

Há lugar para movimentos sociais na teoria decolonial?

Priscila Delgado de Carvalho
(prisciladcarvalho@gmail.com). Doutoranda no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais. Artigo produzido com apoio da Capes.

Área temática: III. Participación, representación y actores sociales

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

Resumo

O artigo discute que lugar ocupa – e que lugar poderia ocupar – a categoria de movimentos sociais na teoria decolonial. Os movimentos são citados, nesta teoria, como exemplos de resistência à colonialidade, seja como grupos que colocam em prática o pensamento decolonial ou que promovem modernidades alternativas. É comum encontrar citações ao MST no Brasil, aos Zapatistas no México ou aos movimentos por outra globalização. Menos, entretanto, foi escrito analisando detalhadamente como os movimentos sociais constroem suas resistências em contato com outros movimentos, Estados, opositores (alguns bons exemplos nesse sentido referem-se ao Processo de Comunidades Negras, na Colômbia). Após discutir esta percepção, o artigo abordará o sentido de empregar movimentos sociais e ação coletiva como categorias para o pensamento decolonial. Por um lado, ela poderia facilitar o estudo de como os grupos subalternos vêm organizando sua resistência frente aos Estados nacionais e ao poder econômico, abrindo caminho para estudos em nível microsociológico no interior das teorias decoloniais, que permitiriam compreender melhor as complexas imbricações entre resistência e colonialidade. Por outro, há que discutir se esta categoria não estaria demasiado imbuída de ideias coloniais, a ponto que seja melhor trabalhar com outros termos para pensar a organização e a resistência de grupos não hegemônicos nas sociedades latino-americanas.

1 Introdução¹

Nos estudos subalternos e pós-coloniais, os sujeitos – homens e mulheres – que vivem em seus corpos a colonialidade são definidos. Trata-se de sujeitos subalternos, e amplos debates já foram realizados sobre quem são, como podem se expressar, quais os limites para sua fala, de que forma figuram na história. No presente artigo, argumento que ainda está em construção o debate sobre quem são e, principalmente, como agem os sujeitos na teoria decolonial. Indígenas e negros, racializados pela modernidade/colonialidade, são sem dúvida a quem a teoria decolonial destina mais atenção. Porém, há também referências a camponeses, mulheres, movimentos antiglobalização, antisistêmicos ou altermundistas, lutas diaspóricas, redes de vários tamanhos, e mesmo organizações não governamentais, como grupos que resistem, protestam, levantam-se questionando a modernidade e a colonialidade. Há, no entanto, menos reflexão sistemática sobre como, a partir de sua inserção subordinada nos processos de modernidade/colonialidade, tais sujeitos organizam-se.

O presente texto busca compreender, então, quem são, segundo os teóricos e teóricas decoloniais, os sujeitos que agem, resistem, organizam-se, e como o fazem. Mesmo sem pretender apresentar respostas completas, outras questões permeiam o texto: situar-se nas bordas da modernidade/colonialidade é suficiente para levar a processos de resistência, ou é necessário algo mais para que ela seja possível, para que o contato não termine em extermínio ou em completo silenciamento? Como entender os processos de agência no marco moderno/colonial, a partir das lentes decoloniais? Em que condições comunidades organizam-se em movimentos, ou associam-se a movimentos existentes? Em que situações não o fazem? É possível, ou mesmo desejável, buscar explicações gerais sobre tais processos? Conhecimentos a fundo sobre eles podem embasar outras práticas futuras?

Tais questionamentos guardam semelhanças com aquele apresentado por Bringel (2011), em artigo no qual busca caminhos para um giro epistemológico no estudo de movimentos sociais. Referindo-se ao Grupo Modernidade/Colonialidade e à Rede Antropologias do Mundo e situando-os entre os esforços contemporâneos para repensar a questão da produção de conhecimento, afirma serem importantes ensaios de abertura e ruptura nesse sentido. Afirma, contudo, ser

habitual ver como o estudo dos movimentos e da ação coletiva per se é deixado de lado neste processo, o que acaba resultando em leituras muitas vezes superficiais dos movimentos sociais e de suas práticas, ou sejam interpretações que supõem uma ‘aterrissagem’ forçada sobre realidades sociais que não foram estudadas a fundo, mas que são utilizadas e/ou apropriadas para justificações teóricas mais amplas. Nessa linha, é habitual ver como os zapatistas do México ou como o MST do Brasil convertem-se em exemplos obrigatórios para um número de autores que se autoidentificam com as interpretações pós-coloniais. Ambos os movimentos são frequentemente citados como casos de movimentos sociais que geram ‘outros conhecimentos’ (questão central) e ‘outras racionalidades’, quando que não se aprofunde a análise de como ocorre este processo (BRINGEL, 2011, p.192)

¹ Artigo produzido com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradeço aos comentários de Johanna Monagreda e de Clarisse Paradis a versões anteriores desse trabalho. Algumas das citações em espanhol foram mantidas no idioma original; pretendo traduzi-las em versões posteriores do trabalho.

Para o autor, entretanto, parece problemáticos caracterizar tais movimentos simplesmente como pós coloniais, pois, “no fundo, não se explica a lógica da ação coletiva e da produção e reprodução desses movimentos, baseados em demandas bastantes materiais e de grande complexidade” (ibid.,p.192).

Concordo com as citações acima, entendendo que a teoria decolonial ganha muito quando sai de narrativas gerais dos processos de resistência política e epistemológica, e trabalha mais detidamente as possibilidades e limites das populações sob o jugo colonial. Nos anos recentes, no entanto, creio se possível afirmar que a teoria já vem dando passos interessantes nesse sentido. Sem pretender chegar a um tratamento exaustivo do tema, busco, no presente texto, algumas ideias já reunidas pelos teóricos decoloniais sobre quem age, e como, nessa teoria, apoiando-me, sobretudo, nas contribuições de pesquisadoras e pesquisadores que já refletiram sobre o tema.

Múltiplas interações

Antes de pensar sobre como os acúmulos sobre a lógica da ação coletiva e dos teóricos sobre movimentos sociais podem ser úteis para o pensamento decolonial, cabe refletir sobre as possibilidades e limites do emprego das teorias existentes. Flórez (2015) apresenta interessante esforço de voltar a lente decolonial às teorias de movimentos sociais e de ação coletiva e encontra, nelas, forte discurso colonial, presente sobretudo na maneira como os teóricos “globais”, isto é, aqueles que têm a possibilidade de falar por todo o planeta, enquadram as ações na América Latina como exceções, às quais em geral falta algo para que possam ser igualadas às experiências européias ou norte-americanas, conforme veremos com mais detalhe no item 4.

Além desse, encontro outros três ângulos a partir dos quais é possível pensar a interação entre a teoria decolonial e as teorias sobre movimentos sociais e ação coletiva. O segundo relaciona-se à acolhida ou impacto que as reflexões pós e decoloniais tiveram sobre estudiosos e teorias de movimentos sociais, classificadas como “desiguais” por Bingel (2011, p.188) e como “muito poucas” por Flórez (2014, p.88)².

O terceiro refere-se não às teorias, mas aos grupos organizados em si. Os conceitos de colonialidade, decolonialidade ou descolonização vêm cada vez mais fazendo parte dos vocabulários de ativistas latino-americanos, sobretudo a partir dos movimentos indígenas e de seus intelectuais, mas também de camponeses e de feministas (Leyva, 2009; Castillo, 2013).

De quarto ângulo dessa interação, é possível observar como a teoria decolonial vem trabalhando os processos de ação, resistência, as articulações e protestos dos grupos que a interessam. É este o ângulo ao qual pretendemos dar prioridade no presente texto. No título do artigo, uso o termo movimentos sociais por sua difusão para se referir tanto a ações quanto aos grupos organizados e pela capacidade de sintetizar a ação política daqueles que não têm acesso direto ao poder. Não pretendo, aqui, realizar debate extenso sobre as diversas definições possíveis, ainda que volte ao tema adiante.

A primeira parte do texto apresenta rapidamente as origens e alguns dos principais conceitos da teoria decolonial. E seguida, argumento haver, nessa teoria, pelo menos duas formas de compreender os atores organizados: uma delas como pensamento decolonial em marcha e a outra como formas politicamente enriquecidas de alteridade e modernidades alternativas. Na terceira parte, sintetizo duas contribuições mais recentes e próximas ao segundo entendimento, de Escobar (2003 e 2010) e Flórez (2015). A partir de ambos, busco alinhar características do entendimento sobre movimentos

² Ela inclui na lista das teorias com pouca acolhida pelas teorias clássicas de movimentos sociais também a epistemologia feminista situada, os estudos culturais e os pós-desenvolvimentistas.

sociais, sugereindo também diálogo com outros acúmulos teóricos feministas e latino-americanos. Breves considerações finais encerram o texto.

Este artigo mantém algo de colagem, de incompletude. Certamente deixou autores importantes de fora. Apresenta, possivelmente, mais questões do que respostas, nesse caminho de compreender se e como a teoria decolonial é capaz de olhar não só movimentos sociais mas, de forma mais geral, a possibilidade de agência daqueles que vivem em seu cotidiano os processos da modernidade/colonialidade.

1 Do pós-colonial ao decolonial

Na década de 1990, um grupo de intelectuais da América do Sul – radicados na região ou vinculados a universidades norte-americanas – criou o Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos. O nome remetia a outro coletivo, o Grupo de Estudos Subalternos³, formado por acadêmicos de origem asiática que trouxeram a questão dos sujeitos subalternos para a dianteira do debate pós-colonial. O termo “subalterno”, oriundo do trabalho de Antonio Gramsci, foi inicialmente entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (BALLESTRIN, 2013, p.93). Amplos debates sobre o conceito de subalterno seguiram-se, como veremos adiante.

Desse coletivo, os latino-americanos retiveram a ideia de subalternidade e o reconhecimento do “modo en que altera, curva y modifica nuestras estrategias de aprendizaje, investigación y entendimiento” (GRUPO..., 1998 [1992], p.70). Buscaram, porém, situar esse debate na experiência de seu continente e na tradição de Estudos Latino-Americana, que já vinha se preocupando com temas semelhantes. Em síntese,

el grupo coloca mucho énfasis en categorías de orden político tales como "clase", "nación" o "género", que en el proyecto de Estudios Culturales parecieran ser reemplazadas por categorías meramente descriptivas como la de "hibridez", o sepultadas bajo una celebración apresurada de la incidencia de los medios y las nuevas tecnologías en el imaginario colectivo. La dicotomía élite/subalterno, de claro origen gramsciano, busca mostrar que la nueva etapa de globalización del capital no debiera ser vista en América Latina como algo ya "naturalizado", como una condición de vida inevitable, sino que ella pudiera generar un bloque de oposición potencialmente hegemónico, como ocurrió, por ejemplo, en el caso de la revolución sandinista en Nicaragua (CASTRO-GÓMEZ E MENDIETA, 1998, p.16).

Já no final da década de 1990, pouco após a dissolução do Grupo de Estudos Subalternos Latino, organiza-se novo coletivo, denominado Modernidade/Colonialidade (M/C), que busca afastar-se das influências dos Estudos Subalternos e de sua origem pós-estruturalista, mas também de outras linhas do pensamento pós-colonial, em busca de rupturas epistemológicas mais contundentes e de diálogo mais intenso com a genealogia do pensamento latino-americano (mais tarde, o grupo caminha para a inclusão de referências a pensamentos não acadêmicos e não ocidentais). Trata-se de estudos que “questionam a modernidade/colonialidade e propõem a teoria e prática da decolonialidade” (MONAGREDA, 2014, p.30).

³ Este conjunto de autores dialoga bastante com os pós-estruturalistas europeus (Derrida, Deleuze e Foucault), além de Freud, Lacan e Gramsci, e também com teóricos dos estudos culturais em sua preocupação com identidade, cultura e globalização (BALLESTRIN, 2013, p.93).

O termo decolonial entra em cena apenas em 2009, como contribuição de Catherine Walsh, membro de primeira hora do grupo radicada no Equador, para “insistir no fato de identificar, conferir visibilidade e alentar lugares de exterioridade à modernidade, como uma luta contínua e de absoluta vigência” (Walsh, 2009, p.86). Em definição de Mignolo, o decolonial “significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (2008, p.305). A ênfase, portanto, reside nas posições de exterioridade à modernidade.

O pensamento decolonial enfatiza os vínculos entre modernidade e colonialidade que estruturam o capitalismo, entendido como o atual padrão de poder mundial e iniciado com a constituição da América. Para Quijano, o padrão de poder contemporâneo é conformado pela articulação de quatro elementos:

1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento (QUIJANO, 2000, p.1).

Destaco dois itens dessa definição, por considerá-los os de maior influência para o pensamento sobre movimentos sociais a ser discutido adiante. O quarto ponto trata da diferença epistêmica construída pela modernidade, calcada na rejeição de formas de conhecimento distintas da racional-científica por ela afirmadas, e a partir dele é possível entender do que se trata a diferença colonial. Quando o pensamento eurocêntrico se estabelece como forma hegemônica de produzir conhecimento – pretendendo-se universal, válido para qualquer grupo ou região do planeta –, outras formas de produzir saber passam a ser entendidas como particulares, localizadas, tradicionais ou atrasadas. A diferença torna-se uma falha, um erro, algo a ser superado. A perspectiva epistêmica ocidental passa a ser, então, aquela a partir da qual “todas as outras crenças e conhecimentos podiam ser descritos, classificados e hierarquizados”. O que não cabe nessa perspectiva é rejeitado e considerado tradicional: “a tradição era a diferença colonial necessária para afirmar e defender a ideia de modernidade” (ibid., p.676).

O primeiro item da definição de Quijano, por sua vez, demarca a importância conferida às hierarquias raciais para a estruturação da colonialidade de poder que organiza a classificação da população do planeta. A raça é elemento central para a diferenciação entre “modernos” e “tradicionais” e para as múltiplas hierarquias que disso decorrem:

Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o "racista"), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder (QUIJANO, 2000, p.1).

Em textos posteriores de Quijano, fica claro que poder, trabalho, sexo, subjetividade, autoridade pública, bem como seus recursos e produtos, estão relacionados aos processos de colonialidade, não apenas a classificação racial (QUIJANO, 2009, p.70). Assim, se bem compreendo, em definições posteriores a colonialidade aparece como expressão vinculada a tudo o que a modernidade tenta apagar para ocultar suas marcas de exploração, ainda que a raça seja a questão original e proeminente.

A modernidade, com seu discurso universal, busca esconder a colonialidade, oculta-a. Porém, não teria havido modernidade sem a colonialidade, pois elas são mutuamente constitutivas. É por isso que Mignolo, ao afirmar que a colonialidade é a face oculta da modernidade, sugere que este processo passe a ser denominado modernidade/colonialidade, pois não pode haver modernidade sem colonialidade.

A colonialidade passa a ser também o lugar, o espaço, de onde é possível revelar o projeto moderno e o que ele se recusa a ver. Espaço de pensar e enunciar “novos projetos” (de vida, de mundo). Escobar (2010) aponta como a colonialidade assinala dois processos paralelos: a tentativa de supressão dos conhecimentos e culturas subordinados, que passam a ser vistos como conhecimentos particulares. Tais conhecimentos, ainda que moldados por essa experiência, têm o potencial de converter-se em projetos alternativos. É este o mecanismo que permite aos teóricos e teóricas decoloniais conferir capacidade de ação, de resistência e de produção de conhecimentos aos grupos localizados nas fronteiras da modernidade/colonialidade, racializados. Em outros termos, o que ocorre é

la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subordinadas (el encubrimiento del otro) por la modernidad dominante; y la necesaria emergencia, en el mismo choque, de conocimientos particulares moldeados por esta experiencia, que tiene por lo menos el potencial de convertirse en los lugares de articulación en proyectos alternativos y de permitir una pluralidad de configuraciones socio-naturales (ESCOBAR, 2010, p.28).

2 Sujeitos decoloniais, sujeitos da decolonialidade

Na colonialidade e nas bordas epistêmicas, então, encontra-se a possibilidade, o potencial, de sair, superar, transcender a modernidade hegemônica, apesar da força do padrão de poder mundial. Que pessoas, sujeitos, grupos, então, têm, vivem, produzem mundos e conhecimentos de outro modo? Quem são os sujeitos situados na bordas epistêmicas do sistema, nas fronteiras da modernidade/colonialidade? São todos e todas os que não se enquadram no padrão de sujeito da modernidade, branco/homem/heterossexual/letrado/cristão/urbano? Quem age pela decolonialidade? Como agem? Como se organizam? Como interagem com os sujeitos, grupos e pessoas inseridos na modernidade? O que demandam: a inserção na modernidade, mudanças no padrão de poder, ou ambos? Estar situado na borda é garantia de uma posição política e epistêmica decolonial?

Quijano, Escobar⁴ e Mignolo, membros do pioneiro grupo decolonial, citam grupos organizados e mobilizações como exemplos daqueles que, de alguma forma, já colocam em prática o trabalho de “pensamento decolonial”, nos termos do último autor,

⁴ Quijano e Escobar são autores com longa trajetória de investigação sobre (e apoio a) movimentos sociais na América Latina.

ou de “promoção de modernidades alternativas”, nos termos do segundo. Por vezes – mas nem sempre – usam o termo movimentos sociais.

Quando partem para os exemplos e para os estudos empíricos, entretanto, esses autores parecem seguir trilhas mais distintas. Em Mignolo (2008), movimentos sociais e grupos sob o jugo da colonialidade aparecem como exemplos da decolonialidade em marcha. Quijano analisa movimentos antiglobalização com entendimento parecido, mas com ênfase em sua resistência ao padrão de poder capitalista. Escobar, por sua vez, se debruça mais longamente sobre a questão dos movimentos sociais. Entendo que essa característica de seu trabalho permita que aborde de maneira mais detida e detalhada o sentido da ação dos sujeitos racializados (indígenas, negros) e dos movimentos em torno dos quais se organizam.

Nas próximas páginas, pretendo aprofundar este argumento apresentando alguns exemplos, entre muitos outros possíveis, de como grupos étnicos, movimentos sociais e organizações de movimentos sociais – e, mais raramente, ONGs – vêm sendo citadas como agentes da descolonização. Sugiro haver, dentro da teoria decolonial, duas respostas para a pergunta sobre quem são os sujeitos capazes de realizar o trabalho de decolonização e como o estão organizados. Chamo a primeira abordagem de “movimentos como o pensamento decolonial em marcha” e a segunda de “movimentos como produtores de modernidades alternativas”.

Não é meu objetivo, aqui, colocar os autores em oposição, tendo em vista que eles convergem na compreensão teórica geral da colonialidade, mas apontar que, nesse tema específico, suas análises trilham caminhos distintos.

2.1 Primeira resposta: o pensamento decolonial em marcha

Em texto de 2008, no qual defende a desobediência epistêmica como opção decolonial e a revalorização ou reconstrução de conceitos teóricos e políticos de pessoas, línguas, religiões, subjetividades que foram racializadas, Walter Mignolo afirma que

É da exterioridade, das exterioridades pluriversais que circundam a modernidade imperial ocidental (quer dizer, grego, latino, etc.), que as opções descoloniais se reposicionaram e emergiram com força. Os eventos no Equador nos últimos 10 anos, assim como os da Bolívia que culminaram na eleição de Evo Morales como presidente da Bolívia, são alguns dos sinais mais visíveis da atualidade de opção descolonial, embora as forças descoloniais e o pensamento descolonial existam nos Andes e no sul do México por quinhentos anos.

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes (MIGNOLO, 2008. p.291).

Discutindo as reações aos projetos de desenvolvimento e defendendo que as opções descoloniais não podem ser construídas a partir das bases das civilização ocidental, precisando, mais bem, de origens em pensadores e em práticas construídas a partir dos saberes e experiências das populações em situação de exterioridade da modernidade, Mignolo cita, como exemplos,

a Via Campesina, o Fórum Mundial de Pescadores, Amigos Internacionais da Terra, e outros movimentos sociais, [que] vêm se impondo como líderes de um mundo não-capitalista, ao forçar o colapso de Doha Round. Projetos de não desenvolvimento, como os projetos para a reprodução da vida e não

para a reprodução da morte (...) estão ganhando terreno (MIGNOLO, 2008, p.296).

Dada sua preocupação com as questões epistêmicas, Mignolo também encontra a decolonialidade em marcha entre intelectuais, com destaque para o vínculo entre mudança política e nas formas de construir conhecimento:

Fraturas epistêmicas estão acontecendo pelo mundo e não [apenas] entre as comunidades indígenas das Américas, Austrália ou Nova Zelândia. Está acontecendo também entre os intelectuais afroandinos e afro-caribenhos. E está certamente acontecendo, embora moldado por histórias locais diferentes, entre os intelectuais progressistas e os ativistas islâmicos (MIGNOLO, 2008, p.315).

No mesmo texto ele apresenta a ideia de identidade em política, como contraponto à política de identidade, que marca o fato de a ação política a partir do subalternos precisar ser construída a partir da identidade conferida pelos colonizadores. Diz Mignolo: “Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: ‘Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação’” (MIGNOLO, 2008, p.290).

Ao longo de seu trabalho, Mignolo usa diferentes termos para referir-se à possibilidade de pensar de fora da modernidade, ou do ponto de vista da colonialidade, tais como “externalidade”, “pensamento de fronteira” e “pensamento decolonial”. Neles, o ponto de vista da colonialidade por vezes parece algo em curso nas práticas, resistências e teorizações de grupos organizados contemporâneos, nacionais e transnacionais; e por outras vezes parece como algo difícil de ser encontrado, tamanha a força da racionalidade ocidental-européia. Ao definir essas categorias, encontra exemplos de pensamentos construídos a partir de bases distintas da epistemologia ocidental, ou, pelo menos, que apontam para fora dela. Trata-se tanto de autores (Gandhi, Dubois, Mariátegui, Cabral, Césaire, Fanon, Reinaga, Menchú, Anzaldúa) como movimentos sociais contemporâneos, sendo citados o MST no Brasil, os Zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afro na Bolívia, os Fóruns Sociais Mundiais e das Américas (MIGNOLO, 2008a, p.258).

Não percebo, nesse autor, diferenciação entre grupos (indígenas, afro-andinos), organizações de movimentos (MST, Via Campesina, Fórum Mundial de Pescadores), organizações não governamentais (Amigos da Terra), ou protestos e situações de mudança institucional (como na Bolívia e Equador). Acho interessante notar esse ponto porque, possivelmente, indica que não há separação a partir do formato, mas pelo debate que colocam na sociedade.

A visão dos grupos e de suas atividades como decolonialidade em marcha não está presente apenas em Mignolo. De maneira semelhante, Leyva (2009), em artigo sobre as redes neozapatistas e sua importância na estruturação e resistência dos movimentos indígenas mexicanos, busca contribuir com os processos de descolonialidade do saber, do ser e do poder. Ele fala e a partir de uma dupla posição de acadêmico comprometido e ativista. Contrapondo-se a imagens de que não haveria saída do mundo moderno/capitalista, apresenta a experiência do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) como um dos exemplos de mundos não só possíveis, mas “já em processo de construção planetária” (LEYVA, 2009, p.113):

con nuestro quehacer - modestamente - buscamos abonar al desarrollo del pensamiento crítico de opción descolonial, como dijera Walter Mignolo, se

da ya en varias formas semióticas paralelas y complementarias a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas (estados, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión) (LEYVA, 2009, p.113).

Note-se que o autor emprega o termo movimento social, ao qual seu fazer acadêmico/intelectual é paralelo e complementar. Também preocupado com questões de construção de conhecimento, ele enfoca a necessidade de pensar, imaginar e atuar além de categorias da modernidade/colonialidade, aceitando outras formas de pensamento, de teoria política, de política econômica, de ontologia. Usa, a certo ponto, o termo "grupos organizados em luta", termo emprestado da "antropologia descolonizada ativista".

Em abordagem que considero similar por considerar os grupos em questão como expressão da decolonialidade ao questionarem o capitalismo neoliberal, situaria o trabalho de Quijano (2009)⁵. Em texto sobre o imaginário anticapitalista, esse autor trata da resistência à globalização imperialista e cita mobilizações dos anos 80 e 90 que, apesar dos impulsos diferentes, marcaram o Brasil, a Argentina, o Peru, o México a partir de Chiapas, a Venezuela desde o Caracazo, as lutas na Bolívia e Equador e, finalmente, o Fórum Social Mundial, como exemplo de "resistência [que] se massifica e globaliza", de uma "nova consciência rapidamente formada entre trabalhadores e jovens de classes médias em curso de instabilização e desintegração (QUIJANO, 2009, p.65). Para o autor, tais exemplos mostram que a luta contra a globalização do atual padrão de poder também se globalizou. Apesar do quadro econômico e social negativo que encontra na América Latina, Quijano percebe a existência de um novo imaginário histórico em processo de construção contra o padrão de poder colonial-capitalista.

Em introdução a livro sobre política na América Latina, no qual também está o texto citado de Quijano e que reúne artigos de diversos autores e autoras decoloniais, Hoetmer (2009, p.12) fala em intensificação das lutas sociais no planeta, marcadas pelo questionamento ao capitalismo neoliberal. Nos exemplos, cita de levantes indígenas na Bolívia e Equador, o processo do Fórum Social Mundial, protestos questionando OMC, FMI e Fórum Econômico Mundial. Como reação à onda neoliberal na América Latina, cita processos de mobilização social protagonizados por indígenas, movimentos de bairros, mulheres, mas também ocupações de terra, os Zapatistas e a construção de espaços políticos autônomos que disputam pretensões hegemônicas do imaginário neoliberal, etc. O autor ressalta a construção de alternativas *desde abajo* é profundamente cultural e depende de outras concepções de práticas sociais de democracia, de autonomia, de corpo, de natureza e de território, em abordagem inspirada em Alvarez, Dagnino e Escobar (2008). Segundo Hoetmer, "em movimentos e lutas ao redor do planeta se construíram outras relações sociais, modelos econômicos, direitos individuais e coletivos, e práticas de democracia que dão pistas para processos de transformação social maiores" (ibid., p.13).

Como já adiantei na introdução, sinto falta, nessa literatura, de reflexões sobre como esses grupos constroem sua ação no espaço de exterioridade; quais resistências são possíveis, quais não são; quais foram os mecanismos de sobrevivência utilizados ao longo dos séculos – os silêncios, os recolhimentos, as atividades ocultas para fugir dos olhos do Estado. E também as formas de organização, de resistência, os embates. Os sujeitos que desafiam a modernidade/colonialidade são sempre grupos étnicos? Como abordar os sujeitos e sua ação a partir de perspectiva decolonial? Quais conflitos internos emergem? Será que é possível situar como exemplos da decolonialidade em

⁵ Entendo ser ainda necessário incluir outros trabalhos do autor, por sua importância na teoria latino-americana em geral e na teoria decolonial.

marcha todos os grupos étnicos e indígenas, tendo eles ou não assumido o discurso da modernidade/colonialidade/descolonialidade? Até que ponto a teoria decolonial busca generalizações nesse sentido? Por outro lado, ao não descer à especificidade dos casos, o que se perde? Será que na verdade a teoria decolonial prefere desconstruir a ideia (originalmente externa) de indígenas e trabalhar simplesmente com cada povo, por exemplo? Ou seria o caso de simplesmente perguntar como a colonialidade opera em cada caso? Será que as poucas respostas encontradas a todas essas perguntas são indicativo do que Rosa (2013) denomina déficit sociológico da teoria decolonial?

2.2 Segunda resposta: formas politicamente enriquecidas de alteridade e modernidades alternativas

Em texto de 2003 – posterior, portanto, à formação do grupo Modernidade/Colonialidade, do final da década de 1990 –, Escobar discute o papel proeminente dos movimentos sociais como produtores de conhecimentos críticos, intersubjetivos e orientados para a transformação social, e oferece uma “interpretação provisória” para o que chama de “movimentos sociais anti-globalização”.

Movimentos sociais, para este autor, não estão fora da modernidade mas, desde seu interior, buscam “formas politicamente enriquecidas de alteridade”. O autor encontra forte conexão entre os movimentos sociais contemporâneos e os processos de globalização. Entre eles, identifica grupos explicitamente questionadores do processo de globalização e outros que, a partir de suas lutas locais, terminam por questionar aspectos da globalização capitalista e da racionalidade hegemônica. Ele denomina Movimentos Sociais Anti-Globalização (MSAGs) aqueles que se auto-definem como tal, a exemplo do *People’s Global Action Against Free Trade* e dos protestos anti-GATT e anti-OMC, desde a Índia e Chiapas até Seattle e Praga, mas também “lutas aparentemente localizadas que, de alguma forma, confrontam aspectos da globalização capitalista neoliberal” (ESCOBAR, 2003, p.647). Após apresentar os exemplos, o autor argumenta:

Por outras palavras, já não existe uma subalternidade estritamente localizada; todos os grupos subalternos são membros de uma sociedade global, assim como o são as suas lutas organizadas (Guardiola-Rivera, 2000). Isso significa também que esses grupos já não estão numa posição de pura resistência ou exterioridade, se é que alguma vez estiveram, ou de busca de um mundo alternativo radicalmente diferente, mas sim numa posição de perseguição de formas politicamente enriquecidas de alteridade. Em alguns casos, eles podem, potencialmente, promover modernidades alternativas e, na melhor das hipóteses, modos não-eurocêntricos de conhecimento e, em geral, de vida social e ecológica. Alguns vêem nos MSAGs a possível constituição de globalizações contra-hegemônicas (ESCOBAR, 2003, p.647-648).

Distante do olhar de exterioridade apresentado na seção anterior, entende-se aqui que os grupos subalternos, mesmo quando organizados em movimentos locais, são parte de uma sociedade global, e o que buscam são as “formas politicamente enriquecidas de alteridade”, podendo promover “globalizações contra-hegemônicas” ou “modernidades alternativas” – com configurações ecológicas, econômicas e culturais diferentes da hegemônica, segundo Escobar (2010, p.26). Este autor aproxima-se de Quijano pelo foco nas globalizações, mas parece afastar-se deles ao deter-se mais na complexidade dos processos em curso, ao enfatizar as múltiplas escalas em que os movimentos atuam:

estão conectadas questões globais, do capitalismo, as questões nacionais e as locais, situadas no espaço concreto.

É interessante notar que o diálogo com a ideia de subalternidade continua, pelo menos para alguns autores – como vimos, ela remete a uma das origens do grupo Modernidade/Colonialidade. Em obra de 2010, Escobar retoma esse conceito. Chama as lutas subalternas de “estratégias baseadas-no-lugar, mas transnacionalizadas” (2010, p.31). No livro *Territórios da Diferença*, ele trata do caso do Processo de Comunidades Negras (PCN), da costa do Pacífico colombiano.⁶ O livro é uma etnografia das práticas, estratégias e visões de mundo do PCN, preocupado em articular os conhecimentos por eles produzidos com os conhecimentos que derivam de lugares acadêmicos, ainda que considere embaçadas as fronteiras entre ambos.

En el libro se argumenta que la gente se moviliza en contra de los aspectos destructivos de la globalización desde la perspectiva de lo que ellos han sido y de lo que son en el presente: sujetos históricos de culturas, economías y ecologías particulares; productores particulares de conocimiento; individuos y colectividades comprometidos con el juego de vivir en paisajes y con los otros de manera específica (ESCOBAR, 2010, p.23).

A globalização, isto é, a conexão com outros cantos do mundo, não é processo recente. Ao contrário, foi justamente a conexão do Pacífico com a modernidade europeia, desde o período colonial, e com a modernidade nacional colombiana, posteriormente, que desafiou – em geral de forma violenta – as culturas e conhecimento de negros e indígenas ali situados. Nesta situação, os grupos não deixaram de produzir conhecimentos sobre a natureza, a economia, as pessoas, sobre o mundo em geral. São conhecimentos marcados pelos limites epistêmicos do sistema mundo moderno/colonial.

Hablando literalmente, los grupos negros e indígenas del Pacífico – cono seguramente muchos grupos en el mundo – han vivido siempre en un conocimiento y una cultura pluriversa; pero han hecho esto como grupos *dominados*, lo cual hace toda la diferencia. Los activistas de los locales (...) emergen desde este límite y producen conocimiento que va y viene a lo largo de la interfaz entre la modernidad/colonialidad, la universalidad/pluriversalidad. Aún más, este borde constituye un cierto tipo de exterioridad (no de un “ontológico afuera”) de la modernidad. Podríamos decir que estos activistas conducen su lucha desde la diferencia colonial, en este caso, una diferencia colonial que tiene que ver con la negritud o la indigenidad, y con vivir en unos paisajes y ecosistemas particulares (ESCOBAR, 2010, p.29).

Destaco, dos últimos parágrafos, três aspectos importantes e que me parecem peculiares do aporte decolonial: a complexidade das experiências históricas, a importância da inserção espacial, e a questão da produção de conhecimentos – esta última, sem dúvida, não está apenas em Escobar.

⁶Na obra, Escobar não trabalha apenas no marco decolonial, mas convoca em diálogo vários ramos teóricos que, segundo este autor, tem em comum a preocupação em problematizar a produção de conhecimento. Ele chega a chamá-los de um movimento social dentro da academia por um tipo diferente de produção de conhecimento. São eles: “modernidade/colonialidade/descolonialidade”, “política de lugar”, “economias diversas”, “culturas da economia”, antropologias do mundo e uma análise particular de movimentos sociais (trabalho em conjunto com Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, além de seu grupo de pesquisa na universidade Chapel Hill).

3. Movimentos sociais como produtores de conhecimento e uma tentativa de definição decolonial

Possivelmente, o principal aporte decolonial para olhar movimentos sociais e grupos de resistência/subalternos seja a atenção ao fato de que são produtores de conhecimento. Isso se articula, para Escobar, com as possibilidades de resistência, posto que o conhecimento é ferramenta de luta. Atualmente, os ativistas inclusive fazem pesquisas e produzem informações como parte de suas lutas – não raro criticando teorias acadêmicas a partir de suas experiências, desafiando os espaços e sujeitos estabelecidos de produção de conhecimento (ESCOBAR, 2010, p.40). Ainda para esse autor,

O conhecimento produzido [pelas redes de ativistas] deveria ser uma parte importante das próprias atividades de teorização e das agendas de investigação dos universitários. Já não estamos na situação em que alguns produzem conhecimento (universitários, intelectuais) para outros aplicarem (movimentos sociais). Atualmente, essas fronteiras estão completamente em ruptura à medida que os movimentos se transformam em produtores de conhecimento e os intelectuais são chamados a envolverem-se cada vez mais no activismo. (ESCOBAR, 2003, p.652)

Essas preocupações epistemológicas são compartilhadas por outros pensadores decoloniais. Como afirma Walsh, a perspectiva decolonial “ênfatisa a agência não somente social mas também política e epistêmica dos movimentos sociais em geral, em particular dos movimentos indígenas” (QUINTERO, 2008, p.247). Movimentos não são apenas objetos de estudo, inclusive pela tensão que eles mesmos promoveram dentro das universidades – e dos Estados – com seus posicionamentos sobre os temas. Isso tem impacto no entendimento dos movimentos sociais e no sentido conferido ao trabalho acadêmico.

Entender movimentos como produtores de conhecimento nos coloca, aos pesquisadores, o desafio de trazer para as análises não apenas as teorias que se construíram sobre eles, mas as explicações que eles mesmos constroem sobre suas experiências e as referências teóricas que adotam, pois elas orientam suas práticas, incidem sobre as decisões. Como argumentam Walsh (2005), Escobar (2010), Castillo (2013), Flórez (2015) é preciso tomar a sério as práticas intelectuais extra-acadêmicas desenvolvidas pelos movimentos sociais e rever a linha que separa o conhecimento produzido dentro e fora da academia. Tal atitude está em franco debate com as teorias feministas que vem desmontando dualismos entre sujeitos e objetos (MATOS, 2008).

Essa perspectiva sobre a produção de conhecimento pode, então, ser uma das contribuições da teoria decolonial para as teorias já estabelecidas de movimentos sociais, caso estas últimas abram-se a este pensamento.

Além disso, a partir dos debates anteriores, creio ser possível propor uma síntese – parcial, inicial, sobre como os decoloniais entendem movimento sociais dentro dessa perspectiva de formas politicamente enriquecidas de alteridade e modernidades alternativas. Para essa perspectiva decolonial, os sujeitos da descolonização são grupos organizados ou comunidades, posicionados nas fronteiras da modernidade/colonialidade, cujas formas de produção de conhecimento, formas de vida e ações coletivas questionam, de alguma forma, as bases mesmas da modernidade/colonialidade. Com isso, busco restringir – não qualquer grupo pela

situação de colonialidade, mas aqueles que ativamente questionam as bases da modernidade/colonialidade, implícita ou explicitamente. Estes grupos

(a) produzem conhecimento e ele deve ser levado em conta nas análises;

(b) têm o potencial de produzir modernidades alternativas, dado que estão em constante contato com a modernidade e dada sua localização nos limites da modernidade/colonialidade;

(c) atuam, simultaneamente, em múltiplas esferas – local, nacional, transnacional – desde que a modernidade/colonialidade se instalou no continente.

Essa tentativa de definição procura incluir todos os “outros” da modernidade (sujeitos racializados, subalternizados e subalternizadas, mulheres, não brancos e brancas, não heterossexuais, não cristãos, etc...).

Entendo que essa definição, com as possibilidades que abre e os limites que carrega, difere de outras, comuns entre estudiosos de movimentos sociais e ação coletiva, seja as que os definem a partir de suas formas de ação (McAdam, Tarrow e Tilly, 2001), a partir de sua capacidade de transformação (Melucci, 1996), como campos ou domínios discursivos e político-culturais (Alvarez, 2009), ou como redes de limites difusos que incidem em processos de mudança social (Mendiola, 2002 e Flórez, 2015). Pode, porém, entrar em diálogo com todos e cada um deles.

4 Sobre prós e contra de trabalhar com as categorias de movimentos sociais e ação coletiva

Trabalhar mais intensamente com as categorias de movimentos sociais e de ação coletiva permitiria aos estudos decoloniais um olhar mais aprofundado sobre processos em que grupos agem coletivamente, como já apontou Bringel (2010). No entanto, o extenso trabalho de Flórez (2015) dá ideia da dificuldade que essa empreitada enfrentaria. A autora recorre a diversas teorias sobre movimentos sociais e ação coletiva identificando, em cada uma delas, importantes traços de colonialidade que, em sua avaliação, as distancia de compreender a experiência dos grupos organizados na América Latina. Para Flórez, a literatura mais difundida sobre movimentos sociais e ação coletiva, ainda que se tome em conta sua diversidade interna, atribui “escasso potencial” aos grupos latino-americanos organizados como atores críticos da modernidade.⁷

Ela diferencia as teorias entre as disciplinares, as que observam diretamente movimentos sociais propriamente, e as interdisciplinares, isto é, as que tratam de ação coletiva de forma mais geral. Ambas

tendem a concluir que a análise dos movimentos latino-americanos merece uma exceção. Se bem partem de que a função primordial de todo movimento contemporâneo é mostrar os limites da modernidade, entendem que os movimentos latino-americanos não podem cumprir tal função,

⁷ Mesmo sem discordar da força que essa narrativa tenha sobre a ação dos movimentos, não estou segura de que as teorias de origem norte-americana tenham preocupação central com a modernidade, tampouco com a superação da modernidade pelos movimentos sociais. Talvez o mais importante, no caso delas, seja que o entendimento de movimentos sociais é profundamente baseado nas experiências da Europa e dos EUA, e que seria necessário se perguntar em quais condições suas definições e categorias podem ser utilizadas em outras regiões. O próprio Tilly (em TILLY E WOOD, 2013) tem ressalvas a universalizar sua definição, de forte base histórica.

devido a que a região ainda carece do solo moderno onde a fincar. Em poucas palavras, consideram que a análise de tais movimentos não pode mostrar os limites de uma modernidade que ainda não é conhecida pelas sociedades de onde emergem (FLÓREZ, 2015, p.20).

O caráter excepcional dessas lutas é expresso quando autores e autoras propõem categorias distintas para denominá-los: movimentos populares (Laclau e Mouffe), movimentos sócio-históricos ou movimentos culturais (Tourraine), velhas lutas (Forewaker), etc. (ibid, p.77). Movimentos sociais latino-americanos estariam presos à pré-modernidade, que buscariam superar com suas demandas por direitos, sendo portanto incapazes de conectar-se com as demandas dos movimentos originados nos países desenvolvidos (do Norte, do capitalismo central).

A autora pergunta-se “como é possível que teorias que declaram de viva voz uma epistemologia pós ilustrada terminem inscritas tão facilmente no projeto ilustrados?”. Trabalha, em resposta, com a hipótese de que não se trata de descuido, mas de diferenciação e hierarquia que “obedece à visão eurocêntrica da modernidade, que tomam das teorias críticas da Ilustração e, mais concretamente, a sua operação eurocêntrica de tomar a globalização como último estágio da modernidade” (ibid. p.81). Tal visão eurocêntrica da modernidade, segundo Escobar (2003) e Dussel (2000), toma a Europa como origem das civilizações e como padrão a ser universalmente seguido.

Apesar dos problemas de emprego das teorias sobre movimento social e ação coletiva para as experiências latino-americanos, Flórez nos recorda que seria difícil pensar esses processos sem lançar mão das reflexões por eles acumuladas.

Teria que se pensar como seguir valendo-se das ricas ferramentas que provêm (organização racional, estrutura de oportunidades políticas, aliados influentes, marcos cognitivos, identidade coletiva, campos pluriorganizacionais, redes submersas, etc.), mas desprendendo deles seus parâmetros restritivos de análise (dispor de recursos ‘básicos’ e ‘suficientes’ para ser mobilizados, contar com um cenário político ‘normal’, cobrir ‘primeiro’ as condições materiais e econômicas de existência e depois as culturais e simbólicas, ter ‘absoluta’ e ‘contínua’ autonomia frente ao Estado, etc) (FLÓREZ, 2015, p.74).

Ela propõe, então, diálogo com as teorias, “reconhecendo seu valor heurístico e analítico e, ao mesmo tempo, seus limites” (ibid, p.26). Lembra, ademais, que face às dificuldades de emprego das teorias existentes para compreender as experiências latinas, vêm surgindo enfoques diversos, sejam antropológicos e que incluem ativistas como produtores de conhecimentos e a disposição política dos investigadores, gerando concretamente teorias e métodos de etnografias de redes, etno-cartografias, cartografias de conhecimentos, a política cultural, antropologia ativista ou militante, entre outras.

Como dialogar, então, reconhecendo os limites das teorias – inclusive da decolonial? Não pretendo, aqui, ter condições de propor qualquer conclusão teórica para essas questões. Possivelmente, são questões melhor resolvidas nas práticas de pesquisa.

Antes de terminar, porém, gostaria de revisitar duas abordagens, ambas de origem feminista, sugerindo que também podem trazer contribuições importantes para pensar resistências, movimentos sociais e ações coletivas, a partir de uma abordagem decolonial. Uma delas, Karina Bidasca, dialoga intensamente tanto com os decoloniais como com o Grupo de Estudos Subalternos, e a outra, Sonia Alvarez, insere-se no grupo que pensa cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos.

Bidaseca (2010) trabalha com o termo pós-colonial (não decolonial), e discute igualmente autores considerados pós-coloniais (Fanon, Memi, Guha, Spivak, - bem como negras pós coloniais como bell hooks e Anzaldúa) e decoloniais (Quijano, Dussel, Mignolo). Ela identifica que, na América Latina, o sujeito pós-colonial, que permanece colonizado, é “migrante, diaspórica/o, estrangeiro, indígena, afro-descendente ou simplesmente ‘o Outro’ que irrompe na cena das metrópoles” (BIDASECA, 2010, p.18). Em outro trecho, afirma estar interessada nas “histórias subalternas dos imigrantes, dos colonizados, das mulheres” (ibid., p.19). Em diálogo com Spivak, Bidaseca enfatiza heterogeneidade da subalternidade contemporânea:

a subalternidade constitui um espaço de diferença não homogêneo, que não é generalizável, que não configura uma posição de identidade. Sem embargo, de acordo com sua forma de ver o mundo, Spivak pensa que o modo como essa subalternidade se apresenta “faz possível a formação de uma base de ação política” (ibid, p.18).

Buscando momentos em que as vozes subalternas “interromperam processos fixos”, a autora trabalha com as possibilidades de fala e escuta. A fala, a reivindicação do discurso, acarreta em agência e coloca em questão a linha entre corpos antropológicos e políticos (ibid, p.19). Entendo que essa preocupação com a fala, o discurso, mas também com a tensão e a separação entre corpos antropológicos e políticos pode abrir caminhos interessantes para pensar grupos organizados com as lentes da modernidade/colonialidade.

Tomando como base igualmente narrativas ficcionais e experiências de subalternidades acompanhadas em seu trabalho de campo, Bidaseca lança mão da ideia de “vozes baixas”, do sujeito colonial e subalterno, e de seu oposto, as “vozes altas”, isto é, a versão estatal, da elite do poder colonial, em diálogo com Guha (2002). A crítica pós-colonial, segundo a autora, busca considerar a história a partir do lugar dos colonizados, tentando assim recuperar as “vozes baixas” da narrativa histórica e os “passados subalternos” (BIDASECA, 2010, p.20). Entre as vozes baixas, a autora confere especial atenção às mulheres, baixas entre as baixas. Ela trata, por vezes, de experiências individuais de mulheres e, por outras, refere-se ao movimento feminista.

Sem me deter diferentes (e interessantes) entendimentos da subalternidade apresentados por Bidaseca (2010, p.31-35), retomo também, de sua síntese, a preocupação de autores e autoras em não igualar excluídos e subalternos (Guha, 2000), de não conferir uma identidade e consciência unitárias aos sujeitos subalternos, aqueles que carecem de lugar de enunciação nas sociedades (Spivak, 2010), ou de entendê-los como dinâmica histórica, social e cultural dos grupos submetidos à classe hegemônica (Said, 1996). Isso pode indicar questionamentos, à literatura decolonial latino-americana, sobre as possibilidades e impossibilidades da passagem da situação de colonialidade para a situação de resistência e organização. Ela se dá automaticamente? Quais elementos ajudam a entender esses processos em sua complexidade? Em que se diferenciam as experiências de organização nos territórios coloniais e nos centrais? Todas as situações de subalternidade são idênticas? O que as diferencia? As referências genéricas às experiências dos grupos organizados podem se tornar novo silenciamento?

A segunda autora que gostaria de revisitar, aqui, é Alvarez (2009), em texto no qual ela apresenta quatro “palpites”⁸ sobre a dimensão política e cultural dos

⁸ A meu entender, com a apresentação em “palpites” das aproximações teórico-conceituais e analíticas, a autora parece querer evitar trabalhar com uma teoria com fronteiras muito bem definidas e universalizantes, coerente com sua postura feminista.

movimentos sociais. O primeiro palpite refere-se ao neoliberalismo não ser apenas um projeto econômico, mas político e cultural, o que torna a cultura um terreno crucial de lutas, tendo em vista que política e cultura constituem-se mutuamente; no segundo, Alvarez sustenta que os movimentos sociais não devem ser reduzidos aos protestos políticos; o terceiro, que “os movimentos sociais podem ser considerados campos ou domínios político-culturais”, formados na sociedade civil, nos partidos, Estado, academia, meios de comunicação, etc.; e o quarto discute a Agenda da Sociedade Civil (ALVAREZ, 2009, p.25).

Detenho-me nos dois palpites iniciais. No primeiro, ela define o neoliberalismo como multidimensional, incluindo as dimensões de cultura e política, o que tem como consequência a necessidade de tornar mais visíveis as práticas dos movimentos em suas lutas materiais, políticas e culturais. A cultura, nesse entendimento, é dimensão presente em instituições econômicas, sociais e políticas. Ela é, em si, política, porque os significados que carrega constituem os processos políticos, de definições de poder, que ocorrem na sociedade e no Estado. Daí o conceito de política cultural ou política da cultura (*cultural politics*), de Alvarez, Dagnino e Escobar (2008). Entendo que essa aposta de Alvarez nos ajuda a evitar pensar os grupos organizados na modernidade/colonialidade apenas como resistência à colonialidade, mas também em seus aspectos culturais e na interação entre o cultural e o político. Isso está em estreito diálogo com Escobar – ambos autores, de fato, escrevem e pesquisam juntos há décadas.

O segundo “palpite” é que os movimentos não existem apenas quando protestam, sendo estes apenas a ponta de um processo de fluxos e refluxos. “Abaixo, atrás, pelos lados, acima dos protestos há formas e expressões de militância, de intervenção política-cultural, que são mais o menos constantes, ainda que menos visíveis, e que fazem possíveis os chamados ciclos de protesto dos movimentos” (Alvarez, 2009, p.30). Essa segunda aposta, me parece, nos recorda que há mais movimento do que apenas nos episódios marcantes que são constantemente citados pelos decoloniais: que entender a emergência, a capacidade de desafiar a colonialidade, as intenções mesmas de desafiar a colonialidade, passaria por observar esses grupos em sua formação, desenvolvimento, conflitos, dúvidas, não apenas nos momentos de maior expressão. Isso também já faz Flórez (2015), em livro que observa movimentos a partir de suas trajetórias de vitórias e derrotas, de consensos e dissensos, que lhes são constitutivos.

Ainda que ciente do esforço dos teóricos e teóricas decoloniais em se afastar das bases teóricas “ocidentais”, creio ser interessante perceber como o resgate de alguns debates acumulados no continente podem ser de grande valia se o que se busca é um olhar mais detalhado para os processos de resistência e de organização coletiva que se desenvolvem por aqui.

5 Considerações finais

Para finalizar, gostaria, em primeiro lugar, de recolocar a questão apresentada no título do artigo. Após as discussões aqui trabalhadas, entendo haver, na teoria decolonial, um olhar para sujeitos capazes de questionar os processos de modernidade/colonialidade a partir de suas bordas. São, a julgar pelos textos aqui trabalhados, sobretudo sujeitos negros e indígenas, o que é coerente com a importância da ideia de raça para a modernidade e para a crítica decolonial que pretende desnaturalizar a separação racial do mundo em voga desde a colonização das Américas. Camponeses e outros setores organizados, vez por outra, também são citados como atores potenciais. Percebo, porém, menor quantidade de citações sobre a resistência de

mulheres, da população LGBT, de pescadores, de trabalhadores urbanos, e menos ainda citações a, por exemplo, catadores de lixo, prostitutas, usuários de drogas, e outras populações também excluídas da modernidade. Haveria de se pensar por que esses grupos estão mais distantes do radar da modernidade/colonialidade e o que isso diz sobre a teoria.

Nas discussões aqui apresentadas, espero ter tratado, ainda que rapidamente, de algumas possibilidades, limites e desafios para a agência dessas pessoas e grupos a partir dos conceitos da teoria decolonial. Certamente há muito mais acúmulo sobre movimentos sociais, ação coletiva e processos de resistência na teoria decolonial do que identifiquei até agora, já que me ative principalmente a autores reconhecidos no campo. De toda forma, essa teoria tem muito a ganhar quando consegue olhar com mais atenção e vagar a esses grupos e aos processos de resistência que engendram. A pergunta que orienta esse artigo, então, talvez devesse ser recolocada: qual espaço da agência na teoria decolonial?

Referências

ALVAREZ, Sonia. “Repensando la dimensión política y cultural desde los movimientos sociales: algunas aproximaciones teóricas”. In: HOETMER, Raphael (coord.). **Repensar la política desde América Latina** - Cultura, Estado y movimientos sociales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo (Orgs.) **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos** – Novas leituras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

BALESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n.11, maio-agosto de 2013, pp.89-111.

BIDASECA, Karina. **Perturbando el texto colonial**. Los estudios (pos)coloniales en América Latina. Buenos Aires: Editorial SB, 2010.

BRINGEL, Breno (2011) Ativismo transnacional, o estudo dos movimentos sociais e as novas geografias pós-coloniais. **Estudos de Sociologia, Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, v. 16, n. 2, 2011, p. 185 – 215.

CASTILLO, Rosalva Aída Hernández. 2013. “Diálogos Sur-Sur: Una Lectura Latinoamericana de los Feminismos Poscoloniales”. In: **Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales em América Latina**: Escrituras fronterizas desde el Sur. BIDASECA, Karina; DE OTO, Alejandro; OBARRIO, Juan; SIERRA, Marta (comps.) Colección Crítica, Ediciones Godot, Buenos Aires, Argentina, 2013, pp. 181-209.

CASTRO-GOMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. Mexico: Miguel Angel Porrúa, 1998.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In: LANDER, Edgar (comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000. p.41-53.

ESCOBAR, Arturo. 2003. **Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências**. p.639-666. In: SANTOS, Boaventura Sousa (Org.). 2003. **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo: Editora Cortez.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: Lugares, movimientos, vida, redes**. Bogotá: Envió Editores, 2010.

FLÓREZ, Juliana F. **Lecturas emergentes**. El giro decolonial en los movimientos sociales. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Volumes 1 e 2.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. “Manifiesto inaugural”. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). **Teorías sin disciplina**: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. Mexico: Miguel Angel Porrúa, 1998.

GUHA, Ranajit. **Las voces de la historia y otros estudios subalternos**. Barcelona: Crítica, 2002.

HOETMER, Raphael (coord.). **Repensar la política desde América Latina - Cultura, Estado y movimientos sociales**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

LAO-MONTES, Agustín. “Movimientos afroamericanos: contiendas políticas y desafíos históricos”. In: HOETMER, Raphael (coord.). **Repensar la política desde América Latina - Cultura, Estado y movimientos sociales**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

LEYVA, Xochitl Solano. “Nuevos procesos sociales y América Latina: las redes políticos en América Latina: las redes neozapatistas”. In: HOETMER, Raphael (coord.). **Repensar la política desde América Latina - Cultura, Estado y movimientos sociales**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

MATOS, Marlise. 2012. “O Campo Científico-crítico-emancipatório das Diferenças como Experiência da descolonização Acadêmica”. In: **Teoria Política e Feminismo**, Vinhedo: Editora Horizonte, pp. 47-101 .

McADAM, Doug, TARROW, Sidney e TILLY, Charles. **Dynamics of contention**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MELUCCI, Alberto. **Challenging Codes: collective action in the information age**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MENDIOLA, Ignácio. **Movimientos sociales. Definición y teoría**. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2002.

MIGNOLO, Walter. 2008. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter. 2003. “Os esplendores e as misérias da “ciência”: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Boaventura Sousa Santos (org.). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo: Ed. Cortez, 2003.

MIGNOLO, Walter. 2008a. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Um manifiesto y un caso. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, Colômbia, n.8.

MONAGREDA, Johanna K. **Estado e cidadania diferenciada a partir do pertencimento étnico-racial afrodescendente no Brasil e na Venezuela: uma perspectiva comparada**. (Dissertação, Mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. **Sociedad y Política**, Ediciones. Lima, Perú, 2000.

QUIJANO, Aníbal. “El nuevo imaginario anticapitalista”. In: HOETMER, Raphael (coord.). **Repensar la política desde América Latina - Cultura, Estado y movimientos sociales**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009.

QUINTERO, Pablo. Movimientos sociales, Universidades y Redes Decoloniales en América Latina. Entrevista de Catherine Walsh. **Revista Otros Logos**. ACHAR DATA.

ROSA, Marcelo C. Sociologies of the South and the actor-network theory: Possible convergences for an ontoformative sociology. **Paper, Presented at ANPOCS Annual Meeting, 2013.**

SAID, Edward. "Representar al Colonizado. Los interlocutors de la antropología". In: GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz (ed). **Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber Academico**, Tomo 1, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TILLY, Charles & Wood, Lesley. **Social movements 1768-2012.** London: Paradigm Publishers, 2013.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine; García, Juan. "El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso". In: MATO, Daniel (Comp.) **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder.** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002.