Mauss na sociologia explica a falta de leituras sociológicas contemporâneas sobre sua obra no Brasil, apesar da sua difusão. Alain Caillé e Paulo Henrique Martins apontam a dificuldade de enquadrar Mauss na sociologia e ainda permanecer na margem no campo da teoria social. Paulo Henrique Martins afirma que um dos motivos pelos quais os estudos de Mauss têm certa resistência no campo sociológico está no

complexidade das trocas não mercantis em sociedades arcaicas, revelando a tríplice obrigação de *dar, receber e retribuir*. Para Mauss, o dom não é um ato puramente altruísta, mas um fato social total, permeado por dimensões morais, religiosas, econômicas e políticas, que cria e mantém laços sociais. Com isso Mauss "demonstrou que os bens que circulam na sociedade não são apenas materiais, mas, sobretudo, simbólicos" (Godbout, 1999 apud Martins 2008). Ou seja, o espírito da coisa dada (o *hau*), como salientado por Godbout, não é apenas a coisa material, mas também a "intenção" do doador, selando um perpétuo endividamento positivo que fomenta a confiança e a aliança entre os povos. Mauss (2002) argumenta que civilizações inteiras adotaram esse dispositivo para resolver o grande problema: “confiar ou não confiar? [...] irmanar-se com povos e nações vizinhas, integrando-se em uma grande aliança, ou manter-se em estranhamento, expondo-se ao risco de disputas e conflitos?” (Mauss, 2002).

Conforme afirma Martins (2019) no livro *Itinerários do dom*, para Alain Caillé, um dos principais pesquisadores do pensamento maussiano, a teoria de Mauss não é apenas um paradigma sociológico, mas o único paradigma propriamente sociológico que se possa conceber e defender. Isso porque segundo os sociólogos, uma das contribuições centrais de Mauss para a sociologia foi demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social. Partindo deste entendimento, ao ressaltar a complexidade das motivações e modalidades de interações que envolvem os indivíduos e grupos, Mauss teria rompido com a postura defensiva e ambígua que vive tradicionalmente a sociologia com relação à ideia do *homo economicus* (Martins, 2019).

Ou seja, ao elaborar os traços gerais da teoria do dom (*a tríplice obrigação do dar, receber e retribuir*), que é o ponto central de sua contribuição teórica, Mauss avançou, lembra Caillé, as bases de um pensamento sociológico que deixa de se constituir numa crítica antiutilitarista difusa e defensiva, presente em autores como Weber, Durkheim e Parsons, para aparecer como uma crítica ativa e orientada para revelar a complexidade dos sistemas de troca e de constituição de alianças (Martins, 2019, p.29).

Por sua vez, Martins (2019) descreve três frentes nas quais, segundo o sociólogo, a teoria da dádiva de Mauss possibilita abertura para estudos:

no resgate das ideias associacionistas que foram muito importantes nos inícios do século XX e que passa novamente a ser fundamentais para se pensar a sociedade civil complexa da contemporaneidade; b) na crítica ao utilitarismo, esta filosofia moral que tem como um dos seus formuladores Jeremy Bentham e que propõe um individualismo fundado no cálculo interesseiro dos prazeres e dos sofrimentos; c) na crítica ao estruturalismo,

fato de que a teoria maussiana não se encaixa no binarismo cognitivo, perspectiva por vezes marcada no campo sociológico.

o que coloca a teoria do dom como um argumento importante para um pensamento para-estruturalista que resgate o lugar da experiência e da incerteza estrutural do fato social (Martins, 2019, p. 30 e 31).

Podemos dizer que a escola francesa, portanto, ao introduzir pioneiramente uma crítica consistente ao pensamento utilitarista e mercantilista através de Durkheim e Mauss, há mais de um século, constitui uma das principais fontes de inspiração teórica para se pensar, hoje, o surgimento de uma sociedade civil mundial, regionalmente diferenciada, que se expande fora dos domínios do Estado e do mercado e valoriza novas perspectivas para a compreensão da sociedade a partir dos movimentos da base.

Nesse sentido, a transição do pensamento de Durkheim para Mauss é crucial para a compreensão da dádiva. Martins enfatiza que o passo em direção a um diálogo mais amplo entre escolas, que Durkheim não completou devido ao seu falecimento precoce, foi dado por Mauss ao sistematizar os estudos sobre a dádiva. Essa sistematização permite articular dinamicamente o todo e a parte, o macro e o micro, o simbólico e o material. Sendo assim, a invenção do simbólico, que ocorre no interior da escola francesa entre Durkheim e Mauss, abre um campo de pesquisa importante entre os estudos sociais, culturais, linguísticos, políticos e econômicos (Martins, 2013).

No que se refere a representação do simbólico, por exemplo, Martins (2013) afirma que para Mauss, o simbólico não se limita à representação, mas se dissolve nos signos em circulação nas práticas. Superando a dualidade durkheimiana entre simbólico e material, Mauss concebe o social como um simbolismo. Com isso, o fato social, que em Durkheim era caracterizado pela obrigação, tornou-se com Mauss um *fato social total*, um fenômeno simbólico. Como salienta Martins (2013), Mauss "radicalizou a ideia de que a sociedade é uma totalidade ligada por símbolos". A dádiva, portanto, torna-se a chave para o desvendamento da escola francesa, especialmente sua atualização teórica no contexto de individualização social.

Partindo de uma releitura do Mauss, um grupo de intelectuais cria o movimento M.A.U.S.S. (*Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais*) na França em 1981, com o objetivo de expressar o descontentamento com a "fragilidade da ciência econômica e de suas pretensões explicativas" (Caillé 1989, apud Martins 2008). Essa abordagem realça no vínculo social um paradoxo entre a regra e a espontaneidade, entre a liberdade e a obrigação. Ao se abrir à liberdade e à criatividade do sujeito social, essa visão pós-estruturalista é também

*antiutilitarista*²⁸, revelando-se um recurso explicativo importante para a crítica dos discursos que reduzem os motivos da ação social a um utilitarismo material. Martins (2008) destaca que a desconstrução da abordagem estruturalista do dom contribui para revelar o vínculo do dom com o novo movimento teórico, que enfatiza a hermenêutica científica, o discurso e a cultura, situando o dom como um operador simbólico estratégico nas fronteiras da etnologia, antropologia e sociologia.

Com isso, essa releitura significou a abertura dos estudos sobre o dom a partir de novos contextos, em particular aquele do individualismo contemporâneo. Dessa forma, a criação de um movimento cultural e intelectual de caráter renovador como o M.A.U.S.S não constitui um fato isolado, mas expressa as novas ideias que prosperam nas ciências sociais, sobretudo a partir da crise do estruturalismo.

Segundo Martins (2019), nos anos oitenta, a crítica do M.A.U.S.S ganhou a forma de um *antiutilitarismo negativo*, centrando-se na crítica às tentativas, por elas consideradas equivocadas, de redução da ordem social à ordem econômica e contratual. A partir dos anos noventa, porém, os trabalhos maussianos avançaram no sentido de passar de um *antiutilitarismo negativo* para um positivo, indo além de uma crítica defensiva para proposições de ação intelectual. Essa perspectiva *antiutilitarista*, que se distancia da crítica meramente negativa, busca compreender o dom revelando a complexidade das motivações presentes na ação social, que favorece resgatar a experiência e o valor da ação intersubjetiva (Magnelli, 2023). Com isso, apenas no final dos anos 1980, a crítica *antiutilitarista* se tornou propositiva, elegendo o sistema do dom como veículo central para desconstruir as teses economicistas e refutar a ideia de que a economia de mercado é uma economia natural que sempre existiu.

Conforme afirma Martins (2019), autores como Alain Caillé e Jacques Godbout, representantes do M.A.U.S.S, defendem que o sistema do dom é anterior àqueles do mercado e do Estado, sendo um "paradigma arcaico e anterior" que transcende a mera racionalidade instrumental. Caillé (apud Martins 2008) enfatiza que o paradigma do dom se apresenta como

²⁸ Para entender a profundidade dessa crítica, é crucial conceituar o *utilitarismo* e o *antiutilitarismo*. O utilitarismo é uma filosofia moral que defende que as ações devem ser julgadas pela sua utilidade, ou seja, pela capacidade de gerar o maior bem para o maior número de pessoas, frequentemente associado à maximização de interesses individuais e ganhos materiais. Martins no artigo intitulado *A Sociologia da Dádiva e o Paradigma da Modernidade* publicado em 2007, destaca que "o utilitarismo, isto é, a moral do agir interessado e voltado para o culto do autobenefício, do ganho egoísta, é uma doutrina poderosa que encontra seu respaldo na mercantilização do mundo, na transformação de tudo - pessoas, coisas, desejos e ideias, em objetos de compra e venda, em objetos de apropriação pessoal". Em contraste, o *antiutilitarismo*, como defendido pelo M.A.U.S.S., recusa essa redução da ação social a um cálculo de interesse puramente material, valorizando as dimensões morais, simbólicas e relacionais que impulsionam a doação e a reciprocidade. Para os antiutilitaristas, a ação social não se funda apenas na generosidade e no altruísmo, mas reconhece que o interesse pode ser complexo, incluindo o interesse pelo poder, pelo prestígio e pelos bens simbólicos em geral, além de ser heterocentrado, ou seja, voltado para o outro.

uma "abordagem interacionista, por excelência", não se limitando ao plano microsociológico, mas considerando "o conjunto das interações entre as pessoas [...] e também as relações das pessoas com os objetos, com as coerções materiais, em suma, com a morfologia social" (Martins, 2008, p. 115).

Portanto, ao transcender as dicotomias tradicionais e enfatizar o caráter relacional, simbólico e total da dádiva, o sociólogo Paulo Henrique Martins não apenas ilumina o legado de Durkheim e Mauss, mas também propõe um caminho para a sociologia contemporânea. A dádiva, em suas múltiplas manifestações, desde a obrigação do contrato até o desprendimento do *amor agápico*²⁹, revela a complexidade das relações humanas. Ela oferece uma crítica precisa ao utilitarismo, mostrando que a vida social é tecida por fios de generosidade, reconhecimento e solidariedade, que vão muito além do mero cálculo de interesses.

Ao reconhecer a dádiva como uma força fundamental na construção do pacto social e da democracia, Martins convida a sociologia a abraçar uma visão mais abrangente e humanista da realidade. Em um mundo cada vez mais fragmentado e mercantilizado, a dádiva aparece como teoria importante para incorporarmos nas discussões sociológicas e políticas das crises globais atuais, podendo contribuir com a desestabilização e desnaturalização das narrativas e projetos neoliberais que atravessam os diferentes contextos globais.

2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA ALÉM DO UTILITARISMO NEOLIBERAL: A RESSIGNIFICAÇÃO DA RECIPROCIDADE, DA SOLIDARIEDADE E DA GENEROSIDADE NA ATUALIDADE

Há em curso um debate profícuo no campo sociológico sobre as novas formas de economia, impulsionando a discussão sobre alternativas ao modelo capitalista. Nomes como Karl Polanyi (2000) são essenciais para entender as raízes dessa reflexão, ao evidenciar que a economia, historicamente, esteve "embutida" nas relações sociais, e que a ideia de um mercado autorregulado é uma construção relativamente recente e com consequências sociais. Essa perspectiva abre caminho para que autores como Paul Singer abordem a Economia Solidária como um campo onde a dádiva, a reciprocidade e a associação se conjugam para impulsionar a pluralidade econômica e a transformação social, ressaltando a importância de princípios como

²⁹ A reflexão sobre o agir amoroso como uma expressão da dádiva é um ponto central na análise de Martins, especialmente em diálogo com a sociologia dos afetos de Boltanski. Para Boltanski, há três formas de amor – *ágape*, *philia* e *eros* – que são necessárias para explorar as "estruturas cognitivas que dispõem as pessoas, na nossa sociedade, para entrar em relação" (Boltanski, 2000, p. 140). Martins argumenta que todas essas formas podem ser vistas como expressões diversas do sistema da dádiva.

a reciprocidade e a domesticidade — conceitos amplamente explorados por Polanyi (2000) — como métodos integrativos na produção e circulação de bens.

Além de Singer e da influência de Polanyi (2000), outros sociólogos contribuem para essa discussão. Jean-Louis Laville e Bruno Frère (2023) em *A Fábrica da Emancipação: repensar a crítica do capitalismo a partir das experiências democráticas, ecológicas e solidárias*, aprofundam a análise sobre a economia plural, enfatizando as interações entre o setor público, o mercado e as iniciativas solidárias, em constante diálogo com as tipologias de integração econômica de Polanyi (2000). Os autores exploram as dinâmicas da dádiva e do dom nas práticas econômicas, ampliando a compreensão das motivações e dos laços sociais que sustentam essas novas formas de organização.

Nesse sentido, é importante trazermos estes modelos econômicos, que crescem pelas margens e vêm se fortalecendo nos diferentes contextos globais, ainda que atravessados pelo modelo dominante da economia neoliberal do capitalismo moderno. Notamos, com o auxílio dos autores mobilizados nesta dissertação, uma interligação entre a dádiva, o associacionismo e a economia solidária como pilares para a construção de uma práxis emancipatória. A dádiva, enquanto princípio socialmente vinculante, é fundamental para o florescimento da associação e para a consolidação de uma economia solidária capaz de promover uma pluralidade econômica.

Como vimos, a dádiva se revela como um sistema complexo de obrigações de *dar, receber e retribuir*, que, embora não imponha uma "obrigação estrita", induz atos sucessivos de ambas as partes, favorecendo um ambiente de reciprocidade. Mauss desvendou que a dádiva, em sua essência, não se limita a uma transação econômica, mas engendra uma "troca de almas", crucial para o estabelecimento e a manutenção da confiança, das alianças e da paz entre indivíduos, grupos e nações. A dádiva é, portanto, um fato social total, imerso nas dimensões materiais, sociais e culturais da vida coletiva, resistindo ao reducionismo utilitarista da ação humana ao interesse puramente econômico.

Essa perspectiva da dádiva como princípio fundador da sociabilidade encontra eco nas análises de Karl Polanyi (2000) trazida nos subcapítulos anteriores, para quem a economia é um "processo socialmente instituído". Polanyi (2000), ao delinear os princípios de domesticidade, reciprocidade, redistribuição e intercâmbio, evidenciou a predominância histórica da dádiva e da reciprocidade nas sociedades pré-capitalistas, onde as atividades econômicas estavam embutidas nas relações sociais. Nesses contextos, a perpetuidade das estruturas sociais e dos laços humanos era valorizada acima da mera produção de riquezas. Sendo assim, a dádiva, inserida nesse arcabouço, opera como um elemento integrador do sistema social e econômico, promovendo a "realimentação constante da confiança".

Dessa forma, entendemos que a dádiva, em sua capacidade de gerar vínculos e alianças, encontra na associação seu campo de materialização por excelência. A associação é o espaço onde a reciprocidade se manifesta de forma mais tangível, seja em relações binárias ou em estruturas multilaterais mais complexas, como as encontradas nas cooperativas e demais empreendimentos solidários. A importância da associação, nesse sentido, é ressaltada por Luiz Inácio Gaiger (2023), que argumenta sobre o "papel crucial da associação e da cooperação produtiva como bases para a resolução de problemas".

O associacionismo, como fenômeno histórico e social, merece ser pesquisado pelos diferentes campos das ciências humanas, pois nos últimos anos, têm se demonstrado como uma atuação que favorece processos de transformações sociais. No século XIX, a efervescência associacionista na Europa, impulsionada pela crise do trabalho e pela pauperização decorrente da revolução industrial, buscava redefinir a relação entre economia e democracia. Nesse período, as associações e cooperativas emergiram como alternativas à lógica do mercado e do Estado, baseadas na igualdade entre os membros e na adesão voluntária. Elas não apenas proporcionavam a organização do trabalho, mas também fomentavam a construção de uma economia plural e solidária.

A solidariedade, intrinsecamente ligada à dádiva, é um elemento central para a compreensão da associação. Paulo Henrique Martins (2008) enfatiza que a dádiva permite "articular a discussão sobre o dom com a solidariedade e com a democracia". A solidariedade, para além de uma mera reação a crises, reside na "memória coletiva" como uma "disposição a revivê-la". A Economia Solidária é um exemplo claro dessa "onda de solidarismo", que resgata e atualiza experiências de mobilização e organização coletiva.

Paul Singer, no livro *Introdução à Economia Solidária*, publicado em 2002, reforça a interligação entre dádiva, reciprocidade e a associação, ao afirmar que a dádiva "aciona a reciprocidade como base integrativa da produção e circulação de bens, combinando-a com outros princípios, como a domesticidade, que funcionam como métodos subordinados" (Singer, 2002, p. 102). Isso leva a "metamorfoses na economia doméstica e inovações como as moedas sociais e as finanças solidárias" como ressalta Gaiger (2023).

Os empreendimentos de Economia Solidária, como as cooperativas de reciclagem, ilustram a hibridização de diferentes lógicas econômicas – mercado, redistribuição e dádiva – sob a primazia da reciprocidade. Nesses contextos, a atividade econômica não se desvincula dos laços sociais, da busca pelo bem-estar coletivo e da transformação social.

Sendo assim, a dádiva, a associação e a economia solidária, ao se entrelaçarem, revelam as possibilidades de construção de um "novo espírito" que transcende a racionalidade

instrumental e integra as dimensões emocionais, afetivas, lúdicas e éticas da existência humana. O livro *A Fábrica da Emancipação* de Jean-Louis Laville e Bruno Frère, emerge como uma contribuição fundamental para consolidar a compreensão da Economia Solidária não apenas como um setor econômico alternativo, mas como uma práxis emancipatória enraizada em valores *antiutilitaristas*.

A institucionalização da Economia Solidária, longe de ser um fator de "captura, absorção e recuperação", pode ser um processo de "mudança institucional" (Laville e Frère, 2023), onde o "instituinte" não se dissolve no "instituído". Dessa forma, essa práxis, ao "combinar a crítica emancipatória do instituído com a prática já emancipada do dia a dia" (Laville e Frère, 2023), demonstra a capacidade de gerar transformações duradouras, onde a "política toma corpo no fazer" e a emancipação se dá através de "agregações cada vez mais amplas que ligam coletivos que se descobrem interdependentes". Portanto, corroboramos com a ideia de Laville e Frère quando afirma que a dádiva, em sua "impureza, pluralidade, hibridização e mestiçagem", mantém acesa a chama da esperança em uma vida emancipada e em uma sociedade que valoriza o bem comum.

3. ENTRE UTOPIAS E HETEROTOPIAS: UMA CRÍTICA COSMOPOLITA E PLURAL DO UTILITARISMO CONTEMPORÂNEO SOB A ÓTICA DO SISTEMA DO DOM E DAS FILOSOFIAS PACHA MAMA E UBUNTU

Este capítulo propõe uma análise crítica do utilitarismo contemporâneo, a partir de perspectivas cosmopolitas e plurais das tradições filosóficas da Pacha Mama e do *Ubuntu*. Argumentamos que a ênfase utilitarista na maximização da utilidade individual, frequentemente reduzida a métricas quantificáveis e monetárias, negligencia as complexas interconexões ecológicas, sociais e políticas que sustentam a vida social. Ao trazer para o centro do debate a cosmovisão andina da Pacha Mama, a ética africana do *Ubuntu* e integrar ao debate sobre a dinâmica social do dom, esses imaginários permitem-nos o deslocamento de alguns pressupostos normativos do utilitarismo, oferecendo outras formas de compreensão sobre os vínculos sociais e servindo como horizontes alternativos aos modelos de vida social contemporânea.

A compreensão das crises no capitalismo exige, conforme vimos no capítulo 1, a desconstrução de imaginários sociais que naturalizam a ordem social, normativa e econômica vigente, dando abertura a novas alternativas de heterotopias sobre a vida social. Tendo como base a ordem social vigente, o utilitarismo, enquanto doutrina moral e filosófica, e o neoliberalismo enquanto economia atuam como um dos imaginários mais potentes do mundo contemporâneo. Sendo assim, este capítulo propõe uma crítica a essa utopia utilitarista, partindo de heterotopias — espaços de alteridade e valores alternativos — encontrados no sistema do dom de Marcel Mauss e nas cosmologias andina Pachamama e africana do Ubuntu. Nesse sentido, mobilizaremos o conceito de imaginários sociais de Charles Taylor (2010), que se torna central para a interligação dos capítulos, tendo em vista sua eminente contribuição para a distinção entre “teoria social” e “imaginários sociais”. Em “Imaginários Sociais Modernos”, Taylor explora como as sociedades modernas ocidentais desenvolveram maneiras distintas de imaginar sua existência coletiva, suas práticas comuns e seu senso de legitimidade social. Argumenta que esses imaginários sociais são mais profundos e amplos do que as teorias sociais explícitas ou as ideologias políticas; eles são as maneiras pelas quais as pessoas comuns imaginam seu mundo social, suas relações mútuas, suas expectativas e as normas que governam suas vidas. Taylor diferencia “imaginários sociais” de “teorias sociais”, afirmando que

Um imaginário social é algo muito mais amplo e mais profundo do que as teorias intelectuais. É a maneira como as pessoas comuns imaginam seu entorno social, suas relações uns com os outros, os tipos de ocorrências que

acontecem normalmente e suas expectativas normativas mais profundas (Taylor, 2004, p. 23).

O autor identifica e analisa o surgimento de vários imaginários sociais modernos cruciais, como a Economia de Mercado, a Esfera Pública, a Nação Soberana e a Ordem Moral Moderna. Ele enfatiza que esses imaginários sociais não são estáticos nem homogêneos, evoluindo e interagindo ao longo do tempo.

Aprofundando a respeito nos capítulos 2 e 3 desta dissertação, e em uma aproximação entre Charles Taylor (2010) e Jean Louis Laville e Bruno Frère em (2023), temos a valorização do conceito de hibridez (ou hibridização) em um imaginário social que se abre ao pós-colonialismo. Conforme salientamos em capítulos anteriores, Taylor (2010) defende que para um imaginário social se tornar mais aberto ao pós-colonialismo, é necessário a valorização e o reconhecimento da complexidade e da hibridez cultural, argumentando que o imaginário social moderno ocidental, por vezes eurocêntrico, precisa ser permeável a outras lógicas, visões de mundo e formas de organização social que não se encaixam em seus próprios termos. A hibridez para este autor se refere à mistura e interpenetração de elementos culturais, sociais e epistemológicos que desafiam a pureza e a universalidade de um único modelo. Sendo assim, no último capítulo do livro, Taylor discute como o imaginário social pode se abrir ao pós-colonialismo. Reconhecendo que os imaginários sociais modernos foram em grande parte moldados pela experiência histórica do Ocidente e frequentemente carregam consigo pressupostos e hierarquias que marginalizaram e oprimiram outras culturas e perspectivas, argumenta que é crucial reconhecer que "a forma particular de modernidade que se desenvolveu no Ocidente não é a única possível, nem necessariamente a melhor para todos." (p. 175).

Assim, conforme vimos no primeiro capítulo desta dissertação, o conceito de cosmopolitismo subalterno de Boaventura nos convoca para esses deslocamentos de sentidos e sobre os imaginários sociais dentro da perspectiva eurocêntrica e ocidental ao se opor a um cosmopolitismo hegemônico. Enquanto o cosmopolitismo de Beck (2018) emerge de riscos globais que nos tornam "cidadãos do mundo" por vulnerabilidade compartilhada, e o de Benhabib (2006) se concentra na reestruturação do direito conforme vimos no capítulo 1, as cosmovisões Ubuntu e Pachamama, ao atuarem enquanto cosmopolitismo subalterno surgem como alternativas de valores e práticas comunitárias cujas filosofias nos convocam a resistir à colonialidade do saber e do poder, dando-nos ferramentas conceituais e éticas para desnaturalizar a lógica do lucro e do individualismo e forjar uma nova utopia plural, fundamentada na solidariedade, na reciprocidade e na generosidade, princípios normativos que abordamos no capítulo 2.

Laville e Frère (2023), por sua vez, partem de uma abordagem pragmatista para propor uma “nova teoria crítica” que também traz em seu bojo o conceito de hibridização quando propõem uma forma de superar a tendência da crítica negativa em reduzir a sociedade a uma lógica totalizante de dominação e de homogeneizar o globo em função da história europeia e suas categorias de pensamento e instituições. Nesse sentido, ao mobilizarmos ambas as contribuições teóricas, nos unimos às perspectivas destes autores que reforçam um projeto intelectual e normativo em comum: o de desconstruir as pretensões de pureza e universalidade de paradigmas dominantes (seja o utilitarismo, o eurocentrismo ou o monismo de mercado) e de abrir espaço para a complexidade, a pluralidade e as interconexões que definem a realidade social e as possibilidades de emancipação. No campo da práxis, temos a Economia Solidária como um exemplo desse imaginário social híbrido e as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) que integraram noções do *Bem Viver* e da filosofia Pacha Mama em leis e políticas públicas nesses países, ainda que enfrentando os desafios e contradições na implementação (Siqueira, Gonçalves e Santos 2023).

Nesse sentido, como já afirmamos anteriormente, a articulação de múltiplas perspectivas teóricas é essencial para aprofundar nossa compreensão das crises atuais. Longe de serem eventos isolados ou meramente conjunturais, as crises contemporâneas revelam problemas estruturais e históricos enraizados, evidenciados pela persistência de desigualdades, exploração, violência e a colonialidade do poder e do saber.

Nesse contexto, a crítica ganha urgência e complexidade. Sua função vai além do diagnóstico das causas e consequências das crises; ela também questiona narrativas hegemônicas, desnaturaliza desigualdades sociais e inspira a construção de alternativas. Uma crítica cosmopolita e relacional das crises deve ser guiada pela responsabilidade histórica, pelo compromisso com a justiça social e ambiental e pela abertura a outras formas de conhecimento e experiência, considerando os problemas funcionais e normativos que moldam a sociedade.

Com isso, entendemos que somente um diálogo transdisciplinar e uma perspectiva crítica cosmopolita nos permitirão compreender a magnitude dos desafios presentes e traçar caminhos para um futuro mais justo, equitativo e plural, incorporando as narrativas, cosmovisões e experiências normativas de diversas comunidades globais. Portanto, nosso objetivo é contribuir com a construção de imaginários sociais que vão além da dicotomia simplista de utopias abstratas e da continuidade das crises atuais, incorporando a cosmovisão andina da Pacha Mama, a ética africana do Ubuntu e a dinâmica social do dom ao cerne da discussão.

A filosofia da Pacha Mama, que traduzida do quéchua significa *Mãe Terra*, representa uma cosmovisão que transcende a mera concepção da natureza como um recurso a ser explorado. Veremos com alguns autores, como esta filosofia postula uma relação de profunda interdependência e respeito entre os seres humanos e o mundo natural, reconhecendo a Terra como uma entidade viva, sagrada e provedora. A experiência boliviana, particularmente a inclusão dos direitos da *Mãe Terra* na sua Constituição de 2009, oferece um caso paradigmático de como essa filosofia ancestral pode ser incorporada no arcabouço jurídico e político de uma nação.

A Constituição boliviana inova ao reconhecer a Pacha Mama como sujeito de direitos, conferindo-lhe o direito à vida, à diversidade biológica, à água e ao ar limpos, ao equilíbrio ecológico e à não contaminação. Essa mudança paradigmática desafia a visão antropocêntrica que tem fundamentado as relações entre sociedade e natureza, deslocando o foco da exploração e dominação para o respeito e a coexistência harmoniosa entre humanos e não-humanos. Ao elevar a Pacha Mama ao status de sujeito de direitos, a Bolívia buscou incorporar uma ética biocêntrica no seu ordenamento jurídico, reconhecendo o valor intrínseco da natureza independente de sua utilidade para a sociedade. Entretanto, a implementação constitucional dos direitos da *Mãe Terra* na Bolívia tem enfrentado desafios significativos, confrontando-se com modelos de desenvolvimento econômico baseados na extração de recursos naturais. Contudo, a inserção dessa filosofia no debate constitucional e político representa um avanço crucial para repensar a relação entre Estado, sociedade e natureza, pois nos convida a uma reflexão profunda sobre os limites do crescimento econômico ilimitado e a necessidade de construir modelos de desenvolvimento mais sustentáveis e equitativos, que levem em consideração o bem-estar não apenas das gerações presentes, mas também das futuras e da própria Pacha Mama.

O *Ubuntu*, conceito filosófico e ético identificado por alguns autores com origem na cultura bantu africana, expressa a ideia de que "*uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas*". Ele enfatiza a interconexão, a comunidade, a solidariedade, a compaixão e o respeito pela dignidade humana como pilares fundamentais da existência. Diferente do individualismo que subjaz ao utilitarismo, o Ubuntu nos lembra que a humanidade se realiza no encontro com o outro, na construção de laços sociais e na responsabilidade coletiva pelo bem-viver de todos. A aplicação dos princípios do *Ubuntu* nas esferas institucionais, tanto no Brasil quanto em diversos países africanos, manifesta-se em iniciativas que buscam fortalecer a participação cidadã, promover a justiça social, valorizar a diversidade cultural e construir sociedades mais inclusivas e equitativas.

No contexto brasileiro, podemos observar a influência do *Ubuntu* em práticas comunitárias, em movimentos sociais que lutam por direitos e reconhecimento e em iniciativas que buscam resgatar formas tradicionais de organização social baseadas na cooperação e na solidariedade. Em África, o *Ubuntu* tem sido invocado em processos de reconciliação pós-conflito, na construção de sistemas de justiça restaurativa e em modelos de desenvolvimento comunitário que priorizam a participação local e o respeito pelos conhecimentos tradicionais. A ética da interdependência do Ubuntu oferece um contraponto valioso à lógica competitiva e individualista do utilitarismo, ressaltando a importância de construir instituições que promovam o bem comum, a justiça social e a dignidade de cada indivíduo como parte de uma comunidade interconectada. Ao reconhecer a intrínseca relação entre o bem-estar individual e o bem-estar coletivo, o Ubuntu nos convida a repensar os fundamentos éticos que orientam nossas ações e nossas estruturas institucionais, políticas, econômicas e sociais.

Assim, ao entrelaçar os imaginários sociais de Taylor com a concepção de hibridez proposta por Laville e Frère, e ao examinar as filosofias da Pachamama e do Ubuntu, este capítulo busca transcender as limitações do utilitarismo contemporâneo. Através dessa perspectiva cosmopolita e plural, emerge um horizonte de soluções heterotópicas que, em vez de idealizar um passado ou um futuro utópico, oferecem caminhos para repensarmos as relações sociais, econômicas e ambientais, promovendo uma existência mais justa, equitativa e harmoniosa para todos, ao mesmo tempo em que se reconhecem as complexidades e os desafios de sua implementação no contexto do capitalismo global.

3.1 A FILOSOFIA PACHAMAMA NO CENTRO DO DEBATE CONSTITUCIONAL BOLIVIANO E EQUATORIANO

A cosmovisão andina da Pacha Mama, que transcende a mera concepção da natureza como um recurso a ser explorado, tem ganhado destaque no debate constitucional e jurídico de países sul-americanos, especialmente na Bolívia e no Equador. A inclusão dos direitos da *Mãe Terra* nas constituições desses países, como a Constituição boliviana de 2009 e a equatoriana de 2008, representa um marco significativo na busca por alternativas aos modelos de desenvolvimento utilitaristas e antropocêntricos.

A filosofia Pacha Mama postula uma relação de profunda interdependência e respeito entre os seres humanos e o mundo natural, reconhecendo a Terra como uma entidade viva,

sagrada e provedora. Essa visão contrasta radicalmente com a lógica dominante do capitalismo, que historicamente tem tratado a natureza como um objeto a ser explorado para maximização de lucros. Como Martins (2019) argumenta, a crise do capitalismo não é apenas econômica, mas também epistêmica e normativa, exigindo uma reorientação dos modos de vida pautados no utilitarismo neoliberal. A filosofia Pacha Mama oferece um arcabouço para essa reorientação, ao propor uma ética biocêntrica que reconhece o valor intrínseco da natureza, independentemente de sua utilidade para a sociedade.

No caso boliviano, a Constituição de 2009 inova ao reconhecer a Pacha Mama como sujeito de direitos, conferindo-lhe o direito à vida, à diversidade biológica, à água e ao ar limpos, ao equilíbrio ecológico e à não contaminação. Essa mudança paradigmática desafia a visão antropocêntrica que tem fundamentado as relações entre sociedade e natureza, deslocando o foco da exploração e dominação para o respeito e a coexistência harmoniosa entre humanos e não-humanos. No Equador, a Constituição de 2008, pioneira na América Latina, também estabeleceu os direitos da natureza, garantindo-lhe o direito à existência, à manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Essas inovações constitucionais refletem um movimento de descolonização do imaginário, conforme proposto por Charles Taylor (2010), que questiona e desconstrói as categorias e os pressupostos eurocêntricos que moldaram os imaginários sociais modernos, abrindo espaço para outras formas de conhecimento e de compreensão do mundo social.

O *Bem Viver* (Sumak Kawsay em Quéchua e Suma Qamaña em Aymara), conceito central que permeia as constituições boliviana e equatoriana, é indissociável da cosmovisão Pacha Mama. Mais do que um mero bem-estar material, o *Bem Viver* propõe uma vida em harmonia com a comunidade, a cultura e a natureza, em um equilíbrio que transcende o individualismo e a busca incessante por crescimento econômico. Como apontam Lagares, Santos e Nardes (2020), o *Bem Viver* representa uma alternativa de reconfiguração de sociedades, ao propor uma lógica de vida que se afasta do utilitarismo neoliberal e da maximização de lucros, pois enfatiza a reciprocidade, a solidariedade e a coletividade, valores que são cruciais para a construção de imaginários sociais alternativos ao capitalismo.

A recepção desses preceitos constitucionais, no entanto, não é uniforme nem isenta de críticas. Vários estudiosos, como Boaventura de Sousa Santos (2010), têm analisado as tensões entre a retórica constitucional e a prática política e econômica nesses países. Santos (2010) argumenta que, embora as constituições representem um avanço significativo na proteção da natureza e na promoção de um modo de vida mais comunitário, a implementação desses direitos é constantemente desafiada por pressões externas e internas ligadas à lógica extrativista e

capitalista. Outros autores, como Eduardo Gudynas (2011), destacam a complexidade de transpor esses conceitos cosmológicos para a linguagem jurídica e a dificuldade de garantir sua efetiva aplicação em um contexto de globalização econômica. Gudynas, por exemplo, diferencia o *Bem Viver* como um conceito político e social que se origina de cosmologias indígenas, do desenvolvimento sustentável, que tende a ser uma adaptação do modelo de desenvolvimento ocidental.

Para Gudynas (2011) a diferenciação entre o *Bem Viver* e o desenvolvimento sustentável reside fundamentalmente em suas origens e naturezas conceituais: enquanto o *Bem Viver* é um conceito político e social que emana de cosmologias indígenas, buscando a harmonia e reciprocidade entre seres humanos e natureza fora da lógica de crescimento ocidental, o desenvolvimento sustentável é visto como uma adaptação do modelo de desenvolvimento ocidental que, apesar de buscar conciliar economia, meio-ambiente e sociedade, ainda opera dentro da lógica de progresso e acumulação. Gudynas enfatiza que essa distinção é crucial, pois expõe a tensão entre visões de mundo distintas, tornando complexa a transposição do *Bem Viver* para estruturas jurídicas ou políticas que não questionam a raiz do sistema econômico, preservando a essência transformadora do conceito indígena. Nesse sentido, a crítica da colonialidade como defendido por Martins (2019), torna-se fundamental para compreender essas tensões, pois a persistência de estruturas e mentalidades coloniais impede a plena realização de imaginários sociais plurais.

Apesar dos desafios, a inserção da filosofia Pacha Mama e do *Bem Viver* no debate constitucional e político representa um avanço crucial para repensar a relação entre Estado, sociedade e natureza. Nos convida a uma reflexão profunda sobre os limites do crescimento econômico ilimitado e a necessidade de construir modelos de desenvolvimento mais sustentáveis e equitativos, que levem em consideração o bem-estar não apenas das gerações presentes, mas também das futuras e da própria Pacha Mama. Essas experiências, embora com suas contradições, demonstram a possibilidade de construir imaginários sociais híbridos, que integram saberes ancestrais com a busca por justiça social e ambiental, oferecendo horizontes heterotópicos para as crises globais. A luta pela efetivação desses direitos é, portanto, não apenas uma batalha política, mas também uma batalha epistêmica, que desafia as narrativas da modernização econômica e busca resgatar saberes que foram historicamente marginalizados pelo epistemicídio imposto às sociedades ameríndias. Ao trazer esses saberes para o centro do debate teórico, abrimos a possibilidade de imaginar novos horizontes civilizacionais.

3.2 O UBUNTU COMO ÉTICA DA INTERDEPENDÊNCIA NAS ESFERAS INSTITUCIONAIS BRASILEIRAS E AFRICANAS

A filosofia *Ubuntu*, profundamente enraizada nas culturas Bantu da África subsaariana, emerge como um potente contraponto ao individualismo e ao utilitarismo que caracterizam o capitalismo contemporâneo. Como afirmado na introdução, o *Ubuntu*, que se traduz pela máxima "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas", sublinha a interconexão fundamental entre os seres humanos, a primazia da comunidade e a ética da solidariedade, compaixão e respeito mútuo.

Mogobe B. Ramose (2002), em *A ética do Ubuntu*, detalha essa cosmovisão ao explicar que a existência individual não é concebida de forma isolada, mas sim em constante relação e dependência com o coletivo. Para Ramose (2002), a humanidade de cada indivíduo está intrinsecamente ligada à sua capacidade de reconhecer e afirmar a humanidade dos outros, gerando uma responsabilidade coletiva pelo bem-estar de toda a comunidade. Essa perspectiva dialógica e relacional do ser se contrapõe diretamente à lógica do *homo economicus*, que prioriza o interesse próprio e a maximização de ganhos individuais, elementos centrais da crise dos valores que sustentam a vida em comunidade, conforme apontado por Bauman (2001).

A relevância do *Ubuntu* no contexto da crise global se manifesta na sua capacidade de inspirar imaginários sociais que promovem a interdependência e a colaboração. Se Charles Taylor (2010) nos convida a valorizar a hibridez cultural e a reconhecer a pluralidade de modernidades, a filosofia *Ubuntu* representa um exemplo paradigmático dessa diversidade epistemológica e ética. Esta filosofia desafia o eurocentrismo inerente a muitos dos imaginários sociais modernos, propondo uma forma de organização social que coloca a comunidade no centro, não como uma entidade abstrata, mas como a condição para a realização plena do indivíduo.

Bas'Illele Malomalo (2019), em *Filosofia africana do ntu e a defesa de direitos biocósmicos*, amplia essa compreensão ao conectar o *Ubuntu* com a filosofia do *Ntu*, que abrange não apenas as relações humanas, mas também a interconexão com o universo, com a natureza e com os ancestrais. Isso estabelece um vínculo profundo com a filosofia Pacha Mama discutida anteriormente, demonstrando uma convergência entre cosmovisões do Sul Global que preconizam uma ética biocêntrica e relacional, em oposição ao antropocentrismo e ao utilitarismo. Essa interconexão de saberes reforça a proposta de uma crítica cosmopolita das crises, que se apoia na mobilização de autores do Norte e do Sul global para a ampliação do debate.

Nas esferas institucionais africanas, o *Ubuntu* tem sido invocado em diversos contextos, desde processos de reconciliação pós-conflito, como na África do Sul após o apartheid, até a construção de sistemas de justiça restaurativa. Nesses cenários, a ética da interdependência serve como um guia para a reconstrução de laços sociais, o perdão e a busca por soluções que visem a reintegração dos indivíduos na comunidade, em vez de apenas a punição. A Comissão da Verdade e Reconciliação sul-africana, é um dos exemplos mais proeminentes da aplicação prática dos princípios do *Ubuntu*, priorizando a confissão e a reparação em detrimento da retribuição, a fim de restaurar a harmonia social. O filósofo, Augustine Shutte³⁰ um dos autores mais importantes quando se trata de aprofundar a Filosofia do *Ubuntu* e suas implicações, ressalta no livro *Ubuntu: An Ethic for a New South Africa* que o *Ubuntu* (2001) tem influenciado modelos de desenvolvimento comunitário que priorizam a participação local e o respeito pelos conhecimentos tradicionais, fomentando a autonomia e a sustentabilidade de comunidades em diversas partes do mundo. Isso representa um esforço para edificar instituições que promovam o bem comum, a justiça social e a dignidade de cada indivíduo como parte de uma comunidade interconectada.

No contexto brasileiro, a influência do *Ubuntu* pode ser percebida, ainda que de forma menos formalizada em leis e políticas públicas, em diversas práticas comunitárias e movimentos sociais. Malomalo (2019) argumenta que, embora não seja explicitamente nomeado, os valores do *Ubuntu* ressoam em iniciativas que buscam a solidariedade, a cooperação e a valorização da diversidade cultural, especialmente em comunidades afro-brasileiras e em lutas por direitos e reconhecimento. A Economia Solidária, já mencionada como um exemplo de imaginário social híbrido, compartilha com o *Ubuntu* a ênfase na cooperação e na coletividade como motor de desenvolvimento. Além disso, a ética da interdependência do *Ubuntu* dialoga com as preocupações levantadas por Karl Polanyi (2000) e Paulo Henrique Martins (2019) sobre a desmercadorização das relações sociais e o resgate de mecanismos de solidariedade, generosidade e reciprocidade presentes em diversas organizações sociais. Nesse sentido, a luta por uma sociedade mais socialmente justa e eticamente solidária, que ultrapasse o utilitarismo neoliberal, encontra no *Ubuntu* um aliado normativo.

³⁰ Uma contribuição notável de Shutte é a proposição de que o *Ubuntu* pode complementar a ética ocidental da liberdade individual, buscando uma síntese que promova uma compreensão mais rica e abrangente da humanidade. O autor aplica essa ética *Ubuntu* a diversas esferas da vida – incluindo relações de gênero, família, educação, saúde, trabalho, política e religião – demonstrando como ela pode guiar a construção de uma sociedade sul-africana multicultural e verdadeiramente humana. A obra destaca o caráter comunitário do *Ubuntu*, que prioriza o bem-estar coletivo sobre os interesses estritamente individuais, contrastando com o individualismo ocidental e sublinhando o papel histórico do *Ubuntu* na coesão social e na formação moral. O livro serve como um guia para edificar instituições que promovam o bem comum, a justiça social e a dignidade de cada indivíduo como parte de uma comunidade interconectada.

Portanto, a integração do *Ubuntu* nas esferas institucionais, seja formal ou informalmente, tem o potencial de deslocar os sentidos do modelo de vida hegemônico e abrir caminhos para uma crítica cosmopolita do capitalismo global, que parta de uma perspectiva emancipadora. Ao propor uma ética que valoriza a interconexão e a responsabilidade coletiva, o *Ubuntu* contrasta com a fragmentação social e a erosão dos valores comunitários que são sintomas da modernidade líquida, como abordado por Bauman (2001). Sua aplicabilidade nas discussões sobre justiça ambiental, direitos humanos e desenvolvimento sustentável reside precisamente em sua capacidade de oferecer uma lente para o *Bem Viver* que transcende as fronteiras geográficas e culturais, promovendo um diálogo intercultural profundo, tal como proposto por Taylor (2010). Essa perspectiva permite que os imaginários sociais se tornem mais abertos ao pós-colonialismo, reconhecendo a pluralidade de modernidades e combatendo o epistemicídio que marginaliza saberes africanos.

Em suma, a ética do *Ubuntu*, ao enfatizar a interdependência e a comunidade, oferece um arcabouço teórico e prático para a construção de sociedades mais justas e equitativas. Ao lado da filosofia Pacha Mama e da lógica da dádiva, o *Ubuntu* compõe o repertório de horizontes heterotópicos que nos permitem imaginar e construir futuros plurais, rompendo com a hegemonia de um único modelo de desenvolvimento e valorizando a complexidade e a hibridez cultural que Taylor (2010) defende como essenciais para a compreensão do mundo social. Essas cosmovisões do Sul Global são capazes de tencionar o *modus operandi* do capitalismo global, que arrasta a humanidade em processos infinitos de reconfiguração das crises de diversas dimensões, oferecendo caminhos para a emancipação e a construção de uma vida social mais solidária e em harmonia com o planeta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOLUÇÕES HETEROTÓPICAS: ENTRE A CRÍTICA, ÀS CRISES E A IMAGINAÇÃO DE FUTUROS PLURAIS

As crises que hoje assombram o cenário global transcendem fronteiras e setores, revelando-se não apenas como eventos isolados, mas como manifestações de uma complexa teia de patologias sociais. Entendemos que as dimensões econômica, política, socioambiental e social destas crises se entrelaçam em um nó górdio, desafiando as abordagens tradicionais e exigindo uma reavaliação profunda de nossas estruturas e paradigmas. Diante dessas crises de natureza transnacional, sistêmica, normativa e epistêmica, é preciso deslocar sentidos e deslegitimar as narrativas hegemônicas da modernização econômica, que historicamente prometeram progresso e bem-estar, mas que, na prática, têm aprofundado desigualdades e esgotado recursos.

Nesse contexto, a busca por soluções não pode se restringir a ajustes superficiais. Pelo contrário, ela nos impele a uma crítica cosmopolita que, como pondera Maia (2020), se apoia na capacidade de integrar diferentes reflexividades para confrontar as instituições existentes e pavimentar o caminho para a sua reconstrução. A profundidade e a abrangência das crises demandam uma abordagem que seja ao mesmo tempo rigorosa em sua análise e ambiciosa em sua proposição, instigando-nos a conceber novas formas de organização social e política que não apenas mitiguem os danos atuais, mas que também previnam futuras recorrências. A dimensão cosmopolita aqui é essencial, pois reconhece que os desafios globais exigem soluções que ultrapassem as fronteiras nacionais e que considerem a interconexão de todos os povos e ecossistemas.

Além disso, a complexidade inerente às crises contemporâneas sublinha a importância de um intercâmbio robusto e contínuo entre disciplinas. Partindo da perspectiva de Vandenberghe e Caillé (2021), argumentamos que o diálogo entre a Filosofia Moral e Política e a Sociologia é não apenas desejável, mas essencial para a compreensão e a proposição de soluções para os impasses atuais. A transdisciplinaridade, aqui, não é um mero jargão acadêmico, mas uma metodologia intrínseca para desvendar as camadas de complexidade das crises. Martins (2019) também reforça a importância do diálogo entre as diferentes áreas do saber e a Sociologia, sendo o resgate da Filosofia Moral e Política central para os estudos sociológicos, de modo a redirecionarmos as discussões em torno das questões normativas e da crítica social.

Essa interação dialógica permite que a análise sociológica seja enriquecida por reflexões éticas e políticas, enquanto a filosofia ganha concretude ao se confrontar com a realidade

empírica. Essa simbiose epistêmica é fundamental para uma compreensão holística das crises e para a concepção de soluções que sejam tanto eticamente justificáveis quanto socialmente implementáveis. A ética, portanto, não se limita a um apêndice da análise social, mas se torna um elemento constitutivo da própria pesquisa, informando a identificação de problemas e a formulação de respostas. Sendo assim, as narrativas normativas epistêmicas e políticas oferecem um arcabouço teórico e prático indispensável para uma crítica cosmopolita das crises do capitalismo. Ao perscrutar e evidenciar as falhas sistêmicas do modelo político e econômico neoliberal, essas narrativas não se restringem a um papel meramente descritivo ou analítico. Sua potência reside na capacidade de inspirar e catalisar a construção de alternativas fundamentadas em valores que transcendem a lógica do mercado e da acumulação. Valores como a reciprocidade, que nos remete à ideia de trocas justas e equitativas; a interdependência, que reconhece nossa conexão intrínseca com o outro e com o planeta; a generosidade e a solidariedade, pilares para a construção de comunidades mais justas e compassivas; o respeito à natureza, que eleva a Terra de recurso a entidade co-habitante; a centralidade na comunidade, que prioriza o bem-estar coletivo sobre o individual; e o reconhecimento da diversidade epistêmica, que valoriza múltiplos saberes e formas de conhecimento, incluindo aqueles historicamente marginalizados.

Essas alternativas, portanto, longe de serem utopias inalcançáveis, configuram-se como soluções heterotópicas: espaços de crítica e experimentação que, embora existindo em pontos específicos, desafiam o capitalismo de ordem social institucionalizada (Fraser e Jaggei, 2020) e apontam para a possibilidade de futuros plurais. Nesse sentido, a crítica às crises sob uma perspectiva cosmopolita, conforme proposto por Maia (2020), não se limita a um exercício intelectual, pois se traduz em um imperativo prático de levar essa crítica à solução de demandas prementes das sociedades modernas. Isso implica em um esforço colaborativo e transdisciplinar que mobilize diferentes reflexividades – sejam elas de origem acadêmica, de movimentos sociais, de comunidades tradicionais ou de saberes ancestrais – para confrontar as instituições existentes e reconstruí-las.

Essa reconstrução não se trata de uma mera reforma incremental, mas de uma reconfiguração profunda das bases sobre as quais nossas sociedades estão assentadas, visando a edificação de um futuro mais equitativo, sustentável e justo. A crítica, portanto, assume um papel proativo, transformando-se em catalisador para a mudança e para a imaginação de novas possibilidades. A dimensão cosmopolita aqui é essencial, pois reconhece que os desafios globais exigem soluções que ultrapassem as fronteiras nacionais e que considerem a interconexão de todos os povos e ecossistemas.

Para sintetizar o intento desta dissertação, podemos nos valer do imperativo filosófico da cultura africana Akan do Gana: *Sankofa*. Este conceito, que se traduz literalmente como "volte e pegue", é representado por um pássaro mítico com a cabeça virada para trás, buscando um ovo em suas costas, enquanto seus pés apontam para frente. *Sankofa* simboliza a ideia de voltar ao passado para resgatar o que foi esquecido ou perdido, de modo a construir um futuro melhor. Não se trata de uma nostalgia estéril ou de um retorno literal a épocas passadas, mas de uma reinterpretação e revalorização dos saberes e das experiências ancestrais à luz dos desafios contemporâneos. Através de *Sankofa*, aprendemos que passado, presente e futuro se fundem em um *continuum* temporal, onde as narrativas da contemporaneidade podem e devem dialogar com as produções e saberes ancestrais.

Nesse sentido, esse conceito oportuniza insights valiosos para a imaginação do social, revelando caminhos e soluções que o pensamento eurocêntrico obscurece. A sabedoria ancestral, por vezes desconsiderada ou deslegitimada pelas narrativas da modernidade, oferece repertórios ricos em valores como a comunidade, a interdependência, a resiliência e o equilíbrio com a natureza, que são precisamente aqueles que o modelo hegemônico de desenvolvimento tem negligenciado, dando brecha para o surgimento das crises que hoje enfrentamos.

Assim, a crítica cosmopolita que propomos, portanto, não é apenas uma análise das falhas do sistema, mas um convite ativo à imaginação de futuros plurais que se nutrem dos aprendizados do passado e da riqueza da diversidade epistêmica global. É nessa intersecção de saberes, práticas e horizontes normativos que o conceito de cosmopolitismo se torna central. Conforme vimos, de acordo com Charles Taylor, os imaginários sociais são a base de nossa vida social, e a hibridização surge como um processo dinâmico de intercâmbio e reconfiguração desses imaginários, permitindo a emergência de novas formas de vida social e política que não se enquadram em categorias predefinidas. Essa hibridização é, portanto, o que nos permite ir além das dicotomias paralisantes que por vezes encontramos no campo sociológico. Da mesma forma, Bruno Frère e Jean-Louis Laville, destacam a hibridização como um caminho para a emancipação, na medida em que permite a articulação de diferentes lógicas de ação – como a econômica, a social e a política – em novos arranjos.

Dessa forma, é a capacidade de combinar e recombina elementos de distintas esferas que gera a hibridização de práticas e instituições, o que abre espaço para a inovação social e para a construção de alternativas à racionalidade econômica utilitarista. Sendo assim, a convergência entre a academia, os movimentos sociais e os saberes ancestrais, conforme defendemos, oferece um modelo para a construção de um conhecimento que não é apenas válido em sua lógica interna, mas potente em sua capacidade de impulsionar a transformação

social. É nesse entrelaçamento de crítica, cosmopolitismo e imaginação sociológica que torna-se possível a abertura para a construção de uma sociedade mais equitativa, justa e sustentável.

Ressaltamos, contudo, que não se busca uma abordagem essencialista, conservadora e nostálgica destes imaginários sociais, mas uma análise relacional, cosmopolita e aberta que dê centralidade aos diferentes saberes. Dessa forma, buscamos pensar as dimensões funcionais e normativas da crise, provocando críticas às crises do capitalismo, deslocando sentidos das estruturas normativas das sociedades capitalistas e possibilitando a construção de imaginários sociais como alternativas ao cenário atual do contexto global.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de P. P. Pimenta. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECK, Ulrich. A metamorfose do mundo. Tradução de Maria Luiza X. de A Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- BECK, Ulrich. **A metamorfose do mundo**: como a mudança climática está a transformar o nosso mundo? Tradução de Irene R. F. de Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- BECK, Ulrich. Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 116, n. 5, p. 1515-1530, mar. 2011
- BECK, Ulrich. **O que é globalização?**: equívocos do globalismo, respostas à globalização. Tradução de Sérgio Telles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- BENHABIB, Seyla. **Another cosmopolitanism**: with commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig, and Will Kymlicka. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. **Por uma nova sociologia clássica**. Tradução de A. M. de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- CORDERO, Rodrigo. **Crisis and critique: On the fragile foundations of social life**. New York: Routledge, 2014.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURKHEIM, Émile. O individualismo e os intelectuais. **Revista de Direito do Cesusc**, Florianópolis, n. 2, p. 299-310, jan./jun. 2007.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.
- GAIGER, Luiz Inácio. A função basilar da reciprocidade na economia solidária. **Políticas de Desenvolvimento, Território e Sociedade**, [Cidade]: [Editora], n. 9, p. 6–26, 2023.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.
- GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en Movimiento** - ALAI, Quito, n. 462, p. 1-20, [2011]. (Procure por mais informações para completar).

HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Cambridge, UK: Polity Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: UERJ; Contraponto, 1999.

LAGARES, Frederico R.; SANTOS, Carla L.; NARDES, Kelen da S. O bem viver como uma alternativa de reconfiguração de cidades brasileiras. *Urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana, Curitiba*, v. 12, e20190176, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-3363.012.e20190176>.

LAVILLE, Jean-Louis; FRÈRE, Bruno. **A fábrica da emancipação**: repensar a crítica do capitalismo a partir das experiências democráticas, ecológicas e solidárias. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2023.

MAGNELLI, Andrea; FARIAS, Anna Luísa C. de (Orgs.). **Cartografias da crítica**: balanços, perspectivas e textos. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MAIA, Felipe. Crise, crítica e reflexividade: problemas conceituais e teóricos na produção de diagnósticos de época. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 23, n. 56, p. 212-243, jan./abr. 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/15174522-95597>.

MAIA, Felipe. O que pode a crítica diante da crise? Um ensaio sobre tendências de crise, pandemia e modos de reflexividade. *REALIS*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, jul./dez. 2020. ISSN 2179-7501.

MALOMALO, Bas'Illele. Filosofia africana do ntu e a defesa de direitos biocósmicos. **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 76-92, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49144>.

MARTINS, Paulo Henrique. De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais, itinerários do dom. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, 2008.

MARTINS, Paulo Henrique. Itinerários do dom:

MARTINS, Paulo Henrique. **Itinerários do dom**: Teoria e sentimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2019.

MARTINS, Paulo Henrique. Narrativas da crise: entre a recolonialidade neoliberal e as versões em disputa. In: MARTINS, Paulo Henrique. **Teoria crítica da colonialidade**. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2019.

MARTINS, Paulo Henrique. O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 16, n. 36, p. 22-41, mai./ago. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-016003602>.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Adauto Novaes. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva por Marcelo Lanna (p. 7-18). Lisboa: Edições 70, 2000.

MILSTEIN, Brett. Thinking politically about crisis: A pragmatist perspective. **European Journal of Political Theory**, London, v. 14, n. 2, p. 141–160, abr. 2015.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Tradução de Edgard de Assis Pereira. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI.** Tradução de M. de Almeida. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nosso tempo.** Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (Eds.). **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002. p. 324-330. (Tradução para uso didático por Éder Carvalho Wen).

ROITMAN, Janet L. **Anti-crisis.** Durham: Duke University Press, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a Uma Ecologia de Saberes. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SHUTTE, Augustine. **Ubuntu: An ethic for a new South Africa.** Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

TAYLOR, Charles. **Imaginários sociais modernos.** Tradução de Adelino Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Tradução de P. P. Pimenta. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. A metamorfose do mundo. Tradução de Maria Luiza X. de A Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CAILLÉ, Alain; VANDENBERGHE, Frédéric. **Por uma nova sociologia clássica.** Tradução de A. M. de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CORDERO, Rodrigo. **Crisis and critique: On the fragile foundations of social life.** New York: Routledge, 2014.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social.** Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, Émile. O individualismo e os intelectuais. **Revista de Direito do Cesus**, Florianópolis, n. 2, p. 299-310, jan./jun. 2007.

GAIGER, Luiz Inácio. A função basilar da reciprocidade na economia solidária. **Políticas de Desenvolvimento, Território e Sociedade**, [Cidade]: [Editora], n. 9, p. 6-26, 2023.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en Movimiento** - ALAI, Quito, n. 462, p. 1-20, [2011]. (Procure por mais informações para completar).

HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Cambridge, UK: Polity Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: UERJ; Contraponto, 1999.

LAGARES, Frederico R.; SANTOS, Carla L.; NARDES, Kelen da S. O bem viver como uma alternativa de reconfiguração de cidades brasileiras. **Urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana, Curitiba**, v. 12, e20190176, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-3363.012.e20190176>.

LAVILLE, Jean-Louis; FRÈRE, Bruno. **A fábrica da emancipação: repensar a crítica do capitalismo a partir das experiências democráticas, ecológicas e solidárias**. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2023.

MAGNELLI, Andrea; FARIAS, Anna Luísa C. de (Orgs.). **Cartografias da crítica: balanços, perspectivas e textos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MAIA, Felipe. Crise, crítica e reflexividade: problemas conceituais e teóricos na produção de diagnósticos de época. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 23, n. 56, p. 212-243, jan./abr. 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/15174522-95597>.

MAIA, Felipe. O que pode a crítica diante da crise? Um ensaio sobre tendências de crise, pandemia e modos de reflexividade. **REALIS**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, jul./dez. 2020. ISSN 2179-7501.

MALOMALO, Bas'Illele. Filosofia africana do ntu e a defesa de direitos biocósmicos. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 76-92, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49144>.

MARTINS, Paulo Henrique. De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais, itinerários do dom. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 66, 2008.

MARTINS, Paulo Henrique. Narrativas da crise: entre a recolonialidade neoliberal e as versões em disputa. In: MARTINS, Paulo Henrique. **Teoria crítica da colonialidade**. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2019.

MARTINS, Paulo Henrique. O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 16, n. 36, p. 22-41, mai./ago. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-016003602>.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Adauto Novaes. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva por Marcelo Lanna (p. 7-18). Lisboa: Edições 70, 2000.

MILSTEIN, Brett. Thinking politically about crisis: A pragmatist perspective. **European Journal of Political Theory**, London, v. 14, n. 2, p. 141–160, abr. 2015.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Edgard de Assis Pereira. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Tradução de M. de Almeida. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nosso tempo**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (Eds.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 324-330. (Tradução para uso didático por Éder Carvalho Wen).

ROITMAN, Janet L. **Anti-crisis**. Durham: Duke University Press, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SHUTTE, Augustine. **Ubuntu: An ethic for a new South Africa**. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

TAYLOR, Charles. **Imaginários sociais modernos**. Tradução de Adelino Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.