



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Scherer-Warren, Ilse

Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina

Ciências Sociais Unisinos, vol. 46, núm. 1, enero-abril, 2010, pp. 18-27

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93820632004>

- ▶ [Como citar este artigo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Mais artigos](#)
- ▶ [Home da revista no Redalyc](#)

Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina¹

Social movements and post-colonialism in Latin America

Ilse Scherer-Warren²
ilse@manezinho.com.br

Resumo

Considerando a tradição dos estudos dos movimentos sociais na América Latina, este artigo traz reflexões sobre a emergência de uma abordagem pós-colonial direcionada ao estudo de grupos subalternos em nosso continente. Em vista disso, examinam-se as conexões entre quatro elementos da produção do conhecimento acerca dos movimentos sociais na atualidade: a relação entre o sujeito estudado e o sujeito produtor do conhecimento; a relação entre experiência vivida, representação e reconhecimento; os direitos humanos na perspectivas dos sujeitos subalternos; e a captação das formações discursivas que contemplam a historicidade e o desejo emancipatório desses sujeitos.

Palavras-chave: movimentos sociais, pós-colonialismo, produção do conhecimento, direitos humanos, ações em rede.

Abstract

Considering the tradition of social movement studies in Latin America, the present text brings some reflections about the emergence of a post-colonial approach directed to the study of subaltern groups on our continent. To fulfill this objective, the connections among four elements in the production of knowledge about contemporary social movements are examined: the relation between the subject studied and the subject that produces knowledge; the relation between life experience, representation and recognition; the human rights in the perspective of subaltern subjects; and discourse formations derived from the historicity and emancipatory desire of these subjects.

Key words: social movements, post-colonialism, production of knowledge, human rights, network actions.

¹ Palestra proferida na *Mesa Redonda Ações coletivas, movimentos e redes sociais na contemporaneidade* no XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado de 28 a 31 de junho de 2009, Rio de Janeiro.

² Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Endereço: Campus Universitário, Trindade, 88040-900, Florianópolis, SC, Brasil.

Assim como "cultura" ou "civilização", modernidade é mais ou menos beleza ("essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização), limpeza ("a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização") e ordem ("Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão").
(Bauman, 1998, p. 7)

Se partirmos da definição de que existe um movimento social quando uma ação coletiva gera um princípio identitário grupal, define os opositores ou adversários à realização plena dessa identidade ou identificação e age em nome de um processo de mudança societária, cultural ou sistêmica³, podemos concluir que os movimentos sociais existem em permanente tensão e conflito com alguns princípios da modernidade, conforme relatado por Bauman, especialmente em relação à questão da ordem social⁴. Talvez esta tensão explique a constante tentativa de criminalização dos movimentos sociais ou a dificuldade das elites hegemônicas em aceitar como legítimos os movimentos dos segmentos subalternos em países como o Brasil, onde os valores da modernidade estão bastante presentes. Tradicionalmente, vários movimentos sociais em uma direção conciliatória dialogam com os valores orientadores da modernidade, numa tentativa de coadunar permanência e mudança, face aos conflitos sociais e contradições que os atingem. Nas últimas décadas, porém, alguns movimentos passaram a colocar em questão as interpretações hegemônicas da modernidade, especialmente a partir das experiências denominadas de diáspóricas.

Nas ciências sociais, uma parcela das teorizações sobre os movimentos sociais se vale dos referenciais teóricos relacionados à modernidade e à modernização para sua fundamentação. No entanto, gradativamente, ocorrem iniciativas de revisão crítica quanto ao alcance temático dessas análises por meio de teorias da pós-modernidade, dos estudos culturais e pós-coloniais. Logo, não almejamos, neste artigo, uma revisão completa e detalhada das teorizações sobre os movimentos sociais. Pretendemos, à luz desse debate, considerar a relevância da transição de alguns enfoques: a passagem das interpretações sobre os movimentos sociais baseadas num olhar que privilegia as teorias de classe para enfoques culturalistas e identitários dos denominados novos movimentos sociais, por um lado; e para enfoques institucionalistas mediante

as teorias de mobilização de recursos e dos processos políticos, por outro; ambas as teorias referenciavam-se aos legados da modernidade e da modernização, ainda que, em muitos casos, com uma visão crítica, definindo-o como "legado civilizatório eurocêntrico". Em última instância, pretendemos trazer elementos para a tese de que os estudos pós-coloniais comportam contribuições para se repensar o papel de movimentos sociais mais recentes na América Latina, na releitura e na revalorização das trajetórias de classes, de grupos, de comunidades e de culturas historicamente subalternas em nosso continente. Nossa objetivo também é verificar em que medida esses estudos dialogam criticamente com a tradição teórica, revendo abordagens clássicas da modernidade e discutindo as estratégias organizativas e discursivas dos movimentos receptivos ao pensamento pós-colonial.

Legados teóricos para os estudos dos movimentos sociais na atualidade

As grandes narrativas sobre os movimentos sociais na América Latina, baseadas nas teorias de classe, da tradição marxista e nos princípios discursivos da modernidade, enfatizavam tendências universalizantes para os comportamentos coletivos. As explicações para a luta dicotômica entre as classes tornaram-se muitas vezes reducionistas, teleológicas ou previsíveis. Os modelos analíticos foram aplicados de forma generalizada em diferentes situações e contextos históricos. Na atualidade, as questões da previsibilidade histórica e da centralidade política de determinadas classes passaram a ser questionadas na teoria e na prática como, por exemplo, "enquanto para a classe operária estava claro que aquilo que viria depois do capitalismo era o socialismo, para os movimentos sociais latino-americanos da atualidade as respostas não estão claras. Aderem a uma ideia de socialismo mais como um *ethos* histórico do que como uma resposta concreta às suas agendas" (Poletto, 2009), ainda que haja movimentos sociais que continuam repetindo uma ortodoxia tradicional sobre os rumos da mudança.

As teorias culturalistas e identitárias dos movimentos sociais, também denominadas de teorias dos novos movimentos sociais, tiveram o mérito de buscar a complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos coletivos formadores de movimentos sociais, segundo o princípio da diversidade sociocultural (de gênero, étnica, ecológica, pela paz, por diferentes tipos de direitos humanos etc.). Transitava-se assim do pensamento universalista acerca de um sujeito único e central da transformação social para as interpretações sobre o descentramento das lutas, da multiplicidade e contingência das identidades etc, de acordo com os pressupostos das teorias pós-modernas. Se houve avanços

³ Definição baseada nos escritos de Alain Touraine e em outros teóricos dos novos movimentos sociais

⁴ Inspirado em Freud (Bauman, 1998, p. 7-8). Trata-se, sem dúvida, de uma afirmação provocativa, mas polêmica, especialmente em relação à beleza, já que os movimentos sociais críticos da ordem social valorizam a estética e a simbologia, valendo-se dessas como formas de lutas.

teóricos pelo entendimento das opressões e discriminações que ocorrem em torno de diferenças socioculturais, houve perdas pela pouca relevância atribuída ao problema das desigualdades sociais e às raízes históricas dos processos de colonização, que incluem e articulam dimensões de múltiplas formas de dominação que vão do econômico ao social, do social ao cultural, do cultural ao ideológico, do ideológico ao político e vice-versa. Esses são os elementos resgatados pelas teorias pós-coloniais.

As teorias institucionalistas dos movimentos sociais, especialmente as teorias da mobilização de recursos e dos processos políticos, contribuíram para a análise de oportunidades e de formas de participação de atores coletivos na esfera pública formal. Tais teorias auxiliaram no entendimento do cotidiano do fazer político institucionalizado, a partir da relação entre sociedade e Estado, em que se encontra em jogo a relação entre investimentos (recursos humanos, simbólicos e materiais) e ganhos (políticos, materiais e no plano dos direitos), compreendidos em uma multiplicidade de enfoques⁵. Nessas abordagens, os aspectos de inclusão e integração social, nos moldes das teorias da modernização, foram frequentemente privilegiados deixando-se também, nesses casos, de aprofundar a compreensão sobre as raízes históricas mais densas dos processos de exclusão social, tais como os legados do colonialismo, que atingiram e deixaram marcas em amplos segmentos da sociedade mundial e latino-americana. A partir da década de 1990, alguns autores, como Klandermans (1994), Tarrow *et al.* (1996), Castells (1996), entre outros, vieram gradativamente aproximando os debates das teorias da mobilização de recursos (TMR) com as teorias dos novos movimentos sociais (TNMS), visando analisar os processos articulatórios da diversidade dos atores envolvidos. Esta postura abriu caminho para um diálogo entre teorias da modernidade e da pós-modernidade, contribuindo para aprofundar o entendimento sobre as formas de mobilizações sociais contemporâneas e as possibilidades políticas de uma sociedade em redes, mas nem sempre desvendando o desejo emancipatório mais arraigado dos sujeitos historicamente discriminados. Embora Klandermans (1994), no início da década de 1990, tenha demarcado a relevância dos movimentos sociais em construir significados simbólicos e desenvolverem processos de conscientização coletiva, a partir do retorno a suas raízes estruturais, históricas.

Los contextos de la participación de los movimientos sociales, (cf. Klandermans, 1994), se darían en tres niveles: (a) en el discurso público y su relación con la formación y transformación de identidades colectivas; (b) en los procesos de la comunicación persuasiva durante las campañas de movilización por parte de las organizaciones de movimientos y contramovimientos, así como de sus oponentes; y (c) en los procesos de la concienciación durante los episodios de la protesta. Al reconocer que

la participación en los movimientos sociales tiene lugar en un amplio contexto, enfatiza que la concepción de la protesta como construcción social sólo adquiere significado si se justifican sus raíces estructurales (1994, p.185). Es decir, si se le estudia dentro de los contextos en los que se produce y constituye (Valles, 2008, p. 101, grifo nosso).

Os estudos pós-coloniais ou do pós-colonialismo⁶, em certa medida, incorporam legados das teorias de classe e das respectivas formas de opressão das elites coloniais e hegemônicas; das teorias culturalistas, no que diz respeito às múltiplas formas de opressão e discriminação simbólica em relação aos segmentos sociais colonizados; e da respectiva exclusão e/ou subalternidade destes segmentos no plano do fazer político, no cotidiano societário e nas instituições. Portanto, cabe buscar as contribuições que os estudos pós-coloniais incorporam, ainda que criticamente, das teorias anteriores das ações coletivas e dos movimentos sociais, que se construíram sob a égide dos referenciais teóricos da modernidade e da pós-modernidade. Assim, será possível analisar o que trouxeram de novidade para pensar a subalternidade de sujeitos sociais na América Latina e de que forma podem contribuir para a reflexão sobre as novas formas de inclusão social no Brasil e na América Latina num sentido mais amplo.

Consideramos que uma tarefa inicial relevante é recuperar a contribuição de alguns pensadores clássicos para o entendimento dos processos de colonização e de seu impacto sobre os povos colonizados. Frantz Fanon e Enrique Dussel são lembrados pela academia e por movimentos sociais como precursores relevantes dos estudos pós-coloniais na América Latina. Esses autores interpretaram a modernidade a partir de um outro lugar, o lugar do sujeito colonizado e, especialmente, possibilitaram a elaboração de uma nova leitura do processo histórico da colonização, a partir desse lugar.

Fanón (1925-1961), psiquiatra e militante político, aborda os processos de subjetivação, construídos pelo colonialismo e introjetados pelo colonizado em relação ao corpo do dominado, à desvalorização devido à cor das peles negras e indígenas escravizadas. O autor prevê que a libertação dessas mentes só se dará mediante os processos de desconstrução dessas formações discursivas e da construção de novas subjetividades dos sujeitos historicamente oprimidos e discriminados. Fanón, nome bastante utilizado durante os processos de independência na África, foi militante da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), publicou obras que se tornaram clássicas em vários países⁷ e referenciadas recentemente pelos estudos culturais e da diáspora efetuados por Hall (2003) e Bhabha (1998), dentre outros, bem como por intelectuais e militantes dos movimentos negros no Brasil e na América Latina.

Enrique Dussel (1934-...) inicia suas contribuições para repensar o processo de colonização e de dominação a partir da

⁵ Uma ampla exposição sobre esta abordagem encontra-se em Gohn (1997).

⁶ Preferimos fazer referências a estudos pós-coloniais que a teorias, pois esses estudos não possuem uma matriz teórica única, tratam-se de uma abordagem e, às vezes, de um pensamento do pós-colonialismo. Veja uma síntese interpretativa destas distintas abordagens em Costa (2006).

⁷ *Pela Negra, Máscaras Brancas* (Fanón, 1983) e *Os Condenados da Terra* (Fanón, 1968).

reflexão de uma nova epistemologia: a Filosofia ou Teologia da Libertação na América Latina. Argentino, exilado e radicado no México, possui uma das mais extensas obras sobre os processos de subjetivação dos pobres e busca construir uma pedagogia do oprimido. Mais recentemente (Dussel, 2005), desenvolve uma teorização crítica ainda mais contundente sobre uma interpretação "eurocêntrica da modernidade mundial", considerada como um *mito* que poderia ser assim descrito:

- (i) A civilização moderna se autodescreve como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
- (ii) A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
- (iii) O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e para a europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a "falácia desenvolvimentista").
- (iv) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (justifica a guerra justa colonial).
- (v) Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica etc).
- (vi) Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (por opor-se ao processo civilizador) que permite à "Modernidade" apresentar-se não apenas como inocente, mas como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas.
- (vii) Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imatuuros), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (Dussel, 2005, grifos nossos).

Dussel (2005) conclui que, para superar as formações discursivas discriminatórias e opressivas da "modernidade", será necessário negar a negação do *mito* da modernidade, isto é, "des-cobrir" pela primeira vez a "outra-face" oculta e essencial à modernidade": o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas etc. (as "vítimas" da "moderni-

dade") como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria "modernidade"). Portanto, para ele, não se trata de negar o princípio de racionalidade, central para a modernidade, mas, a partir de um outro olhar, aplicá-lo às necessidades e às utopias dos subalternos em relação aos processos de mudança social.

A partir dessas ideias que influenciaram os estudos pós-coloniais, complementadas por outras contribuições contemporâneas⁸, refletimos sobre alguns princípios para a investigação e análise de práticas dialógicas dos movimentos sociais latino-americanos, contemplando questionamentos em torno dos seguintes pontos:

- o posicionamento do intelectual em relação aos sujeitos de seus estudos;
- a relação entre experiência, representação e reconhecimento;
- a construção de plataforma de direitos humanos que comportem necessidades dos sujeitos subalternos;
- a construção de formações discursivas, por meio de práticas articulatórias em rede que contemplam a historicidade dos sujeitos subalternos.

Posicionamento do intelectual em relação aos sujeitos de seus estudos

Na filosofia da libertação de Dussel (2005), um dos elementos fundamentais de sua construção é a aproximação com o Outro, em seu espaço e tempo, na experiência cotidiana e na história. O Outro refere-se aos empobrecidos, aos oprimidos, aos discriminados e aos marginalizados pelas práticas e pelos mitos da modernidade. Para Fanon (1983), a história da colonização tem que ser reescrita e reinterpretada, mas, acima de tudo, é necessário descolonizar as mentes para "que cesse para sempre a servidão de homem para homem. Quer dizer, de mim para outro". Segundo Fanon e Dussel, há uma ética de posicionamento e de comprometimento com a cultura e com o conhecimento que influencia os caminhos da história. Achúgar (1998), poeta e ensaísta uruguai, contribui para a reflexão a respeito desse comprometimento a partir do seguinte relato literário:

Hay un proverbio africano que dice: "Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador" [...] El proverbio escenifica un conflicto permanente mediante tres personajes: leones, cazadores e historiadores, o dicho de otra manera, los oprimidos, los opresores y los intelectuales. Al mismo tiempo que alude a una historia, diseña dos lugares y dos prácticas intelectu-

⁸ Vários estudos de intelectuais do Norte têm contribuído para o desenvolvimento recente de um pensamento pós-colonial na América Latina, dentre os quais se destacam os de Bhabha (1998), Hall (2003), Gilroy (2007), Sousa Santos (2004, 2006, 2007, 2009) e merece ainda ser lembrada a contribuição recente de Costa (2006).

ales: el lugar y la acción de los leones y el lugar y la acción de los cazadores. Hay otra historia, de origen brasileño, que ofrece una variante de interés: un hombre narra a un amigo su aventura con una onza. A medida que avanza el relato, el oyente interfiere reiteradamente en el relato, lo que obliga al fastidiado narrador a preguntar: "¿Vocé é amigo meu ou da onça?". La historia de la onza agrega un personaje o una situación al escenario del proverbio africano: se trata del intelectual que sin ser onza o león, es sin embargo amigo de la onza. Lo que se agrega es la posicionalidad del intelectual que, sin pertenecer al ámbito de los oprimidos leones, se ubica a su lado y toma, si no una identidad prestada, al menos si una "conciencia de onza prestada".

Portanto, o intelectual deve fazer uma análise crítica sobre o lugar de sua fala. Assim, deverá estar ciente de que há uma memória oficial hegemônica e uma memória coletiva daqueles que estão situados abaixo na pirâmide social, uma memória a partir dos centros de poder e uma memória a partir dos oprimidos, uma memória intelectual hegemônica e uma memória de saberes historicamente subalternos. Dessa forma, podemos considerar que o posicionamento, a localização e a memória são centros relevantes do debate político e intelectual contemporâneo. Em última instância, isso significa desenvolver também um debate crítico em torno da diversidade e das contradições das experiências vividas, dos poderes de representação social e das lutas por reconhecimento.

A relação entre experiência, representação e reconhecimento

A representação do social relaciona-se com a memória e a experiência, além da reflexividade, enquanto enunciado da modernidade, e tem implicações na produção nas formas de reconhecimento nos planos social, cultural e político. Nas sociedades pós-coloniais são encontradas representações que expressam lados distintos do processo de colonização, tanto no plano dos mitos ou de reprodução da cultura, como na produção de novos saberes. Além disso, na produção dos saberes há poderes e legitimidades diferenciadas, frutos da supervalorização do saber científico no processo de modernização, conforme foi lembrado pela teórica feminista Richard (1998):

La oposición entre representación (abstracción, teoría, discursividad) y experiencia (concreción, práctica, vivencialidad) afirma la desigualdad de poderes trazada entre quienes patentan los códigos de figuración teórica que dotarán a sus objetos de estudio de legitimidad académica, y los sujetos representados por dichos códigos – hablados por su teorización de la otredad – sin mucho acceso a los beneficios institucionales de la teoría metropolitana ni derecho a ser consultados sobre la validez de las categorías que los describen o interpretan.

Esta diferença do poder de representação da fala, decorrente da legitimidade atribuída pelo lugar de enunciação do conhecimento, é criticada pelos próprios movimentos pós-coloniais

latino-americanos, conforme podemos observar no discurso de Fernando Huanacuni (*Brasil de Fato*, 2009), líder e intelectual dos aymara na Bolívia, o qual defende que a retomada de culturas originárias deve estar contemplada nos processos de mudança no país e que esta retomada, muitas vezes, é mais difícil de ser aceita pela própria intelectualidade local do que pela externa.

Primeiro, eu diria que os latino-americanos têm que se encontrar com os indígenas, para depois poder dialogar com a Europa. O seu pensamento não está relacionado com o movimento indígena, tornaram o movimento indígena invisível porque pensavam que ele era inferior. Eles simplesmente imitaram a Europa. Dizem América Latina, percebe? Para nós, somos Abya Yala, assim chamamos nosso continente há milhares de anos. E te digo mais: temos mais diálogos com os europeus do que com os latino-americanos. Porque os latino-americanos querem ser como os suíços, os alemães, os ingleses, os italianos, seguem no processo de colonização. O indígena amazônico ainda briga com os garimpeiros. Estes destroem florestas, destruíram árvores mãe, árvores pai, árvores de milhares de anos, as cortaram para mandar para o mundo ocidental.

Huanacuni (*in Brasil de Fato*, 2009) esclarece também sobre o modelo indígena boliviano para pensar a transformação:

Agora está havendo uma confusão entre socialistas e povos indígenas. Quando Evo Morales ascendeu, Chávez disse que era seu irmão indígena, com seu discurso do socialismo do século XXI, com seu pensamento de esquerda, que é ocidental. Mas, na Venezuela, recém estão descobrindo os povos indígenas. Muitos estão pensando que o movimento boliviano é socialista, mas é um movimento indígena. Nossa modelo não é comunista, mas comunitário.

O que este líder indígena cobra é o conhecimento e o reconhecimento da cultura e da história dos povos indígenas. Gadea (2007), em sua pesquisa junto ao movimento indígena neozapatista do México, chega a uma conclusão semelhante:

[...] em nenhum momento é possível o abandono da própria história, já que o prévio sentido do conhecimento, da língua e das identificações indígenas, seu legado específico, não podem ser expulsos da história, não podem se apagar. Aquilo que os indígenas têm herdado (como cultura, história, tradição, sentido da identidade) não se destrói, apenas se desloca, se abre ao questionamento, a um reencausamento (Gadea, 2007, p. 56).

[...] A reivindicação pela diferença cultural, que nos movimentos indígenas pode traduzir-se em demandas por espaços de autonomia política e cultural, parece realizar uma estreita aliança com uma "política de campanhas", ou também com uma "política de experiências", em oposição a um modelo emancipatório universalizante, muitas vezes redutor da especificidade sociocultural indígena à categoria abstrata de cidadão (Gadea, 2007, p. 59)

Portanto, uma política de experiências até pode renovar as formas de representação, mas esta só terá um cunho libertador

se for acompanhada de uma política de reconhecimento, e, por sua vez, o reconhecimento só se efetiva na práxis política se for acompanhado de uma política de autorepresentação. O movimento feminista, em sua chamada terceira fase, começa a entender essa necessidade, conforme as palavras de Fraser (2007, p. 306):

[...] feministas estão se aliando a outros atores transnacionais progressistas, incluindo ambientalistas, ativistas do desenvolvimento e povos indígenas para confrontar as injustiças de má distribuição, não-reconhecimento e má representação [...] essa política tridimensional não é nem um pouco fácil. Contudo, ela contém em si uma grande promessa para a terceira fase do feminismo. De um lado, essa abordagem pode ultrapassar as maiores fraquezas da fase dois, ao reequilibrar as políticas de redistribuição e reconhecimento. Por outro lado, pode superar o ponto cego de ambas as fases anteriores do feminismo, ao explicitamente contestar as injustiças desse mau enquadramento. Acima de tudo, tal política talvez nos permita colocar e, quem sabe, responder à questão política-chave de nossa época: como podemos integrar demandas por redistribuição, reconhecimento e representação de forma a contestar o amplo espectro de injustiças de gênero em um mundo que se globaliza?

Isso nos remete ao ponto seguinte: como construir uma plataforma de direitos humanos que respeite ou consolide os direitos originários das populações subalternas e que inclua medidas reparadoras de suas condições históricas de sujeitos discriminados, sem que se utilize de políticas meramente assistencialistas ou clientelistas, mas recupere a história, a cultura, as vozes, os desejos e os projetos desses sujeitos?

Da construção de novas plataformas de direitos humanos

Em contextos latino-americanos de profunda subalternidade de amplos segmentos populacionais (os indígenas e negros - herdeiros do escravismo colonial; os sem tudo - terra, teto, trabalho formal, educação etc.), é possível combater essas múltiplas formas de exclusão social e pensar a universalidade dos direitos humanos? A resposta será negativa, se for pensada a partir do universalismo relativamente abstrato da modernidade estrito senso. Mas será positiva, se for pensada a partir de um universalismo que contemple as diferenças, vinculado a uma plataforma de direitos humanos em constante construção, que incorpore valores e demandas das comunidades diáspóricas a partir de dinâmicas e atuais configurações, cotidianas e receptivas a discursos emancipatórios que, conforme Rifiotis (2008), comportam discursos, retóricas, mas igualmente leis, pactos e convenções internacionais e políticas sociais, tornando-se uma experiência cada vez mais cotidiana.

As comunidades subalternas e diáspóricas no mundo globalizado não estão restritas apenas ao localismo, mas são constantemente atravessadas pelos valores e pelas relações com atores globalizados, estando sujeitas a processos de desterritorialização e reterritorialização, ressignificando-se social e culturalmente, o que traz novos desafios para a construção de plataformas mais inclusivas de direitos humanos e para um civismo que não reduza esses povos a uma cidadania genérica da modernidade. Segundo Marramao (2009), nessa situação, "o problema fundamental que os pós-colonialistas apontam é a existência na nossa modernidade-mundo de uma proliferação de "comunidades imaginárias", nem sempre redutíveis a sentidos minimamente comuns". Como, então, construir agendas de negociação de direitos que contemplem uma inclusão não colonizada dessas populações diáspóricas. Segundo o autor, é necessário "repensar em um ser-em-comum composto de histórias diversas e de diferenças inassimiláveis: em uma *civitas* como comunidade paradoxal suscetível de acolher as existências (e experiências) singulares [...]" (Marramao, 2009).

Consideramos que uma universalidade contingente e em constante processo de atualização, com inclusão das diferenças identitárias e de valores no contexto de uma formação discursiva pós-colonial, pode ser atingida pelos movimentos sociais por meio da construção de redes de significados para uma cidadania inclusiva. Todavia, os avanços são demorados e reduzidos se os intelectuais e as lideranças políticas não apoiarem e acompanharem iniciativas de políticas sociais, como as ações afirmativas, reparadoras de séculos de exclusão social. Os valores da modernidade ocidental foram incorporados em nosso país com uma herança histórica, que, segundo Sousa Santos (2006), compreende: "colonialismo, racismo, genocídio, escravatura, destruição cultural, impunidade, não ética da guerra". Em termos mais concretos, enquanto imigrantes europeus tiveram terras, mercados para seus produtos, trabalho e acolhimento, nos primórdios da colonização, estendendo-se em muitos casos à contemporaneidade⁹, negros, indígenas e seus descendentes não tiveram nem terra, nem possibilidade concreta de trabalho livre e, menos ainda, reconhecimento social e político, com implicações na autoestima.

Face a este legado, o compromisso de intelectuais com a ação movimentalista busca resultados concretos de ações reparadoras, como no caso das ações afirmativas¹⁰. Contudo, para que o trabalho intelectual contribua para um processo emancipatório inclusivo dos sujeitos subalternos de nossa América, não só terá que considerá-los como cidadãos de direito, mas contemplar em suas reflexões as experiências e saberes desses povos, bem como as novas formações discursivas que são elaboradas em sua práticas políticas em rede.

⁹ Como no trabalho escravo, nas dificuldades de realização de uma ampla reforma agrária e da legalização de terras dos quilombos etc.

¹⁰ Referimo-nos ao aumento de ações afirmativas para negros, indígenas, mulheres e outros segmentos sujeitos a desigualdades históricas, na sociedade brasileira e em outros países da América Latina.

Formações discursivas construídas através de práticas articulatórias em rede

O comunitarismo histórico dos grupos subalternos na América Latina está dando início a uma transição de uma situação de marginalidade quase absoluta na esfera pública para uma outra condição em que as vozes de camadas subalternas começam, ainda que com dificuldades, a ter algum eco para além de seus territórios. Os direitos originários, como os dos indígenas, quilombolas, sem-terra e posseiros, passam a ser legitimados, mesmo que sujeitos a conflitos sociais profundos, e os direitos à educação (cotas étnicas, raciais e sociais) passam a ser implementados, mesmo enfrentando várias formas de resistência. Como bem concluiu a antropóloga Ilka Boaventura Leite, em seus estudos sobre os quilombolas, "para destravar a chave do racismo, seriam necessários não somente a permanência nas terras de seus antepassados, mas também garantir o seu ingresso no mundo letrado. Talvez isto explique por que territorialidade e escolaridade são os dois polos centrais das lutas atuais dos negros no Brasil" (Leite, 2008, p. 104).

Em outros momentos¹¹, discutiram-se como as articulações em redes têm empoderado os movimentos sociais, na medida em que aproximam e criam espaços interorganizacionais, de trocas materiais e simbólicas, comunicação e debate, entre as bases das ações coletivas (incluindo-se aí os espaços comunitários do cotidiano dos grupos subalternos), contando com a mediação de agentes políticos articulatórios (fóruns e redes interorganizacionais diversas), com a possibilidade de participação em mobilizações na esfera pública (marchas, protestos e campanhas), formando assim as redes de movimentos sociais.

Nesse momento, cabe a reflexão sobre o papel das redes de movimentos para a ressignificação dos processos de colonização na América Latina e para a criação de significados em-comum para a superação dos legados históricos opressores, observando alguns casos empíricos. Será na intercomunicação entre grupos sociais distintos, mas conectados por redes, que a relação entre a tradição e as raízes culturais, por um lado, e as opções políticas e as utopias, por outro, poderão ser revistas criticamente atribuindo-se novos significados às situações de opressão e discriminações históricas.

Gadea (2004, 2007), em prolongado estudo sobre o Movimento Neozapatista de Chiapas, ajuda-nos a compreender para além dos rumos da modernidade o desenrolar desse movimento, o qual conseguiu resgatar valores culturais milenares associando-os a novos ideários pós-modernos e difundindo-os em tempo real. Estava se criando, assim, na história latino-americana, um potencial para uma relação dialógica entre culturas com raízes históricas diversificadas e a emergência de um laboratório para a construção de relações interculturais de reconhecimento, respeito e solidariedade entre o tradicional e o moderno.

Isso é possível porque apesar do avanço tecnológico no mundo da informação ser um dos carros-chefe da globalização hegemônica, também serve como um mecanismo para a construção de uma globalização contra-hegemônica, por meio da ação em rede dos movimentos sociais. Abdel-Moneim (2002, p. 55), sobre o caso do neozapatismo, observa como o uso da comunicação informatizada foi uma ferramenta estratégica para a construção de redes de solidariedade e de resignificação simbólica, numa escala mundial e multi-identitária¹².

O Ciborgue Neo-Zapatista é capaz de nos deslocar ao nos convidar a atravessar fronteiras geográficas, étnicas, e de classe, e a participar, na qualidade de leitores(as)/escritores(as) espectadores(as)/atores(atrizes) de textos/performances de uma guerrilha multimídia, de esforços de resistência virtual contra projetos globais neoliberais. O Ciborgue Zapatista é mais eficiente na sua habilidade para nos deslocar: para incitar a afirmar e transgredir diferenças, e para entrever novas 'uniões radicais' na busca de solidariedade com outros indivíduos e grupos.

Outro exemplo emblemático de construção de uma crítica à herança colonial e à respectiva hegemonia política de representantes brancos, mesmo no seio dos movimentos sociais, ocorreu por ocasião da Primeira Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, realizada em 2004, em Brasília. Durante a Conferência, as mulheres negras e indígenas, observando a fraca visibilidade temática de suas questões, apesar da sua ampla presença, resolveram elaborar um documento, que passou a ser utilizado também em momentos articulatórios posteriores, denominado de *Carta de Aliança de Parentesco entre Índias e Negras*, com o seguinte conteúdo:

- considerando a semelhança da opressão colonial sofrida pelos povos indígenas e afrodescendentes, em especial as mulheres;
- considerando que esses dois povos foram igualmente submetidos a processos de genocídio e/ou extermínio;
- considerando o estupro colonial, perpetrado contra índias e negras;
- considerando a exploração e expropriação das terras, das culturas, dos saberes desses dois povos;
- considerando a perpetuação da exclusão histórica desses povos desde o término do período colonial até os nossos dias, que vitima especialmente as mulheres, distorcendo e desvalorizando suas imagens;
- considerando a necessidade da reparação histórica que o Estado brasileiro tem para com esses povos em geral e as mulheres em particular;

Decidimos:

- firmar o nosso parentesco através de uma aliança política na busca conjunta de superação das desigualdades

¹¹ Ver detalhamentos em Scherer-Warren (2006, 2007, 2008a, 2008b).

¹² Outros desdobramentos em Scherer-Warren (2005a).

- econômicas, políticas, sociais, culturais e de poder;
- firmar uma aliança estratégica para a conquista da igualdade de oportunidades para mulheres indias e negras na sociedade brasileira;
 - firmar uma aliança estratégica que dê visibilidade a indias e negras como sujeitos de direito.
 - Doravante indias e negras consideram-se parentes.

Observamos, em outros fóruns posteriores¹³, o uso político e estratégico desta noção de aliança de parentesco, no sentido de construir um empoderamento das etnias oprimidas pelo processo de colonização, que se consideram credoras de reparação histórica no que diz respeito à diminuição da desigualdade, à conquista de direitos, à visibilidade e ao reconhecimento social e político. O diálogo interétnico no interior do movimento das mulheres repercutiu também na própria *Articulação das Mulheres Brasileiras*, uma rede nacional de Fóruns de mulheres, que adicionou a sua denominação o seguinte subtítulo, segundo uma de suas lideranças: "AMB - uma articulação feminista e antirracista. Isso se definiu afirmando o feminino e também afirmando o antirracismo como uma questão central. Isso tudo é fruto das mulheres negras dentro da AMB"¹⁴.

Por fim, merece ser mencionado o caso das articulações de lutas territoriais, nas quais têm participado em diferentes momentos organizações de base, como a dos sem-terra, sem-teto, quilombolas, indígenas, mulheres camponesas, os atingidos por barragens etc., e articulações de representação como o Fórum Nacional de Reforma Agrária (FNRA), o Fórum Nacional de Reforma Urbana (FNRU), a Via Campesina e outras redes nacionais e transnacionais da sociedade civil organizada. Apesar da diversidade de origem e, às vezes, de concepções dos sujeitos desses movimentos, há identificações políticas possíveis e possibilidades de construção de pautas ancoradas em significados simbólicos e políticos similares, como a do princípio da função social da propriedade. A articulação em torno desse princípio se dá a partir de um lugar de fala comum dos sujeitos envolvidos, de uma crítica aos processos de colonização e da ocupação da terra rural ou urbana no Brasil, com consequências históricas para as populações excluídas desse processo. Portanto, quando essas organizações defendem a Carta da Terra, que visa à democratização da propriedade a partir de um limite em seu tamanho e pela observação de sua função social, o que pretendem é a reparação de um processo de colonização que deixou um legado estrutural no desenvolvimento das desigualdades sociais. Os fóruns da sociedade civil são os atores estratégicos para a construção e a consolidação de novos significados sobre o direito a terra produtiva, à moradia e a um território comunitário para populações historicamente excluídas no Brasil.

Os fóruns da sociedade civil não são organizações formalmente localizadas, mas espaços estratégicos de debate político entre atores diversificados, de formulação de objetivos comuns de luta, de elaboração de princípios e de encaminhamento de ações concretas de impacto político. Dessa forma, observamos que a busca de consenso cada vez mais é confrontada com o princípio de respeito à diversidade e às diferenças, deixando-se para os espaços próprios de cada organização as lutas específicas ou não consensuais. Naturalmente, as controvérsias geram tensões, conflitos e ambiguidades dentro dos fóruns, mas seus elos de mediação na rede buscam as conciliações possíveis, conforme nos foi relatado por um entrevistado do FNRA¹⁵:

Nós só agimos como Fórum quando há unidade. Na diversidade e na compreensão das diferenças. Quando não há, não se briga. Cada um age da sua maneira, mas respeitando as diferenças. Então vamos fazer tudo o que é possível dentro do fórum para que tenha unidade, que tenha ação conjunta...

Quando falo em terra, entra a questão da luta pela reforma agrária, a questão da demarcação das terras indígenas, dos quilombolas, ribeirinhas, dos fundos de pastos, dos pescadores. Tudo que entra na questão da terra entra aí, a luta pelo meio ambiente, recursos naturais, a biodiversidade... Nós tentamos unificar esses vários pensamentos em torno de algumas ações concretas...

O Fórum cresce e se consolida como espaço de todo mundo. Porque um dos grandes problemas dos movimentos do campo e da esquerda como um todo, tanto sindical quanto popular, era a chamada de defesa das teses: vocês estão somente para defender ideias, concepções, e você não discutia alternativas de ações concretas em conjunto, por quê?

Se nós não nos acertamos do ponto de vista das ideias, vamos tentar na prática então o que é possível. Esta concepção (da defesa de teses) foi perdendo espaço historicamente, também no meio rural brasileiro. Enquanto aqueles sindicalistas, aquelas lideranças populares ficavam eternamente estressados defendendo suas teses nos centros, nas escolas, nos seminários, nós descobrimos que o melhor jeito de você defender suas ideias é fazendo. Paulo Freire já explicava isso, não é? Nós aprendemos, que temos que mudar o nosso método, vamos discutir as ideias, vamos aflorar o debate, vamos colocar as diferenças na mesa, mas vamos ver que dessas diferenças todas, o que é possível fazermos juntos, e vamos tentar fazer. O que nós descobrimos nesses anos de experiência coletiva, é que o que determina é ação concreta de cada um, não é o discurso. Estamos descobrindo metodologicamente e pedagogicamente, que a melhor maneira de você construir unidade é na ação concreta e não no discurso (Representante da coordenação do FNRA, 2005).

Nos exemplos citados, podemos observar que as políticas emancipatórias no interior dos próprios movimentos, bem como no contexto de suas articulações externas, só sobrevivem se esti-

¹³ Durante o trabalho de campo do Projeto AMFES (Scherer-Warren, 2005b).

¹⁴ Entrevista com Guacira, ex-coordenadora da AMB, para o Projeto AMFES (Scherer-Warren, 2005b).

¹⁵ Para o Projeto AMFES (Scherer-Warren, 2005b). Projeto "As múltiplas faces da exclusão social/AMFES", financiado pelo CNPq no período de 2004-09, e desenvolvido na UFSC e na UNB (de 2004-05) na condição de Pesquisadora Visitante CNPq.

verem acompanhadas de pragmatismo, de resolução de problemas concretos, de uma política de experiências associadas às políticas de autorepresentação e de reconhecimento de si e do outro como sujeitos com diferenças.

Será, portanto, mediante ações e relações sociais não isentas de conflitos que os atores em rede constroem suas novas plataformas políticas e significados simbólicos para as lutas, observando-se, por um lado, o direito à diferença, dentro de determinados limites ideológicos e éticos e, por outro, a unidade possível na ação, não necessariamente homogênea, mas complementar e solidária.

Considerações finais

Neste artigo, discutimos o nexo entre quatro elementos da produção do conhecimento acerca dos movimentos sociais que podem contribuir para a construção de uma sociologia política numa perspectiva pós-colonial e para uma respectiva autoreflexão crítica de atores coletivos no cenário latino-americano. Contudo, esses procedimentos também podem comportar armadilhas cognitivas, se não forem submetidos constantemente a uma reflexividade crítica (o que não deixa de ser um legado da modernidade).

Quanto ao posicionamento do intelectual em relação aos sujeitos de seus estudos, não se trata de negar a contribuição de conhecimento acumulado das ciências humanas no campo das ações coletivas, mas de apreciar sua validade em cada contexto histórico e territorial; nem tampouco de ser um mero reproduutor da fala dos sujeitos das pesquisas, como foi bastante comum na segunda metade do século passado nos chamados estudos sobre os "movimentos populares" na América Latina. É necessário abrir-se para compreender o significado do pensar e do fazer do "outro", mas não apenas enquanto "outro" e sim como parceiro de uma prática e de uma utopia de transformação em direção a uma sociedade mais justa social e culturalmente. Ainda que essas parcerias tenham sido palco de diversidades culturais e políticas, as redes e os fóruns de sociedade civil buscam construir ações complementares e emancipatórias em torno de objetivos em comum.

Essas parcerias numa prática de movimento comportam necessariamente uma dimensão ética e uma dimensão política. Portanto, exigem um reconhecimento do sujeito, que vive uma condição de subalternidade, como sujeito de direitos em suas demandas por mais igualdade (ou redistribuição) e por respeito às diferenças culturais. Fraser (2007) referiu-se à necessidade de integrar demandas por redistribuição, reconhecimento e representação na contestação às injustiças de gênero num mundo que se globaliza. É necessário acrescentar que na situação de um mundo pós-colonial, uma política que transcendia os condicionamentos colonizados dos sujeitos subalternos deverá se dirigir a um espectro mais amplo de injustiças, tais como as vinculadas aos processos históricos e ainda cotidianamente rotineiros de discriminação étnica, racial, religiosa, sexual e de outras minorias sociais.

Essas demandas legitimam novas formas de convivência social e possibilitam a criação de novos contratos sociais que permitem uma aplicação mais ampla de direitos estabelecidos ou a criação de novos direitos. O dilema que ocorre é de como coadunar os ditos valores ou direitos universais, frequentemente criados no espírito da modernidade ocidental com novos direitos advindos da diversidade e da subalternidade de povos colonizados? Segundo Wallerstein (2007, p. 84), é preciso universalizar valores particulares e particularizar valores universais, em que "uma alternativa possível é uma multiplicidade de universalismos, que lembraria uma rede de universalismos universais" (Wallerstein, 2007, p. 124). Mas como não cair nas armadilhas da colonização na política e na construção do conhecimento? Grosfoguel (2008), de acordo com Mignole (2000), propõe um apelo a um universal que seja um pluriversal, em outras palavras "um universal concreto que há de incluir todas as particularidades epistêmicas rumo a uma 'socialização transmoderna e descolonial do poder'". Encontramos no seguinte dizer dos neozapatistas um exemplo dessa dinâmica: "luchar por um mundo donde otros mundos sean possibles" (Grosfoguel, 2008, p. 144). O que, em última análise, o autor, sugere é um pensamento de fronteira que seja capaz de produzir "uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia". Essa construção, por meio de um diálogo crítico, deve contemplar os lugares geopolíticos das falas, dos saberes e das utopias tanto dos subalternos e de suas lideranças como do próprio intelectual da academia, de modo a situar o conhecimento e trazer transparência às opções éticas e políticas assumidas nessa parceria.

Trata-se, enfim, de defender uma proposta de ação que contribua para que direitos universais consolidados se estendam aos amplos segmentos de subcidadãos e que brotem novos direitos que atendam às demandas por igualdade e por reconhecimento das diferenças, criando universalismos pluriversais e contingentes. Mas essa dinâmica exige um modo de se relacionar, que, para além da escuta recíproca, exija solidariedade e horizontalidade nos compartilhamentos. Vemos a emergência dessa dinâmica nas práticas concretas e discursivas produzidas por múltiplos sujeitos coletivos atuando por meio de redes de movimentos¹⁶ que congregam organizações civis de base, mediadores políticos oriundos de organizações articuladoras, movimentos sociais populares propriamente ditos e a participação e contribuição de outras lideranças políticas e intelectuais no trabalho de tradução entre os diversos saberes e ideários comuns.

Referências

- ABDEL-MONEIM, S.G. 2002. O Ciborgue Zapatista: tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas cibernetico. *Estudos Feministas*, 7(1-2):39-64.

¹⁶ Outros desdobramento sobre essa forma de ser movimento encontram-se em Scherer-Warren (2005a, 2006, 2008a).

- ACHÚGAR, H. 1998. Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. In: S. CASTRO-GÓMEZ; E. MENDIETA; M.A. PORRÚA (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Disponível em: <http://ensayo.rom.uga/critica/teoria/castro/>, acesso em: 02/07/2009.
- BAUMAN, Z. 1998. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 272 p.
- BHABHA, H.K. 1998. *O local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 395 p. (Coleção Humanitas).
- BRASIL DE FATO. 2009. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia>, acesso em: 13/07/2009.
- CASTELLS, M. 1996. *The information age: economy, society and culture – vol. II: The power of identity*. Oxford, Blackwell Publishers, 461 p.
- COSTA, S. 2006. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 267 p.
- DUSSEL, E. 2005. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: E. LANDER (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 55-70. (Colección Sur Sur). Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>, acesso em: 01/07/2009.
- FANON, F. 1983. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, EDUFBA, 194 p.
- FANON, F. 1968. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 276 p.
- FRASER, N. 2007. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Revista Estudos Feministas*, 15(2):291-308.
- GADEA, C.A. 2004. *Acciones coletivas y modernidad global: el movimiento neozapatista*. Toluca, Universidad Autónoma de Estado de México, 276 p.
- GADEA, C.A. 2007. *Paisagem da pós-modernidade: cultura, política e sociabilidade na América Latina*. Itajaí, Univale Ed., 206 p.
- GILROY, P. 2007. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo, Annablume, 414 p.
- GOHN, M. da G. 1997. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Edições Loyola, 282 p.
- GROSFOGUEL, R. 2008. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80:115-147.
- HALL, S. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Ed UFMG, 434 p.
- LEITE, I.B. 2008. Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos. In: T. RIFIOTIS; T.H. RODRIGUES, *Educação em Direitos Humanos: discursos críticos e temas contemporâneos*. Florianópolis, Ed. da UFSC, p. 89-114.
- KLANDERSMAN, B. 1994. La construcción social de la protesta y los campos plurir-organizativos. In: E. LARAÑA; J. GUNSFIELD (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid, CIS, p. 119-149.
- MARRAMAO, G. 2009. Passado e futuro dos direitos humanos: Da "ordem pós-hobbesiana" ao cosmopolitismo da diferença. Disponível em: http://www.conpedi.org/arquivos/ciacomo_marrama.doc, acesso em: 20/07/2009.
- MIGNOLO, W. 2000. *Local histories/global designs: essays on the coloniality of power, subaltern knowledge and border thinking*. Princeton, Princeton University Press, 296 p.
- POLETTI, E.R. 2009. A nova territorialidade dos movimentos sociais na América Latina: do ajuste neoliberal à construção de alternativas. Disponível em: <http://egal2009.easypublishers.info/area02/2141>, acesso em: 05/07/2009
- RICHARD, N. 1998. Intersectando Latinoamerica com el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural. In: S. CASTRO-GÓMEZ; E. MENDIETA; M.A. PORRÚA (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Disponível em: <http://ensayo.rom.uga/critica/teoria/castro/>, acesso em: 05/07/2009
- RIFIOTIS, T. 2008. Direitos humanos e outros direitos: aporias sobre processos de judicialização e institucionalização de movimentos sociais. In: T. RIFIOTIS; T.H. RODRIGUES, *Educação em Direitos Humanos: discursos críticos e temas contemporâneos*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 224 p.
- SCHERER-WARREN, I. 2008a. Redes de movimentos sociais na América Latina - Caminhos para uma política emancipatória? *Caderno CRH*, 12(54):51-05-517.
- SCHERER-WARREN, I. 2008b. Movimentos sociais no Brasil contemporâneo. *História: Debates e Tendências*, 7(1):9-21.
- SCHERER-WARREN, I. 2007. Redes sociais: trajetórias e fronteiras. In: L.C. DIAS; R.L. SILVEIRA (orgs.), *Redes, sociedade e território*. 2ª ed., Santa Cruz do Sul, EDUNISC, p. 29-50.
- SCHERER-WARREN, I. 2006. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. *Revista Sociedade e Estado*, 21(1):109-130.
- SCHERER-WARREN, I. 2005a. Redes sociales y de movimientos en la sociedad de la información. *Nueva Sociedad*, 196:77-92.
- SCHERER-WARREN, I. 2005b. Projeto AMFES. As múltiplas faces da exclusão. Florianópolis, UFSC/UNB/CNP, 25 p.
- SOUSA SANTOS, B. de. (org.). 2009. *As Vozes do Mundo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 643 p.
- SOUSA SANTOS, B. de. (org.). 2004. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, VIII, Coimbra, 2004. *Anais...* Coimbra, p. 1-9.
- SOUSA SANTOS, B. de. 2007. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo/Porto, Cortez Ed./Afrontamento, 511 p.
- SOUSA SANTOS, B. de. 2006. *As dores do pós-colonialismo*. Folha de S. Paulo, 21 de ago.
- TARROW, S.; McADAM, D.; TILLY, C. 1996. The Map of Contentious Politics. *Mobilization*, 1(1):17-34.
- VALLES, M.T.U. 2008. La comprensión por el contexto: los movimientos sociales y los contextos de la acción colectiva. *Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología*, 17(1):87-108.
- WALLERSTEIN, I. 2007. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo, Boitempo, 141 p.