

Capítulo XI

As outras economias no marco das epistemologias do Sul

Aline Mendonça dos Santos¹

Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra

Ao final deste expressivo painel, percebem-se experiências de produzir e viver que refletem uma diversidade significativa de histórias de emancipação e solidariedade. Histórias que demonstram o rosto, a coragem, a luta e o cotidiano de pessoas e comunidades que não desistiram da possibilidade de viver com dignidade. Embora o pensamento moderno ocidental imprima uma lógica de produção do conhecimento e da vida que deixa invisível e desperdiça essas experiências - como bem denuncia Santos (2002) em sua *Sociologia das Ausências* - os sujeitos que as vivem resistem à lógica dominante e dinamizam outras formas de produzir e viver.

Segundo Santos (1995, 2000), muitas das dinâmicas sociais que supostamente não existem como algo de mínima relevância na realidade são, em verdade, produzidas e vistas como sendo “inexistentes” pela tradição científica ou filosófica ocidental e, portanto, é necessário reconhecer e validar essas “ausências” do mundo. Para tanto, é fundamental questionar os ditames da ciência moderna que pouco respondem às questões mais prementes da realidade (Santos, 2006). Neste caso, é preciso assumir uma transição paradigmática que conduza a uma proposta que “não pode ser apenas científico (o paradigma de um conhecimento prudente); tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)” (Santos, 2006: 60).

Nesta perspectiva, surgem reflexões inovadoras em torno das epistemologias do Sul. Já referenciadas em alguns capítulos deste livro, as epistemologias do Sul despontam no entendimento de responder a essa transição paradigmática, tendo em vista a diversidade social, cultural, política e epistemológica do mundo. Contextos, histórias e culturas diferentes produzem saberes diferentes, que precisam ser reconhecidos e legitimados. O paradigma correlato propõe um pluralismo epistemológico em que as múltiplas visões de mundo contribuem para a expansão dos horizontes que expressam experiências e práticas sociais e políticas alternativas à lógica dominante (Santos & Meneses, 2010).

Nos últimos séculos a ciência moderna imperou com sua interpretação do mundo. Não está em questão o valor desta interpretação; no entanto, essa ciência não responde a todas as questões, não chega em todos os lugares e, portanto, não pode ser a única referência de produção legítima do conhecimento². Segundo Santos (2008), o monopólio da ciência é posto em xeque pelo contraste entre perguntas fortes e respostas fracas:

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto ALICE - Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo, coordenado por Boaventura de Sousa Santos. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, através do 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC *Grant Agreement* nº 269807.

² Esta constatação pode levar a interpretações equivocadas, de que ciência moderna de nada vale. Santos (2007) confronta este tipo de elaboração e chama a atenção para a importância e valor da ciência, apesar de sua incompletude, pois através dela resultam leituras críticas que questionam a lógica dominante e resinificam conceitos. Também é importante salientar que questionar a produção do conhecimento hegemônico não implica dizer que os outros saberes sejam superiores e mais completos, pois tampouco eles respondem a todas as questões. Assim, Santos (2007: 27) argumenta: “Aqui reside o impulso para a co-presença igualitária (como simultaneidade e contemporaneidade) e para a

As perguntas fortes dirigem-se não somente às nossas opções de vida individual e coletiva, mas sobretudo às fundações que criam o horizonte de possibilidades entre as quais é possível escolher. São, portanto, questões que provocam um tipo particular de perplexidade. As respostas fracas são aquelas que procuram responder sem pôr em causa o horizonte de possibilidades, imaginando nele virtualidades para esgotar o campo das perguntas e das respostas possíveis ou legítimas. Mas precisamente porque o questionamento dessa virtualidade está na raiz das perguntas fortes, as respostas fracas não atenuam a perplexidade que estas suscitam, podendo, pelo contrário, aumentá-la (SANTOS, 2008: 13 -14).

O processo de institucionalização e profissionalização da ciência moderna, vislumbrado a partir do século XIX, resultou numa crescente transformação da ciência em força produtiva do capitalismo. Neste caso, ocorre uma hegemonia epistemológica, um conhecimento privilegiado que, em certa medida, foi minimizando a importância das alternativas em torno das perguntas fortes. As questões dignas de respostas passaram a ser aquelas que coubessem no cânone da ciência moderna. Esse “constrangimento e empobrecimento causados pela redução dos problemas a marcos analíticos e conceptuais”, Santos chama de pensamento ortopédico (Santos, 2008: 15). Para exemplificar como o pensamento ortopédico vem tratando determinadas questões com simplismo, Santos indica perguntas fortes que demonstram a importância de pensar as epistemologias do Sul como forma alternativa de produção do conhecimento. Dentre elas, destaco uma questão que se relaciona diretamente com as reflexões postas neste livro e, talvez, seja uma das questões mais premente do nosso tempo.

A questão diz respeito às alternativas ao sistema capitalista. Na verdade, trata-se de uma questão que reproduz muitas outras. No entanto, a ciência moderna tem assumido uma leitura um tanto incômoda para o universo das práticas sociais que buscam alternativas: as tentativas de construção de uma sociedade não capitalista resultam de uma sequência de fracassos históricos e, neste sentido, o capitalismo vai se firmando cada vez mais. Assim, Santos pergunta: “Devemos assumir como um facto inevitável que os problemas causados pelo capitalismo só poderão ser resolvidos por mais capitalismo, que a economia da reciprocidade não é uma alternativa credível à economia do egoísmo, e que a natureza não merece outra racionalidade que não seja a irracionalidade com que é tratada pelo capitalismo?” (2008: 16).

Esta questão evoca a antiga dicotomia entre reforma e revolução³. O pensamento ortopédico insiste em minimizar estratégias sociais, políticas e econômicas que não transformam o sistema de forma revolucionária. Tal pensamento tem muitas dificuldades de reconhecer essa dinâmica de produção de alternativas; não percebem que teorias e princípios de nada valem se forem tratados como dogmas, se não estiverem ancorados na realidade concreta (SANTOS, 2010). São posições vinculadas a apelos distantes da vida real - o que é um equívoco, pois “nenhum processo revolucionário partiu de supostos teóricos, mas chegou a eles a partir das demandas profundas da realidade imediata” (SADER, 2009: 148).

Apesar dessa leitura desqualificadora, a lógica dita “reformista” sobrevive adaptando-se às novas conjunturas sociohistóricas que permitem o aparecimento de experiências alternativas à dinâmica capitalista e precisam ser compreendidas como formas de luta, capazes de potencializar a disputa por uma nova hegemonia. Essa noção, legada por Antonio Gramsci, se afasta da razão dicotômica, expressa em díades conhecidas, entre elas a que

incompletude. Uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas”.

³ Presente em discussões clássicas, como aquela entre Rosa de Luxemburgo (1900) e Eduard Bernstein (1899); destacada também neste livro no capítulo 6, de autoria de Andrés Ruggeri.

opõe reforma e revolução⁴. Assim, propostas e práticas antineoliberais aprofundam as contradições presentes no *status quo*, despertando a consciência social sobre elas.

A formulação de perguntas fortes e respostas fracas tem impactos diferentes no Norte e no Sul global. O monopólio da ciência e do saber se concentra mais no Norte do que no Sul. Foi o Norte quem mais desenvolveu o pensamento ortopédico e, portanto, as respostas fracas não parecem tão fracas assim nesse espaço. De certa forma, ditas respostas deixam o Norte em uma situação mais confortável em relação ao Sul; uma situação, inclusive, de dominação, na qual o Norte ainda exerce uma relação colonial em relação ao Sul, ou seja, uma relação reinventada pelas respostas fracas, uma relação neocolonial. No Sul, as respostas fracas chegam como imposições ideológicas. São respostas descontextualizadas da realidade, que invalidam o conhecimento produzido em determinado território. Trata-se de uma violência, de toda espécie, imperativa para os sujeitos que vivem a realidade do Sul. A reprodução do saber absorvido no Norte pelo Sul está longe de ser uma resposta forte e, portanto, há uma “carência inabarcável de conhecimento credível e prudente que nos garanta a todos, mulheres, homens e natureza, uma vida decente” (SANTOS, 2008: 17).

Frente a tais circunstâncias, as epistemologias do Sul procuram incluir o máximo das experiências de conhecimento do mundo. Não invalidam o conhecimento oriundo das experiências do Norte, mas buscam ampliar o cânone da produção do conhecimento, recuperando “saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram histórica e sociologicamente postos na posição de serem tão só objecto ou matéria-prima dos saberes dominantes, considerados os únicos válidos” (SANTOS, 2008: 11). Neste caso, as epistemologias do Sul refletem a voz e a vez de sujeitos (indivíduos ou coletivos) e culturas que, ao longo da história, foram calados e ignorados, em detrimento de uma visão etnocêntrica do conhecimento do mundo. Para dar voz e vez aos mais diferentes saberes, ditas epistemologias compreendem três orientações principais: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul (Santos, 2000).

Como já sinalizado na Introdução desse livro, o Sul a que nos referimos é concebido de forma metafórica: trata-se de “um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (Santos & Meneses, 2010: 12). Portanto, não estamos falando de um Sul meramente geográfico – a região do mundo mais submetida ao colonialismo ocidental – mas também de um Sul que comporta realidades resistentes e alternativas que foram ou são deixadas em situação de invisibilidade – muitas dessas realidades estando presentes também no Norte. O Sul e o Norte não estão circunscritos a lugar algum: assim como existe o Norte no Sul (elites locais que se beneficiam da dominação capitalista e colonial), existe também o Sul no Norte (formado por experiências econômicas, sociais, culturais e políticas que resistem à lógica dominante e configuram alternativas contra hegemônicas).

Pensando nesta contraposição entre Norte e Sul como reflexo histórico das linhas cartográficas (abissais) que separavam o Velho e o Novo Mundo no período colonial, Santos questiona o pensamento moderno ocidental (conforme argumentado até aqui) e vislumbra uma linha abissal presente no sistema mundial contemporâneo, de tal sorte que a realidade em um dos lados da linha é visível e configura uma contradição entre regulação e

4 Para Gramsci (1995), a hegemonia constitui uma condição de dominação que resulta da direção moral e intelectual de uma sociedade. A hegemonia se produz no espaço da sociedade civil (conjunto de organizações – igreja, escola, partidos, etc.) que difundem determinada ideologia e acomodam o pensamento dominante. Desse modo, forma-se uma rede de instituições, de relações e de ideias, na qual uma classe dominante se torna dirigente (Bottomore, 1988: 177).

emancipação social, enquanto as realidades situadas do outro lado da linha, produzidas como inexistentes, encontram-se marcadas pela díade apropriação / violência (SANTOS, 2007).

As tensões entre capital e trabalho, por exemplo, historicamente discutidas para contextualizar as contradições impostas pelo desenvolvimento da sociedade capitalista e que resultam na categoria “questão social”, ficam do lado visível da linha. Por mais que o trabalho sofra as piores violências oriundas da exploração do capital, ainda assim tais violências e também as resistências do trabalho à lógica do capital são tomadas em consideração pela produção do conhecimento hegemônica. No entanto, existe uma quantidade de sujeitos que também vivem do trabalho e, obviamente, também sofrem as mazelas impostas pela sociedade capitalistas, mas não estão diretamente relacionados à dicotomia entre capital trabalho. Nesse caso, não conformam o sujeito político privilegiado, o proletariado, mas outros sujeitos tão importantes quanto. Trata-se de sujeitos e saberes ignorados pelo colonialismo, a exemplo das comunidades tradicionais (indígenas e quilombolas). Esses sujeitos e essas culturas não possuem um lugar do lado (visível) de cá da linha abissal: para serem vistos e reconhecidos, eles são induzidos a absorver a lógica dominante e a abandonar seus costumes, preceitos e saberes.

Algumas experiências apresentadas neste livro referem-se a sujeitos que, embora estejam à margem do sistema, são ainda assim visíveis, como os trabalhadores das fábricas recuperadas e os camponeses; mas o livro refere-se também a sujeitos negados e ignorados, como indígenas, mulheres, coletores de material reciclável, etc. No entanto, independentemente do lugar que ocupam como sujeitos individuais ou coletivos, existe uma similaridade (um lugar comum) entre eles que é negada pela lógica dominante e que, portanto, os relega ao outro lado da linha: o lugar que ocupam como sujeitos econômicos. Neste sentido, o que é invisibilizado nestas experiências é a forma de produzir e viver, é a lógica econômica que esses diferentes sujeitos desenvolvem. Lógica essa que pouco tem significado do lado de cá da linha. Diante deste quadro epistemológico, esse livro se afirma também como um contributo para as epistemologias do Sul, não somente porque leva em conta experiências que historicamente foram ignoradas e colocadas em um lugar muito periférico, mas também porque traz consigo a importância de olhar para as resistências e para os casos de solidariedade popular em suas dimensões emancipatórias, como forma de reconhecer sociabilidades e possibilidades de vida em comum alternativas.

Sobre as outras economias

Após destacarmos as alternativas ao sistema capitalista como uma das questões fortes das epistemologias do Sul, podemos dizer que a reflexão sobre as *outras economias* empreendida no livro insere-se diretamente nessa perspectiva.

O tema transversal a todos os capítulos do livro compreende essas diferentes formas de produzir e viver: as *outras economias*. Economia solidária, economia popular, economia social, economia andina, economia feminista, economia da autogestão, economia familiar, economia comunitária e economia campesina, eis alguns dos temas tratados no livro e que refletem o universo das outras economias. Não são exatamente sinônimos - nem sempre os sujeitos que vivem determinadas experiências se reconhecem nas outras - mas no sentido que as aproxima revela uma diversidade relevante de atividades econômicas que, apesar das diferenças, guardam semelhanças no que diz respeito à gestão, à organização do trabalho e à relação com a natureza e a comunidade. É justo dizer que as diferentes experiências compartilham formas alternativas em prol de outra economia.

O predomínio do capitalismo ao longo da história é acompanhado de práticas e experiências que refletem a indignação e a resistência de sujeitos que não compactuam com os valores da lógica dominante (Santos & Rodriguez, 2003: 23). Embora o sistema dominante imprima um imaginário de que não existem alternativas senão “dançar conforme a música”, há uma infinidade de movimentos e organizações que não apenas colocam em causa a globalização neoliberal e a lógica do desenvolvimento econômico, mas também unem esforços para consolidar alternativas econômicas concretas que apontam para formas de sociabilidade anticapitalistas e que, embora precisem encontrar mecanismos para subsistir no mercado dominante (pelo menos em curto e médio prazos), ainda assim o questionam e criam perspectivas emancipatórias para os sujeitos envolvidos. Desta forma, compreende-se um processo de resignificação das relações de trabalho e da economia que dão forma a propostas contra hegemônicas de produzir e viver que resultam no que vimos⁵ chamando de *outras economias*.

Como já sinalizado por Santos e Rodriguez (2003: 25), essas experiências alternativas são muito menos grandiosas que as teorias que lhe servem de referência – como o socialismo marxista. Contudo, mesmo sem terem um impacto revolucionário imediato, ditas experiências constituem resistências e provocam impactos significativos, já que se orientam por valores contrários à lógica dominante, como igualdade, solidariedade, cuidado e respeito com o meio ambiente. Se formos seguir a leitura marxista do capitalismo, é possível afirmar que, de fato, essas experiências constituem-se em perspectivas contra hegemônicas. O trabalho associado rejeita a separação entre capital e trabalho, a propriedade dos bens é coletiva, as relações de poder tendem a ser horizontais, inibe-se a alienação do trabalhador própria da exploração do trabalho e respeita-se a natureza. Essas experiências modificam o processo de trabalho e modificam conseqüentemente os sujeitos e comunidades envolvidas, mas ainda assim não geram um impacto maior no sistema. Enquanto dependerem do mercado capitalista para subsistirem, continuarão reproduzindo relações sociais capitalistas – pois não rompem totalmente com o sistema. No entanto, como já firmado na seção anterior, tal condição não retira a importância histórica destas experiências no processo de luta contra a lógica dominante. Como afirmam Santos e Rodriguez, “ainda que surjam dentro do capitalismo, estas experiências abrem as portas a transformações graduais em direções não capitalistas e criam enclaves de solidariedade no seio do capitalismo (2003: 30).

Em diferentes contextos e espaços de tempo, as iniciativas das *outras economias* emergem contrastando com a concepção hegemônica de economia, a partir de práticas e estratégias de sobrevivência e bem viver. Trazem para a cena econômica também elementos caracterizados pela solidariedade, coletividade, confiança, sustentabilidade e emancipação, entre outros.

Na América Latina, é usual o termo “economia solidária”, utilizado para fazer referência a uma grande diversidade de atividades econômicas coletivas e suprafamiliares⁶. Nesse continente, essas atividades estão

⁵ Motivada pela designação de Boaventura de Sousa Santos ao introduzir a reflexão no seu Projeto ALICE, que tem como uma das áreas de interesse e pesquisa internacional as *outras economias*. Para maiores informações sobre o projeto Alice ver <http://alice.ces.uc.pt/en/>.

⁶ Mesmo com algumas divergências conceituais e políticas sobre a nomenclatura e as características da economia solidária no Brasil, estas são referências conceituais que orientam a economia solidária. O movimento de economia solidária vem dialogando com uma abordagem mais ampla – tal como compreendo as *outras economias* nesse texto – mas características formais ainda são mais restritas, dando margem para diferenciações, como por exemplo a condição suprafamiliar que exclui empreendimentos familiares muito característicos da agricultura familiar economia andina, etc. Ver características formais em SENAES, 2006.

estritamente vinculadas à tradição de uma economia popular⁷. Na Europa, o termo economia social é o mais comum. Segundo França Filho e Laville, a economia social neste continente esta relacionada a uma economia altamente institucionalizada durante o transcurso do século XX e que veio limitando-se a um papel de apêndice do Estado (França Filho & Laville, 2004: 178). Mas isso não significa dizer que as experiências que emergem nesse continente se relacionam apenas com esta perspectiva; ao contrário, há muitas experiências populares que vêm se relacionando com outras propostas de desenvolvimento e dando novos significados à economia social na Europa (Hespanha, 2011).

Respeitando as diferenças contextuais e territoriais, opto por utilizar o termo *outras economias*, na intenção de abordar as mais diferentes formas de viver uma economia alternativa, tanto aquelas que estão no marco de uma economia solidária e de uma economia social, quanto aquelas que, embora possuam estreita relação com essas concepções, não se reconhecem nem numa, nem noutra. As *outras economias* refletem tanto as experiências econômicas tradicionais que reproduzem as formas de produzir e viver históricas – principalmente do meio rural, a exemplo das comunidades indígenas, das comunidades quilombolas⁸ e das organizações de agricultura familiar - quanto as experiências mais recentes de trabalhadores, consumidores e usuários que, diante da crise, resistiram e organizaram iniciativas consideradas como economia solidária e/ou economia social, dependendo do contexto.

A análise que faço dos principais resultados desse livro compreende duas perspectivas. Em primeiro lugar, identificar as experiências do Sul no Sul e do Sul no Norte, a fim de estabelecer um traçado entre elas. Não se trata de um exercício comparativo, mas de um exercício de tradução intercultural⁹. Em segundo lugar, refletir sobre as diferentes formas de produzir e viver abordadas no livro e identificar o seu caráter emancipatório e contra hegemônico e, assim, a forma como se inscrevem no universo das *outras economias*.

As particularidades das *outras economias*

As experiências de *outras economias* que refletem as resistências do Sul no Norte estão expressas nos capítulos que discutem as terras comunais ou baldios, em Portugal, o movimento *Terre de Liens* na França e os processos de inovação social no Quebec, Canadá.

Muitos elementos perpassam essas três experiências. Entre eles, destaco alguns pontos que considero fundamentais para a análise: *o retorno das pessoas ao campo e a revitalização das comunidades rurais; a ação coletiva e o sentido de comunidade; o uso coletivo da terra e do espaço; as tecnologias sociais*. Os processos de crise econômica que vêm atingindo o mundo nos últimos tempos, inclusive os países do Norte, processos cada

⁷ Segundo Razeto (1993: 36-37), as iniciativas de economia popular podem ser classificadas tanto por atividade consideradas informais e/ou ilícitas, a exemplo das soluções assistenciais (município de rua, subsídios oficiais para indigentes, etc.), pequenos delitos (prostituição, pequenos furtos, ponto de venda de drogas), comércio ambulante, coletores e vendedores de sucata, etc., quanto também por atividades formais de pequeno porte e organizações populares: microempresas e pequenas empresas individuais, pequeno coletivos ou de caráter familiar; compreende ainda pequenos grupos que buscam, associativa e solidariamente, encarar os problemas econômicos, sociais e culturais mais imediatos, sendo geralmente potencializados por agentes externos.

⁸ Comunidades quilombolas são comunidades remanescentes dos escravos negros que fugiram das propriedades que os exploravam para formar pequenos vilarejos, chamados de quilombos. Atualmente, existem mais de duas mil comunidades quilombolas espalhadas pelo território brasileiro. Ver a esse respeito o capítulo 10, supra.

⁹ O trabalho de tradução “visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido pela multiplicidade e diversidade”. A tradução é um trabalho dialógico e político (SANTOS, 2004).

vez mais evidentes na Europa, produzem estratégias alternativas de produzir e viver que resgatem experiências históricas. Os investimentos da sociedade moderna implicaram um êxodo rural que sobrecarregou os centros urbanos e restringiu as possibilidades de trabalho nas cidades. As experiências do Norte nos mostram, nos exemplos abordados no livro, um caminho contrário, *de retorno das pessoas ao campo e de revitalização das comunidades rurais*.

No caso de Portugal, é importante compreender um processo histórico de resistência para a manutenção das terras comunais que Pedro Hespanha nos conta com uma riqueza de detalhes. Para além de um esvaziamento do espaço rural oriundo de uma mudança na representação social que as pessoas tinham sobre a necessidade de sobrevivência, houve declínio e marginalização desses espaços, historicamente ameaçados. Desde o século VII, com as disputas entre cristãos e muçumanos pela conquista dos territórios, passando pelos conflitos entre feudalismo e capitalismo no século XVIII, ou chegando até as questões mais atuais como as políticas de colonização da ditadura salazarista e, mais recentemente, os interesses individualistas próprios da adesão de políticas neoliberais. Tendo em vistas as questões mais contemporâneas, o espaço coletivo e comunitário, vulgo baldios em Portugal, somente começou a ser recuperado após a revolução dos cravos que restabeleceu a democracia no país. Segundo o autor, a retomada desse espaço comunal assume características diferentes em cada comunidade estudada, mas conclui-se que as formas mais tradicionais do uso dos baldios recuperam uma economia solidária de base popular.

Os processos de inovação social mobilizados pelos movimentos sociais em resposta à crise econômica de 1980, no Quebec, tiveram alguns sujeitos coletivos como protagonistas, dentre eles as articulações do campo como os comitês de vizinhos e as organizações em defesa dos meios rurais. Neste caso, a questão não é a volta ao campo, mas a resistência em defesa do campo. No Quebec, o campo não é a estratégia principal. O campo se une com a cidade na perspectiva de implantar inovações alternativas que garantam a subsistência das comunidades. Os colegas do CRISES chamam a atenção para a importância da *ação coletiva*, não somente para a sobrevivência da comunidade na América do Norte, mas também para desenvolver uma sociedade distinta, incluindo a dimensão econômica de forma diferenciada. Destacam igualmente a importância de criar espaços e condições para renovar o repertório da ação coletiva no Quebec, já que a institucionalização das inovações pode acomodar os movimentos e refrear as mudanças. Neste caso, é fundamental a defesa das conquistas como as expressas na experiência descrita neste livro, mas é preciso avançar na perspectiva de restabelecer laços, fortalecer a reciprocidade e o desenvolvimento territorial. Os autores apontam para a importância de aprender com as experiências do Sul e com a perspectiva do bem viver.

Na França, a experiência de *Terre de Liens* anuncia um movimento de recampanização, de retomada do campesinato no país expresso pela recuperação de terras agricultáveis (monopolizadas pelo agronegócio) e pelo caminho de volta ao campo, realizado principalmente pelos jovens. O envolvimento de um conjunto de sujeitos políticos deu origem a uma ação coletiva que, na ânsia de desenvolver uma proposta diferenciada que se articula com tantas frentes (agricultura orgânica e biodinâmica, finanças éticas, educação popular), remonta não só à racionalidade camponesa, mas também à possibilidade da vida em comunidade.

Nas experiências da Europa em geral, a ação coletiva deixa patente a importância da comunidade, pois implica o restabelecimento de uma base comunitária para fortalecer os territórios. Em Portugal, o caso do Baldio de Vilarinho mostra o esforço da comunidade, dos compartes, para romper com a lógica individualizada, para

assumir uma dinâmica compartilhada de reforço da vida coletiva e da coesão local, compreendendo uma série de estratégias, inclusive a de revigorar a relação dos jovens com o território.

Outro elemento que destaco nas experiências do Sul no Norte expressas neste livro trata do *uso coletivo da terra e do espaço*. Na perspectiva de outras formas de produzir e viver, de *outras economias*, está sempre presente a dinâmica de uma gestão coletiva dos processos, ou de autogestão, mas também - e não menos importante - a questão do uso coletivo da terra e do espaço.

No Quebec, os autores destacam a coexistência de uma pluralidade de modos de propriedade e de lógicas de ação. Na Europa, as experiências de Portugal e França refletem uma referência compartilhada: os *commons*. Neste caso, a terra é tratada como um bem comum de uso coletivo, sua gestão deve ser realizada por ações deliberadas pelo coletivo, pela comunidade. Em Portugal, as terras são recuperadas por um longo processo de perdas e ganhos. Na França, a terra é comprada como estratégia de ação coletiva. Apesar das diferenças de como a terra se constitui em espaço de uso coletivo, é claro que a terra como bem comum dá novos significados a outras formas de produzir e viver, uma vez que se contrapõe a um dos principais elementos de uma sociedade desigual: a propriedade privada.

Por fim, gostaria de destacar uma questão latente em todas estas experiências, por vezes desconhecida no universo das *outras economias*: a *tecnologia social*. Por esse conceito compreendem-se produtos e metodologias reaplicáveis, desenvolvidas em diálogo e interação com os sujeitos coletivos, as comunidades, visando propostas inovadoras para a transformação social. As tecnologias sociais consistem em um processo que alia saber popular, organização social e conhecimento técnico-científico.

Os esforços em construir outras tecnologias em vista de *outras economias* são presentes nas experiências do Norte expostas no livro. Os processos de inovação social do Quebec estão diretamente relacionados com as tecnologias sociais e com as estratégias coletivas que os movimentos foram impondo para a institucionalização de suas demandas. As experiências dos baldios também nos remetem para algumas iniciativas de tecnologias sociais, tanto no que diz respeito à recuperação de tecnologias tradicionais de produção comunitária, quanto no que diz respeito às inovações na exploração da floresta, relacionadas com o turismo. Finalmente, cabe destacar as iniciativas desenvolvidas pelos movimentos na França. São muitas as metodologias presentes na *Terre de Liens*: o exercício de poupança coletiva relacionada com valores sociais e ecológicos; a educação popular como estratégia de politização, as metodologias para implementar uma agricultura orgânica e biodinâmica, etc.

Podemos perceber que, apesar das diferenças contextuais, emerge um Sul no Norte que, ao investir em experiências alternativas, produz outras racionalidades econômicas, dando outro sentido para a perspectiva de viver com dignidade. No que diz respeito as experiências do Sul no Sul, percebem-se histórias compreendidas nos mais diferentes contextos. Na África e na América Latina, nos deparamos com iniciativas que estão experimentando outra relação com a economia e, conseqüentemente, outra relação com a vida. Assim como as experiências do Norte, algumas iniciativas do Sul também emergiram em contexto de crise – o que não significa dizer que elas surgiram nestes períodos, a exemplo dos povos tradicionais que mantêm as formas de produzir e viver aprendidas ao longo da história. Também não significa dizer que o fato de responderem a processos de crise as converta em paliativos ao desemprego. De fato, são experiências que emergem por forças das circunstâncias, mas estabelecem outra relação com a sociedade e a economia, a partir de práticas participativas e solidárias, como já argumentamos (SANTOS, 2010). Guardadas as especificidades contextuais,

as experiências do Sul apresentam muitas semelhanças com aquelas do Norte, caracterizando um processo de aprendizagens recíprocas.

Marcada por uma análise feminista e pós-colonial, Teresa Cunha nos conta a experiência de Moçambique a partir do xitique, prática presente em muitos países da África Subsaariana que constitui à primeira vista uma forma de poupança coletiva para fins de consumo individual. Diferentemente da experiência francesa que considera a poupança coletiva para fins comuns - no caso de *Terre de Liens* para a aquisição da terra como propriedade coletiva - o xitique é uma tecnologia social assumida pela comunidade com fins pessoais ou familiares, o que não exclui experiências para fins mais abrangentes também. Em outros contextos, ou a partir de análises mais clássicas que evocam a reprodução das relações sociais capitalistas, essa experiência poderia ser invisibilizada no universo das *outras economias*. No entanto, é notório que a prática de xiticar tem objetivos socioeconômicos e contribui para a coesão social, a dignidade humana e a afirmação pessoal e comunitária, como frisa a autora.

Outro elemento fundamental na prática de xiticar é o protagonismo das mulheres. As mulheres são os principais sujeitos políticos na vivência das outras formas de produzir e viver¹⁰. Parece que as mulheres se relacionam melhor com os compromissos das finanças solidárias. Ao alegar o fato das mulheres serem as credoras no Banco de Bangladesh, Muhammad Yunus (2006) diz que elas são mais disciplinadas e melhores pagadoras. No caso do xitique, parece haver uma série de valores que, dentre outras questões, expressam relações de confiança e o cuidado com a comunidade, próprios do universo feminino.

Transitando para as experiências da América Latina, começo por um reconhecimento da importância das comunidades tradicionais para a existência de *outras economias* e para a lógica de desenvolvimento que as orienta: o bem viver. A reflexão sobre as comunidades tradicionais está presente nos capítulos acerca das experiências do México, da Bolívia e do Brasil e, ainda, na análise sobre o altiplano andino.

O texto sobre os *qhathus* indígenas no altiplano andino é o mais emblemático, ao tornar presente um processo oriundo das comunidades originárias que se relaciona com outras racionalidades e temporalidades. O processo coletivo, o “fazer junto” sempre foi característico da economia andina menosprezada pela lógica dominante. Recuperar e reconhecer essas práticas não pode ser feito senão pelo reconhecimento de todo o resto que inclui o cuidado com a comunidade e com todos os elementos que integram a Pachamama. A economia andina precisa ser compreendida por sua relação com a natureza, com a vida social e espiritual.

Os *qhathus* também podem ser considerados uma tecnologia social, na qualidade de feiras urbanas que contribuem para uma integração do espaço rural com o urbano. Não se trata de um mero mercado ou espaço de comercialização, mas de espaços com um forte componente espiritual, que refletem reciprocidade e união. No entanto, a relação do rural com o urbano, no qual os valores predominantes são outros, expõe as comunidades andinas a uma colonialidade do saber que compromete toda uma história de produção da vida. Esta situação é também expressa no capítulo que discute a realidade brasileira. Ao trazer o caso da comunidade indígena Kaingang, as autoras testemunham não só os impactos da modernidade sobre a tradição indígena, mas também a ânsia de uma liderança em resgatar a história e o conhecimento ancestral que aos poucos está se perdendo na comunidade. Embora a lógica que torna invisíveis os processos oriundos dos povos originários e tradicionais, é perceptível que tais processos possuem um papel fundamental na dinâmica de

¹⁰ Outros capítulos do livro, sobre o Quebec, Bolívia e México, também destacam o protagonismo das mulheres.

preservação das *outras economias*. Já o capítulo sobre a economia comunitária e solidária na Bolívia reconhece a importância da tradição comunitária indígena, juntamente com a tradição sindical-cooperativa, para que o Estado Plurinacional estabeleça uma economia plural como referência efetiva. Segundo as autoras, ademais, o movimento de economia solidária e de comércio justo na Bolívia tem raízes profundas nas culturas originárias. Através dos princípios de solidariedade, reciprocidade e equidade, busca-se o “Suma Qamaña” – tradução aymara para “viver bem”.

A experiência do México não somente dialoga com o contexto indígena do Sul, mas também com o campesinato recuperado nas experiências de Portugal e da França. Para discutir esse modo de vida rural, Guillermo Muñoz utiliza o termo “campesíndio” (campesino/indígena) e nos apresenta outra faceta do paradigma de viver bem: la milpa. Assolado pela expansão do capital, o México tem sido palco de diversas lutas que resistem ao processo hegemônico de extração de direitos e defendem a vida digna. Dentre elas, está a iniciativa de um território ao sul de Jalisco que engloba grupos sociais de 22 municípios e busca na pluriatividade campesindia, como modo de vida, estratégias e forças para garantir os interesses do território, com vistas a um projeto de desenvolvimento regional e alternativo. Dentre as estratégias do sul de Jalisco está a proposta de uma vida comunitária no campo, de gestão coletiva e de implementação de tecnologias sociais desenvolvidas para cuidar da produção sem agredir o meio ambiente, como cisternas para captar a água da chuva, a agricultura orgânica e a lombricultura, entre outros.

Por fim, quero destacar as experiências urbanas configuradas no Sul. O livro nos apresenta a experiência de *La cola* no Chile e as fábricas recuperadas na Argentina.

La cola constitui uma forma de economia popular e informal. Não se trata de meros ambulantes individuais que buscam incluir-se nas margens do mercado de trabalho. São pessoas que estabeleceram uma identidade a partir da comuna de Huechuraba, quando na década de 1960 ocuparam um terreno na região metropolitana. O processo de tomada desse espaço resultou num movimento coletivo e de cumplicidade, que contribui para uma dinâmica solidária e de formação de uma identidade comunitária. Além disso, os coleros desenvolveram uma racionalidade própria – expressa, por exemplo, na forma como lidam com a questão da propriedade coletiva do espaço e com a questão do tempo, que não é o tempo cronológico e, sim, um tempo social. Segundo Nicolás Gómez, apesar das adversidades desta forma de produzir e viver, os trabalhadores da *Cola* desenvolvem uma economia de reciprocidade, impedindo que o sistema hegemônico colonize toda a vida popular em meio urbano pobre.

A experiência da Argentina apresenta outra realidade em contexto urbano. Vinculadas à economia formal, mas ainda num registro de economia popular e solidária, as fábricas recuperadas possuem um papel fundamental no universo das *outras economias*, uma vez que dão novos sentidos a vários conceitos em contraponto direto com as empresas capitalistas. Oferecem contraposições, tais como propriedade coletiva x propriedade privada, gestão coletiva e horizontal (autogestão) x gestão individual e vertical, lucro x distribuição coletiva dos recursos, etc. São muitas as dificuldades para a sobrevivência dessas experiências. No entanto, elas resistem e estão preservando a classe trabalhadora como sujeito coletivo. A propósito disso, é preciso fazer uma observação sobre a questão de classe. Percebe-se, a partir das histórias examinadas no livro que representam muitas outras experiências, que a classe trabalhadora se modificou e não pode mais ser identificada como sujeito único e privilegiado na luta pelo direito ao trabalho. Deve ser entendida como parte de uma pluralidade

de sujeitos que estão multiplicando as formas de produzir e viver e, assim, contrapondo-se à lógica dominante com as mais diferentes estratégias.

Feito esse traçado que perpassa as experiências do livro, de Norte a Sul, é notório que muitos elementos as diferenciam e também as aproximam. Mas qual é o principal ponto em comum entre elas? Qual é o elemento comum que permite sua identificação como *outras economias*? Eu diria que é o caráter contra hegemônico e emancipatório presente em uma diretiva ética fundamental das *outras economias*: a reprodução da vida.

A reprodução da vida como princípio ético fundamental

O termo *reprodução da vida*, em minhas elaborações, é oriundo da expressão “reprodução ampliada da vida”, desenvolvida por Coraggio (1994, 2000, 2004, 2015) e nos remete em contraponto direto à “reprodução ampliada do capital”, utilizada por Marx no Livro 1 do Capital (1867) para explicar a forma como o capital se reproduz a partir das condições de exploração do trabalho e da extração de mais-valia.

Tendo em vista a análise de Marx, constata-se que, para que a vida humana deixe de ser degradada pela lógica capitalista e seus modelos de gestão do processo de trabalho, se faz necessário romper com os mesmos colocando o trabalho em favor da emancipação e buscando construir uma sociedade com outros valores, capazes de contestar a reprodução do capital e das relações sociais estabelecidas (SANTOS, 2007). Partindo desta perspectiva e guardando suas peculiaridades, as *outras economias* se apresentam com elementos diferenciados que contribuem para um processo de trabalho distinto daquele analisado por Marx. Talvez não se trate de um rompimento total com a lógica dominante, mas existem mudanças significativas que não devem ser ignoradas.

Trata-se de outras formas de produzir e viver que visam outra lógica de desenvolvimento que não a proposta hegemônica. As experiências das *outras economias* alteram o sentido do próprio trabalho, transformando-o numa atividade que transcende os interesses individuais, em vista de interesses sociais, de produção da vida. Daí o primeiro movimento de identificá-las com a “reprodução ampliada da vida” (Coraggio, 2000).

A “reprodução ampliada da vida”, segundo Coraggio (1994, 2000), refere-se a processos e práticas que, para além da satisfação de necessidades básicas no sentido de recriação das condições do chamado “trabalho produtivo”, também visam à melhoria generalizada e contínua da qualidade de vida de todos os membros. No caso das *outras economias*, o termo reforça os objetivos mais amplos destas organizações econômicas, que seriam norteados pela primazia do ser humano e pela lógica de reprodução da vida, em contraposição à primazia dos objetivos de acumulação e lucro nas empresas de tipo capitalista (Santos, 2010).

As *outras economias* representam a organização de um sistema econômico orientado pelo princípio ético da vida, que se desdobra no reconhecimento da natureza como condição orgânica da vida humana e, portanto, estabelece uma relação restitutiva com a natureza em detrimento de uma relação extrativista (Coraggio, 2004); elas se preocupam com as gerações futuras e afirmam os direitos humanos historicamente conquistados: a justiça social, a vida em comunidade, as relações horizontais e democráticas, etc.

Estas formas de produzir e viver almejam outra lógica de desenvolvimento. As diferenças entre as experiências implicam aspirações futuras também diferentes. As iniciativas vinculadas aos processos de produção ainda manifestam uma perspectiva de sociedade socialista; no caso dos povos originários indígenas, a questão é

tratada como “buen vivir”. Existem muitos sujeitos vinculados a este universo por força das circunstâncias, ou seja, necessidade de inserção no mercado de trabalho e, neste caso, ainda não amadureceram suas expectativas sobre qual economia se quer produzir e qual proposta de sociedade se quer alcançar. Enfim, não há um consenso definido, mas sim uma compreensão majoritária de que é preciso mudar para seguir em frente.

Ainda assim, é preciso reconhecer que estas experiências ocupam um lugar periférico e insuficiente para superar o modo de produção capitalista. O que não significa desprezar e desperdiçar essas experiências, como diria Boaventura de Sousa Santos, pois são formas de economia alternativa que se distinguem da lógica mercantil capitalista e estimulam outras relações de trabalho e outras relações sociais e econômicas. Essas experiências transitam entre as realidades e as utopias. Percebe-se que o argumento da “reprodução ampliada da vida”, em resposta à reprodução do capital, é legítimo e coloca as *outras economias* numa condição contra hegemônica, tendo em vista o modo de produção dominante.

A “reprodução ampliada da vida” tem sido um conceito que resgata a centralidade do processo de trabalho na vida, mas ainda assim está pautado principalmente na relação capital e trabalho. Contudo, existem elementos próprios das outras formas de produzir e viver que não são devidamente reconhecidos nesta relação e precisam ser compreendidos e legitimados tanto no campo das práticas como no plano conceitual. Fica claro nas experiências expressas neste livro que muitos destes elementos assumem um papel fundamental na dinamização das *outras economias* e são tão centrais na vida econômica das iniciativas quanto o trabalho. Logo, emerge a necessidade de complementar o conceito e, assim, pensar a produção da vida para além da reprodução do capital.

Usando a metáfora da linha abissal empregada por Santos (2007), eu diria que, no universo das *outras economias*, o trabalho e suas respectivas relações são visíveis e legítimas e, portanto, estão desse lado da linha, ao passo que outros elementos que cercam estes processos, como a espiritualidade, a ancestralidade e os laços de solidariedade e confiança, permanecem invisíveis e, conseqüentemente, do outro lado da linha.

Assim, é necessário discutir o conceito de forma mais ampla, incluindo no princípio ético da vida todos estes elementos, tão caros às diferentes experiências das *outras economias*. Obviamente, é fundamental reconhecer a importância do caráter contestatório que a “reprodução ampliada da vida” exerce em referência à elaboração crítica marxista sobre a “reprodução ampliada do capital”, mas é imprescindível que se faça um esforço de reconhecimento de todas as outras equações presentes nesta dinâmica. Por este motivo, opto por utilizar a expressão suprimindo o adjetivo “ampliada”. Falando apenas em *reprodução da vida*, como forma de contribuir com o debate sobre a vida como princípio ético fundamental das *outras economias*, proponho uma reflexão a partir das lógicas de produção de inexistências e as respectivas respostas, ou *ecologias*, trabalhadas por Santos (2002) no marco da sociologia das ausências.

Neste contexto de *outras economias*, a *ecologia de produtividade* é aquela que abarca todas as outras ecologias. A ecologia de produtividade é o reflexo direto das outras formas de produzir e viver que, nas palavras de Santos (2002: 253), “a ortodoxia produtivista capitalista ocultou ou descredibilizou”. Assim, a ecologia de produtividade está estreitamente relacionada com todo o debate em torno da “reprodução ampliada da vida”. No entanto, para destacar a vida e suas nuances como princípio ético fundamental das *outras economias*, é fundamental um exercício de reflexão considerando todas as outras ecologias pensadas

por Santos: a ecologia dos saberes, a ecologia dos reconhecimentos, a ecologia das trans-escalas e a ecologia das temporalidades.

O importante em compreender as *outras economias* como uma *ecologia de saberes* é não somente admitir os diferentes saberes expressos nas distintas experiências (homens e mulheres, indígenas e operários, jovens e velhos, etc.) como horizontalizá-los numa visão de aprendizagens recíprocas, sem privilégios e desqualificações de gênero, de classe, de raça ou de cultura. É imprescindível também uma *ecologia dos reconhecimentos* que questione a lógica da classificação social. É relevante a esse propósito destacar uma reflexão já feita na seção anterior: as *outras economias* contribuem para um reconhecimento plural dos sujeitos que vivem do trabalho – explorados direta ou indiretamente pelo capital – e que não cabem numa única classificação social de trabalhador. Não se trata mais de um sujeito coletivo único, mas de uma diversidade de sujeitos coletivos que buscam se relacionar de formas diferentes com a economia, assim opondo-se à lógica dominante.

Outra ideia que precisa ser desconstruída para se compreender a vida na centralidade das *outras economias* é a ideia de que história segue um único sentido. Em resultado dessa perspectiva, muitas experiências são tidas como atrasadas e ultrapassadas, mas é preciso compreender que o tempo dos processos que estão numa condição contra hegemônica é mais lento do que o tempo daqueles que possuem os privilégios do sistema dominante, como as leis e os recursos. Além disso, existem temporalidades próprias às diferentes práticas. Nesse livro, os autores chamaram a atenção para esta questão tanto nos textos que discorreram sobre experiências indígenas como sobre a experiência da *Cola* no Chile. É perceptível que a questão indígena, com sua tradição, ancestralidade e espiritualidade, exige uma atenção particular com a temporalidade¹¹.

Por fim, outro cuidado recomendável para esta reflexão é o de compreender as *outras economias* segundo uma *ecologia das trans-escalas* que enfrenta a lógica da escala dominante, concebida como primordial a ponto de determinar a irrelevância de outras possíveis escalas. É fundamental olhar para o local sem buscar as referências globais e universais que, segundo o saber hegemônico, são as referências validadas para ser e estar no mundo. As *outras economias* têm impactos diferentes nos contextos sociais com os quais se relacionam. As sociedades que já assumiram processos de legalização e institucionalização de *outras economias* obviamente apresentam uma dinamização maior destas formas de produzir e viver, mas ainda assim estão longe de conterem experiências de grande escala, embora o modelo quebequente materialize essa possibilidade. Mas, independentemente da escala, o fato é que estas experiências existem e estão mudando a vida de pessoas e comunidades. Por mais que o pensamento moderno oculte ditas experiências, outras economias acontecem e precisam ser reconhecidas desde o local.

Desta forma, compreendo a *reprodução da vida* tanto pelo seu caráter contra hegemônico, frente à reprodução do capital, quanto pelos seus elementos invisíveis e silenciados, recuperados pela sociologia das ausências e das emergências de Santos. Tendo alargado a reflexão sobre essa categoria de análise, é possível dizer que as experiências apresentadas no livro traduzem um campo muito diverso de práticas econômicas. Apesar das diferenças, elas se identificam como *outras economias* por assumirem um princípio ético comum,

¹¹ Ao pensar nessa questão das temporalidades indígenas e no modo de vida que têm o *buen vivir* como referência, Rene Ramirez Gallegos, um autor equatoriano (e Ministro de Estado), propõe uma sociologia política do bem viver que conceba como unidade de valor e analise o tempo “bem vivido”. O autor se permite construir indicadores para uma economia que tenha o tempo como referência, não o trabalho (Ramirez, 2012).

de *reprodução da vida*, que nos remete para as duas categorias fundantes dessa obra: a solidariedade e a emancipação.

Referências bibliográficas

- BERNSTEIN, Eduard (1997) [1899]. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- BOTTOMORE, Tom (1988). *Dicionário do Pensamento Marxista*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- CORAGGIO, José (1994). *Economía urbana: la perspectiva popular*. Quito: Instituto Fronesis.
- ____ (2000). “Da economia dos setores populares à economia do trabalho”. In KRAYCHETTE, G. et. al. (orgs.), *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*. Petrópolis: Vozes/UCSal.
- ____ (2004). “Uma alternativa socioeconómica necesaria: la economía social”. In DANANI, C. (2004). *Política Social y Economía Social*. Buenos Aires: Altamira.
- ____ (2015). “Para pensar las nuevas economías: conceptos y experiencias en América Latina”. In SANTOS, Boaventura de Sousa; CUNHA, Teresa. *Outras economias. Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul*. Coimbra: Projeto ALICE. Pg 78-90.
- FRANÇA FILHO, Genauto; LAVILLE, Jean-Louis (2004). *Economia solidária: uma abordagem internacional*. Porto Alegre: UFRGS.
- GRAMSCI, Antonio (1995). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HESPANHA, Pedro (2011). Economia solidária de raiz popular: A fase adulta de uma metamorfose? In HESPANHA, Pedro e SANTOS, Aline Mendonça (orgs). *Economia Solidária: Questões Teóricas e Epistemológicas*. Coimbra: Almedina
- LUXEMBURGO, Rosa (2005) [1900]. *Reforma ou revolução?* São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, Karl (2006) [1857]. *O Capital*, livro 1, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- YUNUS, Muhammad (2006). *O Banqueiro dos Pobres: a Revolução do Microcrédito que ajudou os pobres de dezenas de países*. São Paulo: Ática.
- POLANYI, Karl (2000) [1944]. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus.
- RAZETO, Luis (1993). Economia de solidariedade e organização popular. In: GADOTTI, Moacir; GUTIÉRREZ, Francisco (Org). *Educação comunitária e economia popular*. São Paulo: Cortez.
- RAMIREZ G., René (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. ILEN: Quito. 124 p.
- SADER, Emir (2009). *A nova toupeira: os caminhos da esquerda latino-americana*. São Paulo: Boitempo.
- SANTOS, Aline Mendonça (2007). “Processo de Trabalho Capitalista e a Dinâmica das Fábricas Recuperadas”. ESAC. *Economia Solidária e Ação Cooperativa* (UNISINOS), v. 1, p. 77-89.
- ____ (2010). *O movimentos de economia solidária no Brasil e os dilemas da organização popular*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado UERJ.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. São Paulo: Cortez.
- ____ (2000). *A crítica da razão indolente*. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez.
- ____ (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Revista Crítica de Ciências Sociais Coimbra, n. 63, out. 2002, p. 237-280.

- _____ (2004), O futuro do Fórum Social Mundial: o trabalho da tradução, *Revista del Observatorio Social de América Latina*, 15, 77-90.
- _____ (2006). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez.
- _____ (2007). Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais* - N.º 78. Coimbra: Almedina.
- _____ (2008), "A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, Cesar (2003). "Introdução: para ampliar o cânone da produção". In SANTOS, B.S. *Produzir para viver: os caminhos da produção não-capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2010), Introdução, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 9-19.
- SENAES - SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA / MTE (2006). *Atlas da economia solidária no Brasil 2005*. Brasília: MTE, SENAES.