

# La sociologia in tempi straordinari: le lotte per un'etica conviviale delle forme di vita

Paulo Henrique Martins

*Covid-19 is an extraordinary event because it alters perceptions of space and time and forces sociology to come out of conformity, shifting the observation planes from reality and repositioning itself in the face of the new challenges posed by the neoliberal world. In this context of extraordinary nature, starting from an update of the concepts of sociology, morality, crisis, politics, gift, care and solidarity, the contribution presents some perspectives for a convivial ethics of forms of life. One perspective derives from the overcoming of the anthropocene and the reallocation of humans as a living being among other living beings and their relationship of exploitation of the terrestrial globe. Another perspective derives from the deconstruction of the structural and colonial racism dominating capitalism and it results in the proposal of pluriversalism. A final perspective derives from the re-evaluation of care as a mediation for the rediscovery of the political at the micro-social level.*

## *Introduzione*

Nel 2020, alla sociologia è stato chiesto di analizzare gli impatti del Coronavirus sulle istituzioni e sulla vita sociale, enfatizzandone da un lato i suoi effetti negativi come l'accelerazione della disuguaglianza e della povertà, dall'altra i suoi effetti positivi espressi dalle nuove prospettive dei movimenti sociali e delle lotte democratiche (Bringel, Players 2020; Martins 2020; Martins, Magnelli 2020).

In questo testo esplorerò e aggiornerò i concetti di sociologia, morale, crisi, politica, dono, cura e solidarietà in questo contesto di pandemia. C'è una questione metodologica che sorge immediatamente: la sfida di revisione della sociologia in tempi straordinari non si limita alla ridefinizione degli oggetti, ma anche a riformulare l'osservatore, il sociologo, che cerca di comprendere i nuovi modi di organizzare la vita sociale immerso nello scivolamento della matrice spaziale e temporale. Per questo, è importante includere nell'osservazione anche l'osservatore, valorizzando l'esperienza sociologica in sé come un processo che coinvolge entrambe le parti. In altre parole, in questo momento, dobbiamo ripensare l'impatto che la pandemia può avere sugli orizzonti della sociologia e del sociologo e il suo posto come disciplina scientifica, che fa indagine attraverso strumenti sperimentali, ma soprattutto umanistici e che con la sua conoscenza mira a contribuire alla ricerca di ciò che un'azione sociale equa.

Occorre capire in che modo le discontinuità temporali delle istituzioni sociali possano avere un impatto sulle premesse della teoria sociologica e sulla sua missione intesa come ambito di riflessione critica. In questo senso, la sociologia non può ridurre l'analisi dell'impatto della pandemia a una descrizione neutra dei fatti osservabili, come se la matrice spaziale e temporale rimanesse la stessa. Contro questa lettura conformista fondata su una falsa neutralità metodologica prevalente negli ultimi due secoli, la sociologia deve muoversi normativamente per reinserire l'osservazione, la

descrizione, la comprensione e la giustificazione degli eventi all'interno di una nuova dinamica sociale. Il superamento della lettura dualistica cartesiana che separa soggetto e oggetto è necessario per comprendere entrambe le dimensioni (osservatore e osservato) come parti di un processo bidirezionale, come dinamiche relazionali. Perché come il biologo Thompson (1990, 21) dice, ispirandosi alla filosofia del processo di Whitehead: «la natura è fatta di processi invece che di oggetti, e questi processi relazionali sono sempre eventi all'interno della sfera dell'osservatore».

### 1. *Cambiamenti nella narrativa temporale*

Il Covid-19 è un evento straordinario perché altera le percezioni dello spazio e del tempo e costringe la sociologia a uscire dalla conformità, spostando i piani di osservazione dalla realtà e riposizionandosi di fronte alle nuove sfide poste dal mondo neoliberalista. La sociologia come istituzione e il sociologo come agente sono indotti a riposizionarsi per comprendere la mutevole realtà umana. Su queste sfide di ridefinizioni dell'osservazione Giddens (1991) ha un interessante contributo da offrire a partire dalla sua nozione di “distanziamento spazio-temporale”. Giddens spiega che nelle società premoderne il tempo era connesso con lo spazio nelle località (luogo), il che promuoveva naturalmente il rafforzamento dei legami culturali endogeni (comunitari e tribali). Con la modernità, al contrario, le innovazioni tecnologiche hanno contribuito alla separazione del tempo e dello spazio. Questa separazione di tempo e spazio in relazione alla vita locale propria delle società premoderne ha significato, dice Giddens (1991), un processo di “distanziamento” che definisce come lo spostamento delle relazioni sociali dai contesti locali dell'interazione e della sua ristrutturazione attraverso estensioni indefinite del tempo-spazio.

Il disimpegno che genera l'era moderna è stato possibile attraverso alcuni meccanismi come i sistemi esperti e tecnici che generano fiducia immanente, come nell'atto di guidare un'auto o di viaggiare in aereo (non è necessario sapere come sono stati inventati o come funzionano i motori) oppure nella fiducia nel denaro (il dollaro ha un'ampia accettazione internazionale perché si crede che sia una valuta forte, a differenza di altre come, per esempio, il real o la sterlina siriana). La fiducia è fondamentale per sostenere la riproduzione istituzionale di esperienze sensibili che sono state spostate direttamente dalla realtà immanente perché la fiducia, è fondamentale coinvolta nelle istituzioni moderne (Giddens 1991, 340). Cioè, se in qualsiasi momento le persone dubitassero che il dollaro o l'aereo “possano cadere”, sicuramente venderebbero i loro dollari e cancellerebbero i loro voli. Possiamo ipotizzare che la pandemia abbia prodotto questo effetto di sfiducia nei dispositivi istituzionali, causato non da un eventuale problema tecnico, ma dalla paura di una morte fisica imminente che ha comportato una interruzione nelle reti di consumo di beni superflui. E questo fattore deve essere preso sul serio dalla sociologia d'ora in poi: come ripensare la fiducia delle istituzioni in un mondo che cerca di autodistruggersi narcisisticamente? Come dovrebbe il sociologo riorganizzare la sua visione della realtà e svolgere la sua ricerca quando le prospettive del contatto fisico diretto si complicano? In che modo l'emergere dell'evento straordinario altera i significati della sociologia?

La teoria della distanziamento di Giddens è fondamentale per spiegare il modello spazio-temporale su cui emergono le istituzioni globali, economiche, morali, estetiche

e politiche nella modernità occidentale negli ultimi quattro secoli. Non ci sarebbero stati nazionali come li conosciamo se non si fosse creato un piano macro territoriale sul quale si allarga il linguaggio del potere e che organizza l'economia, la politica, la cultura e i movimenti democratici. Con la modernità occidentale sostenuta nel tempo e nello spazio, emerge un modello di gestione del potere standardizzato, ma adattato ai contesti di dominio globale, nazionale, regionale e locale. Tuttavia è importante capire che il disimpegno della matrice spazio-temporale della comunità non ha abolito l'esperienza reale degli esseri umani nell'organizzazione delle loro forme di vita, ma ha solo reso più complessi i piani di interazione sociale tra fisico e virtuale. Ma, evidentemente, la nuova matrice spazio-temporale disimpegnata ha interferito nei processi di riproduzione delle esperienze culturali localizzate che modernizzano il tradizionalismo sotto l'influenza del cosmopolitismo.

A mio avviso, la questione più preoccupante in questo momento di crisi è la scomparsa della fiducia istituzionale, la cui prima vittima è stata il repubblicanesimo politico liberale. Le sue basi giuridiche e la sua base di legittimità politica si indeboliscono, compromettendo la regolazione amministrativa del mercato e l'applicazione di politiche pubbliche che assicurino il primato del bene comune sui beni privati, fondamentale per i regimi democratici (Martins 2019a). La perdita di fiducia tra attori politici, civili, legali ed economici nei confronti delle istituzioni nazionali destabilizza i ricordi della convivenza plurale. Ciò contribuisce all'emergere di lotte di potere che coinvolgono, da un lato, settori che desiderano mantenere il repubblicanesimo liberale (nelle società occidentalizzate) e, dall'altro, quei gruppi che cercano di distruggere queste tradizioni politiche che assicurano la sovranità nazionale per attuare i regimi oligarchi autoritari e saccheggio di beni pubblici (Martins 2019b).

La perdita di fiducia nelle istituzioni mette in discussione anche la fede nel progresso storico, scientifico ed economico. La frammentazione dell'utopia del progresso genera distopie ed eterotopie, riattivando narrazioni escatologiche e liberatorie. La sociologia non può fare a meno di navigare in questa ondata di incertezza che ha a che fare con l'impatto sulla salute della pandemia ma anche con il suo effetto sulla legittimità delle istituzioni sociali in generale. La pandemia costringe la sociologia a rivedere i propri orizzonti interpretativi, fino a ora molto limitati da una rappresentazione del progresso storico come razionalizzazione cognitiva e morale.

Si riteneva che la macchina capitalista non potesse continuare ad accelerare il suo accumulo materiale e predatorio indefinitamente senza freni – o contro freni – come ricordava Giddens con l'allegoria dell'auto di Jagrená (una divinità indù che guida un'auto in corsa che investe coloro che la seguono), per chiedersi con stupore: perché viviamo in un mondo così incontrollato, così diverso da quelli che i pensatori illuministi prevedevano? (Giddens (1991). Approfondendo queste domande, Hartmunt Rosa (2019a, 2019b, 2019c) ricorda nei suoi lavori su accelerazione e alienazione che le innovazioni tecniche non hanno portato a più tempo libero e a una migliore qualità della vita. In un'intervista (Rosa 2019c) egli conferma che le patologie della desincronizzazione e dell'alienazione non sono esterne alla società, ma interne al sistema.

Gli intellettuali e politici più visionari hanno predetto che questa espansione del neoliberalismo non sarebbe potuta continuare con questo grado di accelerazione. Le sinistre democratiche credevano nella possibilità di una reazione politica popolare

contro la disumanizzazione del neoliberismo. Tuttavia, non si immaginava che la situazione estrema sarebbe stata aggravata da una pandemia e non da movimenti sociali, femministi, giovanili ed ecologici. Il fatto è che la “nuova normalità” non può tornare a essere la vecchia normalità perché, secondo Sloterdijk (2020), il legame tra l’atmosfera frivola e il consumismo è stato spezzato e senza frivolezza, non c’è pubblico o popolazione che mostra inclinazione al consumo.

Adesso la situazione è cambiata. Prima di tutto, dobbiamo riconoscere che l’impatto della pandemia si estende oltre il tempo e lo spazio, vibrando sia a livello macro, nelle relazioni tra stati nazionali, mercati e organizzazioni, sia a livello micro, della vita quotidiana, della famiglia, dei quartieri e delle città, dei rapporti tra vicini e nei campi della soggettività individuale. Il coronavirus non può essere affrontato come se fosse un mero problema di salute né, d’altra parte, come qualcosa che semplicemnte perturba lo svolgimento dell’attività economica, come propongono i populistici di destra negli Stati Uniti, Messico e Brasile.

La crisi rappresenta una sfida senza precedenti anche perché la matrice cognitiva su cui ci siamo mossi finora era basata su due premesse: una assumeva che il tempo della modernizzazione economica fosse progressivo e lineare; l’altro, assumeva lo spazio geografico come una struttura aperta (avallando tacitamente l’idea dell’espansione coloniale del capitalismo in base a risorse finanziarie e sostegno militare e religioso). La sociologia ha di fatto considerato tale matrice cognitiva spazio-temporale una condizione a priori per il funzionamento delle istituzioni sociali e pensato che le forme di vita sarebbero invariabilmente state cadenzate da uno spazio geometrico continuo (es. lavoro, casa, strada) e da un tempo lineare (programma di 24 ore e 365 giorni). Eppure, non c’è modo di immaginare vie d’uscita dalla crisi, senza considerare l’importanza del tempo e dello spazio nella produzione della socialità e delle istituzioni. Il fatto nuovo è capire che tali categorie non esistono a priori, nella prospettiva storica, ma a posteriori, nel mondo della vita. In altre parole, occorre prendere seriamente in considerazione il fatto che il tempo è un processo di apprendimento in cui si articolano le dicotomie soggetto e oggetto per comprendere la mutua interdipendenza tra i livelli fisico, biologico, sociale e individuale (Elias 1998).

## 2. *Coronavirus, scomparsa dell’utopia del progresso e nuove utopie*

Il coronavirus è un evento straordinario che contribuisce ad annullare l’utopia moderna liberando i processi di cambiamento sociale in diverse direzioni. Da un lato rafforza il programma di disintegrazione delle istituzioni basato sulla radicalizzazione delle tecnologie di potere, quello della psicopolitica (Han 2017), dall’altro promuove nuove alternative volte a ripensare i sensi ecologici, etici e politici del soggetto umano. L’evento straordinario sposta i nostri modi di concepire cognitivamente l’agire umano in relazione ai non umani, in relazione alla cultura e alla natura. In questo cambiamento, la logica causale che è presente nella maggior parte delle teorie dell’azione sociale che si basano sull’interesse personale dell’attore sociale e sulla sua capacità di controllare le conseguenze degli eventi, si apre a movimenti paradossali e incerti di natura complessa e turbolenta e autopoietica di cui Prigogine e Stengers (1997) parlavano già decenni fa.

Gli spostamenti dell’osservazione riflessiva da un piano più geometrico e calcolato a uno più dinamico e paradossale a cui stiamo assistendo oggi, sono importanti quanto

quello del passaggio della macchina da scrivere ai computer attuali. Questo fenomeno di mutamento delle narrazioni è stato ben compreso da Bhabha (2010) quando ha osservato la caducità del tempo della nazione come sistema di significato e la necessità di superare la sua problematica unità storica, formulando la differenza nell'organizzazione di un'altra prospettiva culturale. In questa luce, le principali tesi sulla vita sociale in generale non possono più porre semplicemente il progresso tecnico e storico come sfondo per una modernizzazione ampia e irreversibile perché l'approccio alla differenza mette in discussione l'autorità tradizionale degli oggetti di conoscenza nazionali come la tradizione, le persone, la ragione, lo Stato, ecc., i cui valori pedagogici erano giustificati da una narrativa evolutiva di continuità storica (Bhabha 2010).

Il cambiamento nell'osservazione, nel significato e nell'interpretazione solleva un'ampia discussione sulla normatività e la giustificazione delle pratiche (Boltanski, Thévenot 1991; Celikatis 2019). In questo cambiamento, iniziamo a riconoscere l'importanza della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà come valori centrali nell'organizzazione delle società umane, così come iniziamo a onorare la giustificazione dei quadri normativi per una teoria politica critica che mette in discussione il dominio (Forst 2018).

D'altra parte, come ci ricorda Rosa (2019a, 2019b), è evidente una progressiva accelerazione delle innovazioni tecniche del capitalismo, che provoca la desincronizzazione delle strutture temporali. Questa accelerazione dovuta al buon vento del progresso storico invece di portare ad aumentare il tempo libero e a un miglioramento della qualità della vita, ha, al contrario, contribuito ad aggravare le patologie sociali, sacrificando il progetto di cittadinanza repubblicana (Brown 2018). Ciò costringe la teoria sociologica a ripensare i fondamenti normativi delle pratiche sociali e a cercare meccanismi immanenti più adeguati per reinserire le garanzie trascendentali disponibili (pace, diritti umani, giustizia, cittadinanza cosmopolita) al fine di riorganizzare l'eterotopia del bene comune. Il fatto è che la velocità dei cambiamenti nelle strutture temporali nelle organizzazioni e nella vita sociale porta a mettere ancora più in discussione la validità teorica degli antichi quadri interpretativi fondati sul dualismo metodologico cartesiano e pone il rapporto tra tempo e apprendimento (Elias 1998) in un'altra prospettiva.

La revisione della pratica sociale come dinamica paradossale e non dualista inizia ad avere senso in questo momento caotico in cui non ci sono modi sicuri per garantire la trasformazione sociale. Nello slittamento metodologico dei processi di conoscenza della realtà, l'invito di Bataille (2016) a intendere l'"esperienza interiore" come possibilità che si apre per superare il dualismo metodologico e oggettivista, permettendo all'umano di conoscere più profondamente le emozioni. Il suggerimento dell'autore può essere considerato un invito a una riflessione approfondita sulle soggettività emergenti in contesti di accelerazione del capitalismo, che si mantiene solo attraverso questa dinamica di innovazione tecnica e accumulazione produttiva e speculativa. In questo quadro, i cambiamenti nei concetti e nelle narrazioni avvengono, da un lato, alla frontiera della conoscenza tra scienze sociali, filosofia, linguaggio, storia e psicoanalisi e, dall'altro, alle frontiera tra le narrazioni delle identità nazionali (Bhabha 2010). In altre parole, la sicurezza ontologica della modernità, che garantiva un'accumulazione accelerata in nome della presenza illimitata di risorse naturali, è

sostituita da un'insicurezza ontologica che risveglia la consapevolezza delle dinamiche della società del rischio (Beck 2011). Come suggerisce Arendt (2004), ciò favorisce l'interiorizzazione della riflessione in un luogo di osservazione dove, paradossalmente, si possono comprendere i significati di prudenza e responsabilità di ciascuno e di tutti nella riorganizzazione della sfera pubblica.

Nella prospettiva di Rosa (2019c), la risincronizzazione delle strutture temporali richiede di annullare i meccanismi di alienazione prodotti dal tempo del progresso storico, per valutare diversamente la risonanza. La sfida è superare le incertezze derivanti dalle rotture prodotte dall'accelerazione della vita moderna per promuovere razionalità più espressive in una temporalità più ritmata. Nel campo della sociologia, la ricostruzione della critica teorica per liberare un nuovo utopismo richiede la decolonizzazione del dogma dell'eurocentrismo per liberare il pluriversalismo, cioè il pluralismo teorico ed epistemologico che si rivela in ambiti differenziati, ma connessi tra il Sud e il Nord (Martins 2019b, 2019d).

### 3. *La sociologia degli eventi e la richiesta di un'etica delle forme di vita*

L'epidemiologo Filho (2020) propone l'unione delle scienze brasiliane per rispondere alle sfide di complessità poste dalla pandemia. Per lui la pandemia Covid-19 può essere intesa come un oggetto complesso, con sette dimensioni, articolato da interfacce gerarchiche. Riprendendo la teoria del geografo Milton Santos, spiega che eventi di questa natura formano una nuova famiglia di oggetti scientifici, definiti non da componenti e principi funzionali, ma da molteplici facce e piani di emergenza.

Il suggerimento di spostamento dal piano epistemologico è interessante e mi ricorda il ragionamento deleuziano secondo cui i concetti sono come le molteplici onde che salgono e scendono, ma il piano dell'immanenza è l'unica onda che le avvolge e le svolge (Deleuze, Guattari 1996). In questa prospettiva, le discipline scientifiche tradizionali sono concetti che hanno un uso per spiegare i dettagli di un dato piano, poiché la scienza ha bisogno di dare consistenza al caos. Gli eventi attraversano i concetti esigendo un piano di immanenza aperto a movimenti fluidi e infiniti che non cessano mai di essere conservati e rilasciati.

Sul piano pratico, la sociologia in un dialogo aperto con le altre scienze sociali è costretta ad aprirsi a una comprensione ampia e trasversale dell'oggetto e del processo di conoscenza, portando avanti la proposta di Mauss (2003) di intendere la realtà come "fatto sociale totale". Tale apertura permette, inoltre, di comprendere le dinamiche dei rituali, la circolazione delle informazioni e dei linguaggi che significano la vita e l'alleanza tra gli esseri umani che, per inciso, si producono in questo incessante movimento di scambi di beni materiali e simbolici (Caillé 2002; Martins 2019c). Si può parlare qui dell'emergere di una sociologia degli eventi che si aggiorna nel contesto della mancanza di sincronizzazione del tempo del progresso.

Se l'epidemiologia ci offre una prospettiva transdisciplinare dell'analisi pandemica come un evento straordinario con un'enfasi sugli elementi biologici, è possibile sviluppare un altro ordine concettuale da una prospettiva che valorizzi la riflessione etica tra filosofia politica, sociologia, antropologia, storia ed ecologia. Nel caso delle scienze sociali e della sociologia, possiamo dire che le ultime quattro dimensioni sono di diretto interesse per gli scienziati sociali: le popolazioni colpite, gli ecosistemi malconci, le società e le reti e le sfere simboliche e culturali. Spostando la prospettiva

dell'osservazione non da un punto di vista epidemiologico, ma da un punto di vista politico, vale la pena ricordare il modo in cui il Secondo Manifesto convivialista pubblicato in Francia nel 2020 affronta gli eventi che stiamo vivendo. I convivialisti suggeriscono che la reazione agli eventi si spiega perchè «l'ideologia neoliberista ha aperto la strada a questo nuovo tipo di capitalismo, il capitalismo puro, libero da qualsiasi restrizione morale o politica che ha continuato a ostacolarlo fino agli anni '80 e '90» (Internationale Convivialiste 2020, 11). Contro questo neoliberismo il convivialismo emerge come una nuova filosofia, come l'arte del vivere insieme, un'arte della convivenza che valorizza le relazioni e la cooperazione, e ci permette di opporci a noi stessi senza ucciderci, prendendoci cura degli altri e della Natura (Internationale convivialiste 2020, 2019; Martins 2008, 2011).

Il Covid-19 sta avendo un impatto sulle istituzioni e sulla vita delle persone che non è ancora completamente misurabile a causa della complessità degli elementi psicologici, sociali, economici, politici, ambientali e culturali. È un fenomeno che invita l'insieme delle scienze a posizionarsi non solo a partire dalle loro specialità, ma attraverso un dialogo transdisciplinare che richiede un dibattito più complesso. A questo proposito, ricorda Latour (2018) che la vecchia epistemologia che valorizzava la differenza tra umano e non umano è stata superata dall'accelerazione della fine dell'era dell'antropocene e dall'entrata in un nuovo regime di azione che richiede una scienza in uno stile ibrido per un pubblico altrettanto ibrido (Latour 2020a).

Seguendo questa linea di riflessione, è utile pensare ad alcuni scenari in sociologia sia dal punto di vista del micro che del macrosociale, antico e attuale, dei tempi continui e discontinui. La sfida del pensiero critico è accettare l'evento come condizione centrale per immaginare possibili soluzioni politiche: una a livello macro sociale, a livello di gruppi di paesi organizzati per modelli politici; l'altra, a livello micro-sociale, inteso come alternative pratiche che vengono presentate per i movimenti sociali e per la mobilitazione degli operatori sanitari e di altri responsabili dell'attuazione di azioni pubbliche e collettive volte ad affrontare la pandemia.

#### *4. Teoria critica e l'emergere della normatività plurale e decoloniale*

Un aspetto centrale nello sviluppo della teoria critica dalla tradizione tedesca di Adorno e Horkheimer, attraverso Habermas e Honneth e, più recentemente, Rosa, e inclusi altri addentellati della teoria critica in Francia, Europa e altri continenti, è indagare come i meccanismi immanenti possono integrarsi in una trascendenza che è giustificata. Questo stesso aspetto è stato approfondito da altri autori che hanno analizzato il rapporto tra la sinistra di ispirazione hegeliana e le sfide poste dalle questioni ecologiche e sociali cosmopolite (Strydom 2008). Un'espansione dei fondamenti immanenti della critica del dominio e della ricerca dell'emancipazione è stata offerta da una comprensione pluralista anche da Delanty (2020) e Derancy *et al.* (2007). Parallelamente, notiamo che una critica teorica del dominio alla ricerca dell'illuminazione è presente da tempo anche nei sistemi periferici specialmente nei movimenti di liberazione dall'imperialismo e dalla dipendenza (Martins 2019b, 2019d). Insomma, quando ci allontaniamo da una lettura molto germanocentrica possiamo vedere che esiste un insieme di tesi prodotte in diversi contesti che convergono a una critica teorica allargata che può anche essere definita con

l'epistemologia critica della modernità nata dal dialogo tra il Nord globale e il Sud globale.

La critica si è quindi manifestata nei sistemi delle modernità centrali e periferiche, rinnovando la critica postcoloniale per dimostrare che le azioni di riconoscimento devono incorporare reazioni anticoloniali e il modo in cui pongono i temi del dominio e della libertà (Martins 2019a). Questa è una conseguenza della "pluriversalizzazione" della teoria critica, che indica altri contesti e grammatiche concettuali che emergono per fornire l'insufficienza normativa del liberalismo politico occidentale di fronte al dilemma della dominazione coloniale e delle lotte tra colonizzatori e colonizzati.

Questa sfida di ripensare la teoria critica al di là della lettura limitata offerta dal nazionalismo metodologico tedesco (identificazione della critica del modello culturale e idealistico tedesco) è importante affinché la sociologia rinnovi i suoi sensi e le sue pratiche in modo più ampio all'interno di una sociologia globalizzata che incorpora la differenza (Dufoix, Macé 2019). Ciò è particolarmente evidente dai recenti eventi segnati dalla pandemia, quando i destini della politica dipendono in gran parte dallo straordinario e che può svolgersi sia come vita inattiva che come vita attiva. Il pericolo della prima opzione è l'uscita dal fascismo e dal totalitarismo, dalla distruzione del mondo comune per la costruzione del dominio totale (Arendt 2012). La lotta per la seconda opzione comporta la rivalutazione del rapporto tra critica teorica e pratica sociale, che implica l'ampliamento della comprensione dei modelli di interpretazione della realtà, al fine di sviluppare una filosofia dell'esperienza più consona al pluralismo estetico che enfatizzi la luogo degli affetti e del corpo nell'organizzazione morale e politica della vita sociale (Ferreira, Scribano 2011; Massumi 2014, 2015).

La crisi del Covid-19 segna il progressivo esaurimento dell'era dell'antropocene (Latour 2020a, 2020b) e invita i critici teorici a rivedere i loro schemi interpretativi per affrontare le nuove sfide presentate dalla riorganizzazione del potere e del dominio a livello locale, nazionale e globale. La crisi aiuta anche a rivalutare il carattere normativo dei meccanismi immanenti dell'azione sociale che portano sia a processi di alienazione che alla liberazione della coscienza individuale e sociale.

Tre nuovi temi emergono in questa diapositiva di trasformazione sociale:

- a) il tema della complessità sociale, cioè l'esaurimento dell'utopia del progresso richiede necessariamente una riorganizzazione delle teorie dell'azione sociale in un modo più complesso per superare la comprensione cognitiva e razionale semplificata della modernizzazione occidentale e incorporare i tempi soggettivi di affetti ed emozioni. Alcune analisi rilevano già questo cambiamento nel tempo e nello spazio presenti e l'impatto dell'accelerazione del capitalismo da parte delle innovazioni tecniche, contribuendo a frammentare le moderne strutture temporali (Rosa 2019a). La relatività del tempo storico pone importanti interrogativi etici su limiti e responsabilità, costringendo a una discussione approfondita, già fatta da Arendt sul valore dei divari che si aprono tra passato e futuro e il valore della libertà e della politica (Arendt 1972). Ma l'osservazione di queste lacune richiede una comprensione riflessa dei processi di costruzione sociale ed emotiva della realtà al fine di comprendere i vari tempi circolari e paradossali che informano le soggettività umane e le condizioni oggettive di vita e di morte dei corpi e delle istituzioni. Per Morin, la rottura dell'*imprinting* culturale (che è inscritto negli

- individui fin dalla prima infanzia) può essere molto profonda fino a portare alla grande breccia (Morin 1992)
- b) Il tema dell'esaurimento dell'era dell'antropocene che ci obbliga a superare la dualità tra cultura e natura, per incorporare una prospettiva ecologica più ampia che indichi le modalità di riorganizzazione delle rappresentazioni immaginarie dell'umano e del vivente. La credenza nella separazione oggettiva tra uomo (razionale) e natura (irrazionale), nel dualismo cartesiano, era un dispositivo metodologico per l'organizzazione del potere imperiale che muoveva il capitalismo coloniale. Così, per tutto il Ventesimo secolo questa tesi è servita a guidare l'accelerazione dei programmi di sterminio e distruzione ambientale, di natura addomesticata allo scopo di far emergere un programma di accumulazione materiale ad alta intensità come il neoliberalismo. Inoltre, la credenza dualistica servì ad esaltare l'egocentrismo del colonizzatore europeo (Slortedijk 2018). Ora, questa convinzione è stata rivista a causa dell'esaurimento progressivo e accelerato dell'ecosistema planetario, portando a una reazione importante ma ancora incerta da parte di agenti impegnati in un nuovo umanesimo che considera il pluriversalismo e l'utopia conviviale ed eco-umana come strategiche per la sopravvivenza planetaria. Ma c'è di più, la critica alla hubris (Illich 1976), non può dimenticare l'esperienza degli affetti (Merleau-Ponty 1960, 1999) e della ragione mitica (Morin 1990). In altre parole, abbandonare l'arroganza implica l'adozione di due posizioni: una consiste nell'integrare una visione ambientale più coerente per quanto riguarda la conservazione degli elementi vitali (acqua, bosco, aria, suolo); un'altra consiste nell'integrare una visione complessa e olistica del corpo umano alla confluenza di mente, componente fisica e componente emotiva, e attraverso gli affetti. Come ci ricorda Clough (2020, 3), «l'affetto non è teorizzato solo in termini di corpo umano. L'affetto è anche teorizzato in relazione alle tecnologie che ci permettono sia di “vedere” l'affetto e di produrre capacità corporee affettive al di là delle costrizioni organico-fisiologiche del corpo».
- c) Il tema dell'esaurimento di un tipo di dominio basato sul conformismo cognitivo (Morin 1992). La convinzione che il capitalismo fosse solo un modello di accumulazione basato sull'economia e non una nuova modalità di civilizzazione fondata sulla tecnoscienza del consumo ha inibito una più ampia comprensione del processo storico attuale tra mercantilizazione e colonizzazione che è alla base del capitalismo coloniale e la doppia via della modernità, quella della transmodernità (Dussel 1993). Le mutazioni del moderno nel contesto dell'autonomia della razionalità strumentale e di una nuova generazione di élite dominanti sono all'origine di conflitti senza precedenti, culturali, storici, etnici, oltre che economici. Tali mutazioni rivelano soprattutto una nuova modalità di potere, la psicopolitica, che nel contesto coloniale appare come necropolitica (Mbembe 2011). La lettura limitata della natura del capitalismo e della modernità ha contribuito a banalizzare i protocolli di violenza contro altri popoli e culture e ha ignorato gli impatti delle patologie sociali sull'organizzazione dell'ordine morale moderno (Honneth 1996). La costruzione di schemi di dominio basati sulla dominazione razziale ha camuffato il carattere biopolitico della colonialità per naturalizzare meccanismi razzisti e produttori di disuguaglianza. In effetti, come spiega il sociologo Quijano (2003), il capitalismo coloniale è strutturalmente

razzista. In fondo, come ricorda Flusser (2011), ciò che caratterizza l'Occidente è la sua capacità di trascendenza oggettiva. Tale trascendenza permette di trasformare ogni fenomeno, compreso quello umano, in un oggetto di conoscenza e manipolazione.

Dai recenti eventi rappresentati dagli impatti della pandemia abbiamo la possibilità di ripensare teoricamente l'azione sociale sulla base di un parametro più complesso. Questo parametro deve considerare la possibilità di decostruire la reificazione generata dalla riduzione del benessere sociale al piacere del consumo, che ha contribuito a staccare le innovazioni tecnologiche rispetto alle innovazioni partecipative nei campi della politica. Dobbiamo esporre il carattere ideologico deterministico della filosofia del progresso – il cui intreccio temporale stimolava l'autonomia della ragione strumentale – per riportare il principio affettivo e onirico della realtà ordinaria in cui viviamo e per riorganizzare la pratica sociale ed esistenziale. Per questo, la narrativa utilitaristica della vita sociale deve essere rivista sulla base di un'altra narrativa che valorizzi la gratuità nello scambio di beni materiali e simbolici. La ricostruzione della morale delle pratiche può avere un impatto estetico, cognitivo e morale rilevante per recuperare il valore dell'esperienza reale nella produzione delle verità del mondo (Caillé 1989). In secondo luogo, l'esperienza rischiosa di un dono che richiede etica e responsabilità nella pratica politica, come affermato da Arendt (2004) come condizione per riprendere elementi nella sfera pubblica, solleva la questione di un altro ordine morale per ripensare la gestione della solidarietà ed ecologico all'interno del più ampio sistema vivente.

Possiamo parlare di una seconda rivoluzione copernicana. La prima ha ribaltato l'errata rappresentazione spaziale della terra come centro fisso dell'universo. La seconda, attualmente in corso, ribalta la rappresentazione dell'essere umano come centro della terra e lo rialloca come essere vivente tra gli altri esseri viventi che dipendono fondamentalmente dalla sopravvivenza del sistema planetario nel suo insieme. La rappresentazione ecologica della Terra come Gaia, un essere vivente autoregolato, è stata configurata decenni fa da Lovelock (2006) e recentemente rivalutata dagli autori coinvolti nel dibattito sull'antropocene (Latour 2020a, 2020b), porta a un'altra esperienza di umiltà dell'umano nel regno degli esseri viventi. Lo spostamento dell'immaginario umano sulla vita può contribuire a decostruire il razzismo strutturale e coloniale che domina il capitalismo, che si basa su una classificazione gerarchica che separa gli individui tra coloro che detengono il potere e coloro che conoscono gli impatti del dominio (Martins 2019b). Nonostante i pericoli dell'autonomia della razionalità strumentale, bisogna considerare che il pluralismo delle prospettive teoriche e pratiche può essere la base per i vari movimenti sociali per articolare le loro agende convivialiste per la difesa della democrazia e contro il razzismo e la colonialità in modo articolato.

*Conclusioni: la cura come dono e come consapevolezza della vulnerabilità*

I *Care Studies* sono uno degli sviluppi più interessanti della teoria sociale nella seconda parte del XX secolo, poiché portano al dibattito teorico l'esperienza diretta del soggetto individuale o collettivo nell'organizzazione delle sue pratiche di solidarietà sostenute dal corpo, dalle emozioni e negli affetti, al fine di promuovere la giustizia sociale in una prospettiva che valorizza l'accoglienza, la solidarietà, la

guarigione e la benevolenza. Considerando tutte le incertezze che sono state generate dalla pandemia sulle istituzioni sociali, aggravando i processi di disuguaglianza, esclusione e violenza, riteniamo che la teoria della cura possa costituire un percorso strategico per riorganizzare le esperienze che producono esseri umani come reti relazionali ispirate per un'etica della solidarietà.

Per Heller (2011) ci sono diversi modi possibili di intendere l'assistenza, ma tutti in un modo o nell'altro si riferiscono alla questione della responsabilità e del "fare affidamento su", ovvero richiedono un qualche tipo di coinvolgimento emotivo e di preoccupazione etica. Ispirata dai contributi di Heidegger (1999), Heller propone che l'urgenza di *care* sia legata al fatto che siamo catapultati in un mondo di mutua dipendenza emotiva in cui ci troviamo immediatamente di fronte alla presenza di altri individui; l'altro è legato alla cura di sé, cioè che l'essere umano può trasformare solo se riesce a sviluppare le proprie possibilità, rispondendo nel miglior modo possibile a ciò che gli altri si aspettano da lui e alle norme del contesto. Offrire aiuto, prendersi cura degli altri, prestare attenzione, assumersi la responsabilità di qualcuno sono termini che convergono alle dinamiche di cura.

Gilligan (1982) è stata la prima scrittrice femminista ad affrontare l'argomento in modo sistematico. Dalla ricerca personale ha osservato che i criteri di decisione morale non sono gli stessi tra uomini e donne e che, mentre i primi tendono a prendere decisioni basate su calcoli, le donne preferiscono il valore delle relazioni e delle interazioni sociali. Ha poi proposto un'etica della cura basata sui concetti di responsabilità e relazione sociale, diversa dall'etica della giustizia che si ispira al diritto (patriarcale). Secondo Kuhnen (2014), Gilligan apprezza l'esperienza di connettersi con l'altro, il che si traduce nella priorità del mantenimento di relazioni di cura quando si prendono decisioni morali. Da parte sua, Benhabib (1992), approfondendo la comprensione della proposta di Gilligan sull'etica della cura, sostiene che l'esperienza empatica richiede un sé incarnato e non solo astratto, che è fondamentale per la sua proposta di democrazia narrativa. Per lei il soggetto non può essere compreso solo per il suo potere di razionalizzazione così come era valorizzato dalla *Critical Theory*, ma per la sua corporeità che è per sua natura fragile e finita, che richiede autonomia e vulnerabilità per essere sfumata. Per Cyfer (2018), il contributo di Benhabib può essere arricchito con la tesi di de Beauvoir sul corpo come situazione, il corpo come significato inseparabile dell'esperienza vissuta e del rapporto del soggetto con il mondo. Da parte sua, Tronto (1993, 2008) cerca di definire la cura come un'attività generale che comprende tutto ciò che facciamo per mantenere, perpetuare e riparare il nostro mondo in modo da poter vivere nel miglior modo possibile. Per lei la cura è sia una pratica che una disposizione (norma e azione) il cui formato varia a seconda delle culture, ma che implica la prospettiva di prendersi cura dei bisogni degli altri come punto di partenza.

Caillé (2014, 2019) cerca di avvicinare la discussione sulla cura alla sfera del dono nella salute, chiarendo che tutti possono capire intuitivamente l'importanza di questa discussione, poiché è evidente che non si può curare qualcuno con la scienza e la tecnica da sole o con la chimica, i dispositivi e le macchine, per quanto sofisticati e necessari possano essere. In ogni atto medico c'è, necessariamente, una parte significativa e, a volte, assolutamente decisiva di donazione e cura (Caillé 2014). Nelle mie riflessioni ho osservato che nella cura che ci sono una serie di aspetti materiali e

immateriali che rendono più fitte le condizioni per costruire patti di solidarietà affettiva, morale e politica (Pinheiro, Martins 2011).

Il rapporto tra cura ed etica è fondamentale per dare un senso umanistico alla politica. Per Brugère (2010) è necessario considerare la differenza tra la cura come disposizione (attitudine) e la cura come attività (pratica concreta socialmente riconosciuta o istituita). La dimensione etica della cura è già presente in Aristotele (1990). Pulcini (2020) suggerisce che il valore di *care* è legato alla consapevolezza della vulnerabilità. Il soggetto in relazione è colui che riconosce la vulnerabilità costitutiva dell'umano, il fatto che siamo ontologicamente esposti a un *vulnus* (una ferita, una perdita, un fallimento). Questa è la verità che la pandemia ha portato alla ribalta con forza, allontanando il soggetto dal mito della sua sovranità: ha risvegliato la consapevolezza, da parte di Lui, della propria vulnerabilità, insieme a quella dell'altro, e del rapporto reciproco che ci lega l'un l'altro.

Nell'organizzazione dell'assistenza in situazioni di grave *stress* collettivo, la reciprocità e la mutualità tra *caregiver* e richiedenti non possono essere richieste, e il *caregiver* deve essere guidato dallo spirito di benevolenza, poiché le persone in cura non possono restituire almeno il dono dell'assistenza ricevuto in quel momento (Gouldner 2008). In questi casi in cui chiedere appare chiaramente come una quarta azione del dono (chiedere di essere guarito, chiedere di essere accolto, chiedere un respiratore, chiedere farmaci), ritengo che il sentimento di benevolenza diventi fondamentale perché l'emergere di azioni sociali solidali e la valorizzazione dell'amicizia nella promozione dell'assistenza richiedono l'organizzazione di dispositivi di protezione dell'azione che non siano limitati alle condizioni materiali della vita e alle convinzioni individualistiche sul consumo e sul potere, ma che includano l'ambiente, la morale, vita affettiva e giocosa (Martins 2019c).

Infine, la rilevanza dell'assistenza in questo contesto di crisi è difesa da Latour (2020a) quando ricorda con enfasi che:

«O tempo em que podíamos esperar não existe mais. De fato, estamos como se diz, em um túnel, só que não veremos o fim. Nestes assuntos a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isto não vai passar. Será preciso lidar com isto...será preciso descobrir um percurso de cuidados – mas sem pretender uma cura rápida» (Latour 2020a, 58).

Nell'interpretazione della cura come dono, capisco quindi che il tempo della guarigione è il tempo dell'accoglienza dell'altro e il sistema di donazione dovrebbe svolgersi sia attraverso azioni istituzionali (accoglienza ospedaliera, test, vaccini, ecc.) sia azioni interpersonali (sostegno diretto, conversazione con i familiari, ecc.). In questa prospettiva, il diritto di vivere appare come il primo di tutti i diritti prima ancora che si parli di diritti individuali. Qui possiamo parlare di cura come dono di riconoscimento. In questo caso, la cura si pone in situazioni sociali concrete come mediatore di dignità morale e visibilità politica. In altre parole, il dono come riconoscimento permette di comprendere che la circolazione dei beni sanitari (tecniche, medicinali, gesti, ecc.), in contesti di impoverimento ed esclusione sociale, produce donazioni di visibilità e dignità, generando inclusione e partecipazione (Pinheiro, Martins 2011, 47).

In conclusione, la prospettiva della cura, arricchita sulla base di una teoria multidimensionale dell'azione sociale del dono ci offre nuove ispirazioni per la

riscoperta del politico a livello microsociale (Martins 2019e). In generale, le teorie dell'assistenza pensano all'atto dell'assistenza in situazioni di normalità sociale (assistenza agli anziani, assistenza alle azioni per i diritti umani, ecc.). Nell'attuale contesto di straordinarietà, è però rilevante osservare come gli individui siano portati a lasciare se stessi in modo più intenso e solidale proprio per rendere conto dell'evento generato nella discontinuità della pandemia.

La prospettiva della cura come mediazione ci aiuta a enunciare due tipi di dono importanti per comprendere il contesto attuale della crisi pandemica: uno è il dono dell'alleanza, che implica cercare di enfatizzare l'azione intenzionale in relazione a un'altra persona e volta a generare un clima di fiducia, accettazione ed empatia; l'altro è il dono della donazione anonima che implica il rischio di fare qualcosa per qualcuno che non si conosce, ma che diventa oggetto di un'azione di visibilità sociale e politica. L'anonimo assume un volto e diventa protagonista di un'operazione di obblighi reciproci che generano riconoscimento e visibilità (Martins, Bezerra 2014). In altre parole, le azioni di cura in questi contesti limitanti indicano l'emergere di un dono della vita che trascende la sfera della sopravvivenza psichica e fisica del Sé per accogliere l'Altro come espressione sia individuale che collettiva, ai confini della vita e della morte. In questo senso i sistemi sanitari pubblici – compreso, nel caso brasiliano, il Sistema Unico di Salute – non sono altro che un atto di generosità dello Stato nei confronti della società civile e pertanto dovrebbero essere oggetto di priorità nell'azione politica in quanto valorizzano la sfera pubblica dove si possono generare affetti e sentimenti.

#### *Riferimenti bibliografici*

- Arendt H. (1972), *La crise de la culture*, Gallimard, Paris.
- Arendt H. (2004), *Responsabilidade e julgamento*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Arendt H. (2012), *Origens do totalitarismo*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Aristotele (1990), *Ethique à Nicomaque II*, 1, 1103a 20-25, tr. Tricot, Vrin, Paris.
- Bataille G. (2016), *A experiência interior*, Autêntica Editora, Belo Horizonte.
- Beck U. (2011), *Sociedade de risco. Rumo a uma outra modernidade*, Editora 34, São Paulo.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York.
- Bhabha H. (2010), *Nación y narración*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Boltanski L., Thévenot L. (1991), *De la justification: les économies de la grandeur*, Éditions Gallimard, Paris.
- Bringel B., Pleyers G. (2020), *Alerta global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia*, CLACSO Lima ALAS, Buenos Aires.
- Brown W. (2018), *Cidadania Sacrificial. Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*, Copenhagen, Zazie Edições, in: <https://static1.squarespace.com/static/565de1f1e4b00ddf86b0c66c/t/5b87d6b16d2a73184e3572e5/1535628979543/PEQUENA+BIBLIOTECA+DE+ENSAIOS+WENDY+BROWN+CIDADANIA+SACRIFICIAL+ZAZIE+EDICOES+2018.pdf>.

- Brugère F. (2010), *L'éthique du care: entre sollicitude et soin, dispositions et pratiques*, in Benaroyo L., Lefève C., Mino J.-C., Worms F. (org.), *La Philosophie du soin. Éthique, médecine et société*, PUF, Paris: 69-86.
- Caillé A. (1989), *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte.
- Caillé A. (2002), *Antropologia do dom. O terceiro paradigma*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Caillé A. (2014), *Dádiva, Care e Saúde*, in “Sociologias”, XVI, 36: 42-59.
- Caillé A. (2019), *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes du Sud, Paris.
- Celikatis (2019), *Sociologia da Crítica ou Teoria Crítica? Luc Boltanski e Axel Honneth conversam com Robin Celikates (Parte 2)*, Labemus, in: <https://blogdolabemus.com/2019/06/24/sociologia-da-critica-ou-teoria-critica-luc-boltanski-e-axel-honneth-conversam-com-robin-celikates-parte-2/>.
- Clough P.T. (2020), *A Virada Afetiva: teorizando o social*, Tradução por Lucas Faial Soneghet, Blog do Labemus, 16 de julho 2020, in: <https://blogdolabemus.com/2020/07/16/a-virada-afetiva-teorizando-o-social-por-patricia-ticineto-clough>.
- Cyfer I. (2018), *Razão, Narrativa e Corpo no modelo de Self de Seyla Benhabib*, in “Dissonância”, II, Número Especial, Campinas, Junho: 43-65.
- Delanty G. (2020), *Critical Theory and Social Transformation: Crises of the Present and Future Possibilities*, Routledge, London.
- Deleuze G., Guattari F. (1996), *O que é filosofia?*, Editora 34, São Paulo.
- Derancy J.-P., Petherbridge D., Rundell J., Sinnerbrink R. (2007), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Brill, Leiden/Boston.
- Dufoix S., Macé E. (2019), *Les enjeux d'une sociologie mondiale non-hégémonique*, in “Confrontations”, V: 88-121.
- Dussel E. (1993), *1942 o encobrimento do outro*, Vozes, Petrópolis.
- Elias N. (1998), *Sobre o tempo*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Ferreira J., Scribano A. (2011), *Corpos em concerto: diferenças, desigualdades e desconformidades*, Editora da UFPE, Recife.
- Filho A.N. (2020), *Pandemia exige união das ciências brasileiras*, El País Brasil. 18.06.2020, in: [https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-06-17/pandemia-exige-uniao-das-ciencias-brasileiras.html?event\\_log=oklogin](https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-06-17/pandemia-exige-uniao-das-ciencias-brasileiras.html?event_log=oklogin).
- Flusser V. (2011), *Vampyrotheuthis infernalis*, Annablume, São Paulo.
- Forst R. (2018), *Justificação e crítica. Perspectivas de uma teoria crítica da política*, Editora UNESP, São Paulo.
- Giddens A. (1991), *As Consequências da modernidade*, UNESP, São Paulo.
- Gilligan C. (1982), *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gouldner A. (2008), *Pourquoi donner quelque chose contre rien?*, in “Revue du Mauss”, XXXII: 47-68. <https://doi.org/10.3917/rdm.032.0065>.
- Han B.-C. (2017), *Neoliberalism and new technologies of power*, Verso, London/New York.
- Heidegger M. (1999), *Conferências e escritos filosóficos*, Editora Nova Cultural, São Paulo.

- Heller A. (2011). *On the concept of care*, in Pinheiro R., Gomes A. (orgs.), *Cidadania no cuidado: o universal e o comum na integralidade das ações de saúde*, IMS/UERJ – CEPESC, Rio de Janeiro: 13-26.
- Honneth A. (1996), *The struggle for recognition*, The MIT Press, Cambridge.
- Illich I. (1976), *A convivencialidade*, Fundação Europa-América, Lisboa.
- Internationale convivialiste (2019), *Manifeste convivialiste: Pour un monde pós-neoliberal*, Actes du Sud, Paris.
- Internationale convivialiste (2020), *Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral*, Actes du Sud, Paris.
- Kuhnen T.A. (2014), *A ética do cuidado como teoria feminista*, in “Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas”, I: 1-9.
- Latour B. (2018), *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Polity Press, London.
- Latour B. (2020a), *Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no antropoceno*, UBU/Ateliê de Humanidades, São Paulo/Rio de Janeiro.
- Latour B. (2020b), *Não existe sistema capaz de resistir à viralidade da ação política*, El País, 25/07/2020, in: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-07-24/bruno-latour-nao-existe-sistema-capaz-de-resistir-a-viralidade-da-acao-politica.html>.
- Lovelock J. (2006), *A Vingança de Gaia*, 1ª Edição, Editora Intrínseca, Rio de Janeiro.
- Pinheiro, R., Marins M.H (2011), *Usuários, redes sociais, mediações e integralidade em saúde*, UERJ/IMS/LAPPIS.
- Martins P.H. (2008), *De Lévi-Strauss a MAUSS – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom*, in “RBCS”, XXXIII, 66: 105-130.
- Martins P.H. (2011), *Dom do reconhecimento e saúde: o cuidado como mediação*, in Pinheiro R., Martins P., *Usuários, redes sociais, mediações e integralidade em saúde*, CEPES/IMS/UERJ/ABRASCO/UFPE, Rio de Janeiro/Recife.
- Martins P.H. (2019a), *Neoliberalism and Crisis of Republican pact*, in Scribano A., Timmerman Lopez F., Korstanje M.E. (eds.), *Neoliberalism in multidisciplinary perspective*, Palgrave Macmillan, Cham: 23-44.
- Martins P.H. (2019b), *Teoria crítica da colonialidade*, Ateliê de Humanidades, Rio de Janeiro.
- Martins P.H. (2019c), *Itinerários do dom: Teoria e sentimento*, Editorial Ateliê de Humanidades, Rio de Janeiro.
- Martins P.H. (2019d), *Sociologia na América Latina: giros epistemológicos e epistêmicos*, “Sociedade e Estado”, XXIV, 3, Brasília, Sept./Dec.: 689-718.
- Martins P.H. (2019e), *Amor Mundi, políticas de amizade e cuidado: sobre a epistemologia da resistência. Contribuições dos estudos sobre a dádiva para o debate*, in Pinheiro R., Dutra Asensi F., Hebert F., Barros de Barros M.E. (orgs.) *Amor mundi, políticas da amizade e cuidado: a integralidade e a polifonia do cotidiano da saúde*, FGB/Pembroke Collins, Rio de Janeiro.
- Martins P.H. (2020), *El coronavirus, el don y los escenarios posneoliberales*, in Pleyers G., Bringel B. (orgs.), *Alerta global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia*, CLACSO, Buenos Aires: 367-377.
- Martins P.H., Bezerra R. (2014), *Gestão pública local em saúde na perspectiva do duplo registro: contribuições das teorias de Goffman e Mauss*, in Martins P.H.,

- Falângola A., da Silva A.S., Carvalho de Sousa I. (orgs.), *Produtivismo na saúde. Desafios do SUS na invenção da gestão democrática*, Editora da UFPE, Recife.
- Martins P.H., Magnelli A. (2020), *Ciudadanía sitiada: ¿existe un dilema entre el aislamiento social y la movilización negativa?*, in “Revista REALIS”, *A pandemia em mundo complexo e global: pós-colonialidade e solidariedade em perspectivas*, X, 1: 9-18.
- Massumi B. (2014), *What Animals Teach Us about Politics*, Duke University Press Durham, NC.
- Massumi B. (2015), *Politics of Affect*, Polity Press, Malden, MA.
- Mauss M. (2003), *Sociologia e antropologia*, Cosac&Naify, São Paulo.
- Mbembe A. (2011), *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, Madrid.
- Merleau-Ponty M. (1960), *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty M. (1999), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
- Morin E. (1990), *Introduction à la pensée complexe*, ESF Éditeur, Paris.
- Morin E. (1992), *O método IV. As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização*, As ideias, Publicações Europa-América, Sintra.
- Prigogine I., Stengers I. (1997), *A nova aliança*, Editora da UNB, Brasília.
- Pulcini E. (2020), *Entrevista para REALIS. Cuidado como forma de vida*, in “Revista REALIS”, XI, 2: 22-26.
- Quijano A. (2003), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander E. (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- Rosa H. (2019a), *Aceleração. A transformação das estruturas temporais na modernidade*, UNESP, São Paulo.
- Rosa H. (2019b), *The Listening Society. Responsivity as the Essence of the Common Good*, Contribution to the Symposium “The Art of Listening. Deaccelerating Our Way of Life” at the University of Humanistic Studies, Utrecht. January 30th.
- Rosa H. (2019c), *Aceleração e ressonância: entrevista com Hartmut Rosa*, Blog do Labemus, in: <https://blogdolabemus.com/2019/04/08/aceleracao-e-ressonancia-entrevista-com-hartmut-rosa-por-bjorn-schiermer/>.
- Sloterdijk P. (2018), *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*, Estação Liberdade, São Paulo.
- Sloterdijk P. (2020), *O regresso à frivolidade não vai ser fácil*, El País, 9.05.2020, in <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>.
- Strydom P. (2008), *Immanent transcendence: Critical theory's left-Hegelian heritage after 1989*, plenary presentation, Journal of European Social Theory 10th Anniversary Conference, University of Sussex, 19–21 June.
- Thompson W.I. (1990), *As implicações culturais da Nova Biologia*, in Thompson, W.I. (org.), *Gaia: uma teoria do conhecimento*, The Lindsfarne Association, New York: 12-22.
- Tronto J. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of care*, Psychology Press, London.
- Tronto J. (2008), *Du care*, in “Revue du Mauss”, XXXII: 143-166.