



MOVIMENTOS SOCIAIS COMO SUJEITOS DA DEMOCRACIA

Carolina Menegon¹
Enio Waldir da Silva²

RESUMO

A Democracia passou de um ideal de sociedade em que prevalece o poder da maioria para ser uma forma de vida em que os interesses precisam ser expostos, afinados e serem partilhados para acordo nas instâncias decisórias. Trata-se mais de uma perspectiva de criar interesses universais do que fazer a vontade de uma maioria enganada por mediadores com mensagens atrativas e consumistas. Há, então, um novo sujeito que é capaz reunir as igualdades e diferenças, manifestando desejos de novas sociabilidades, ao mesmo tempo em que vai conquistando espaços democráticos e democratizantes: os movimentos sociais. É justamente este conceito que vamos depurar e mostrar como alguns movimentos carregam este caráter como novo conteúdo da democracia: a economia solidária e o movimento feminista

Palavras-chave: sujeito; democracia; movimentos sociais; mulheres; Economia Solidária.

MOVIMENTOS SOCIAIS COMO SUJEITOS DA DEMOCRACIA

INTRODUÇÃO

A sociedade moderna era definida pelos laços sociais oriundo das instituições criadas para mantê-la, como a família, a escola, a religião, o Estado, o direito, as leis, as empresas e a cultura estruturada em ideologias. Além das dispersões ideológicas, assistimos uma profunda crise em moldes modernos daquelas instituições. O que assegura nossos laços sociais e nossa identidade se não a afetividade da família, a segurança da sociedade organizada (Estado e Direito), a fê no cultivo da espiritualidade, a certeza nas verdades da ciência e os ensinamentos das escolas, a renda digna e materialidade da ética do trabalho?

O individualismo que triunfa sobre as ruínas da representação social de nossa existência revela a fragilidade de um eu constantemente modificado pelos estímulos que o atingem e o influenciam. Uma interpretação mais elaborada desta realidade insiste no papel dos meios de comunicação na formação deste eu individual cuja unidade e independência parecem então ameaçada (TOURAINÉ, 2006, p. 219-220).

A pergunta central que aparece em meio a estas constatações é: Como as pessoas que possuem interesses comuns, como os consumidores, operários, as mulheres, poderão se tornar um grupo organizado com mecanismos de decisões coletivas que defendam e

¹ Mestre em Direitos Humanos pela Unijuí. Advogada e professora pela UFFS –Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Cerro Largo.

² Dr. Em Sociologia. Professor da Unijuí – Mestrado em Direitos Humanos.



façam prevalecer seus interesses? Ou seja, como as pessoas podem passar de uma situação de indivíduos com desejos a se sentirem sujeitos ao ponto de reconhecer o outro também como sujeito, participar de diálogo de integração dos interesses e com esses interesses ir à luta nos movimentos sociais e, assim, tornar-se ator social?

Trataremos deste assunto enfocando a relação democracia e movimento social e como o movimento da Economia Solidária e o Feminismo poderiam ser integradores de intenções universais em luta por novas sociabilidades justas.

DESENVOLVIMENTO

A democracia ainda é, atualmente, a forma normal de organização política que possibilita o movimento de atores. A ação democrática cujo objetivo principal é libertar os indivíduos e grupos das imposições que pesam sobre eles, situa-se entre a democracia procedural que carece de paixão e a democracia participativa que carece de cultura democrática. Os movimentos sociais são guardiões da democracia, seu caminho e sua expressão (SILVA, 2017).

A democracia só é rigorosa na medida em que é alimentada por um desejo de libertação que, de forma permanente, apresenta novas fronteiras, ao mesmo tempo longínquas e próximas, porque se volta contra as formas de autoritarismo e repressão que atingem a experiência mais pessoal. Assim definindo, o espírito democrático pode responder a duas exigências que, a primeira vista, parecia ser contraditória: limitar o poder e responder às demandas da maioria (TOURAINÉ, 1998, p. 23).

Inúmeros sinais, porém, levam-nos a pensar que os regimes chamados democráticos enfraquecem, assim como os regimes autoritários, que estão submetidos às exigências do mercado mundial protegido e regulado pelos principais centros do poder econômico. Os interesses comuns para formar consensos parciais baseados na argumentação só poderão ser garantidos por uma vida democrática dinâmica cujas esferas públicas estão para além do Estado, mas contando com este para ser forte.

A democracia enfraquecida pode ser destruída a partir de cima – por um poder autoritário – ou a partir de baixo – pelo caos, violência e guerra civil – ou a partir de si mesma – pelo controle exercido sobre o poder pelas oligarquias ou partidos que acumulam



recursos econômicos ou políticos para impor suas escolhas a cidadãos reduzidos ao papel de eleitores (IDEM p. 8).

Quando os atores políticos não estão submetidos às demandas dos atores sociais, estes perdem sua representatividade, gerando assim um outro sentido que não é o da democracia e sim da *partitocrazia*. A *partitocrazia*, porém, destrói a democracia ao retirar-lhe sua representatividade e conduz ao caos ou à dominação de fato de grupos econômicos dirigentes, enquanto espera a intervenção de um ditador (TOURAINÉ, 1998, p. 83).

Este autor compreende que não é mais o partido político que faz agregação da vida organizada e defende o movimento social como lugar de ator social, pois são mais abertos e livres de donos ou burocracias. Quando se fala em movimento social não se pode dissociá-lo da democracia, pois um movimento social deve ter um programa político que faz apelo a princípios gerais ao mesmo tempo em que defende interesses individuais. Só existe movimento social se a ação coletiva tem objetivos sociais, isto é, reconhece valores ou interesses gerais da sociedade, e, por conseguinte, não reduz a vida política ao confronto de campos ou classes, ao mesmo tempo em que organiza e desenvolve conflitos.

A ideia de movimento social se concretiza quando anuncia uma razão universalista, de liberdade, de igualdade, direito do homem, justiça e solidariedade, pois a democracia se apoia exatamente nestes princípios. As ações coletivas de diferentes naturezas cujas demandas não encontram resposta no sistema político e que se manifestam de forma radical ou revolucionária tendem a desembocar numa situação de violência e arbitrariedade, contrariando assim os princípios da democracia.

Movimento social é uma combinação de um princípio de identidade (quem somos), de um princípio de oposição (contra quem ou o que lutamos) e de um princípio de totalidade (para quem é a luta). Não será necessário, para travar um combate, saber em nome de quem, contra quem e em que terreno se vai combater? [...] o que caracteriza um movimento social é o desafio da historicidade e não a decisão institucional ou a norma organizacional. Os atores são definidos por suas relações conflituosas com a historicidade (TOURAINÉ, 1998, p. 108).

No apelo para enfrentar a fragilidade dos valores democráticos e para promover uma nova cultura de viver juntos, iguais diferentes, o autor quer colaborar para fazer a leitura das



razões da crise da cultura moderna e propõe algumas saídas para promover o aparecimento de novas subjetividade que fortaleça os indivíduos, o seu caráter, a sua personalidade.

A crise da sociedade aparece quando percebemos que os indivíduos e nações não conseguem controlar o dinheiro, a informação, o fluxo de mercadorias; A maioria dos indivíduos estão refugiados em suas vidas privadas e, mesmo assim, ameaçados; A globalização, o mercado e a tecnologia enfraqueceram o Estado. A este se definiu outros papéis como, o principal, de defender empresas e a moeda nacional nos mercados internacionais; O consumo se fragmenta em diversidade de estilos de vida; Opiniões públicas são esfaceladas e manipuladas; As campanhas de opinião não mobilizam esperanças e só defendem o instituído; Os Partidos Socialistas que carregavam esperanças universais enfraqueceram; Crescem o apelo a valores religiosos da comunidade fechada em detrimento da razão política; Crescem o poder dos juízes, frutos de coalizão de dirigentes políticos e econômicos em detrimento dos direito vivo que criam as motivações racionais de reconhecimento dos indivíduos; Crescem *poliarquias* (competências em várias equipes governamentais) que descentralizam irracionalmente os governos; aumentam a sede de ganhos fáceis, o que gera a corrupção; Há uma perda de função dos partidos políticos (que são nada mais que centros de gestão de uma clientela de conquista de cadeiras para os eleitos); Reduziu-se a sociedade ao mercado e é este que define os destinos dos indivíduos em concorrências: *se sucesso, mérito teu, se fracasso culpa tua*; Findou-se a economia administrada pelo centro administrativo – Estado-Gerente....(TOURAINÉ,2006; 292).

No decorrer dos dois últimos séculos as categorias inferiorizadas, particularmente os trabalhadores, depois os colonizados e quase ao mesmo tempo as mulheres, formaram *movimentos sociais* para se libertar. Conseguiram-no em grande parte, o que teve como primeiro efeito atenuar as tensões inerentes ao modelo ocidental, mas também seu dinamismo.

Esta vontade do indivíduo de ser o ator de sua própria existência é o que Touraine chamou de sujeito, imerso em um paradigma cultural que põe em primeiro plano a reivindicação de direitos *culturais*. Esses direitos se exprimem sempre por intermédio da defesa de atributos particulares. A proposta de Touraine é de focar a análise nos atores definidos por suas pertenças sociais, relações sociais e por seus direitos culturais. Análises da sociedade podem se perder em evasivas, pois detectam uma decomposição da sociedade,



considerada como um organismo no qual cada elemento cumpre uma função, que elabora suas metas e os meios necessários para atingi-las, que socializa seus novos membros e pune os que não respeitam as normas, leva, em nosso tipo de sociedade, a um individualismo que se opõe à aplicação das regras da vida coletiva e as substitui pelas leis do mercado, em que se manifestam preferências múltiplas, inconstantes, mas influenciadas pela publicidade comercial. Há um tipo de mudança que vem acontecendo na coletividade: as reivindicações dos direitos culturais (2006, p. 168). Mas para além destes que lutam pelo direito de ser diferentes, há lutas que mantêm o caráter integrador de interesses. Quem é capaz de dizer que não importa com o trabalho e com renda? Quem em sua consciência é a favor da dominação e da exploração humana? Qualquer projeto democrático deve incluir, no mínimo, estas duas posições históricas. É disso que trataremos agora.

Economia Solidária - A economia solidária é um fenômeno mundial de importância social, econômica política e ecológica. Suas potencialidades são instigantes e pode ser abordado de diferentes formas. Argumentamos aqui que a economia solidária reúne as perspectivas de que o trabalho liberta desde que seja solidário e coletivo como os praticados nas associações, nas cooperativas populares e empreendimentos familiares. É possível ligar a lógica do movimento da Economia Solidária às expressões das teorias emancipatórias em diversos sentidos.

Por exemplo, ela é consoante com a lógica de Marx da autogestão que incentiva a consciência crítica e motiva os indivíduos para o dever de fazer bem o trabalho para depois poder auferir o direito ao resultado do processo produtivo. Suas formas organizativas e participativas enriquece a tese de Habermas de que o diálogo produz entendimentos e gera conhecimentos aliados a pactos de interesses de sujeitos imersos no mundo da vida que pressiona o sistema para institucionalidades mais justas. Além disso, a economia solidária consolida a perspectiva de Alain Touraine de que os sujeitos individuais precisam de um *locus* para a luta coletiva e este local é o movimento social que além de reunir as identidades, também agrega as diversidades, fortificando e unindo o EU desamparado num NÓS em luta, um e EU que precisa ser forte exatamente porque fortifica o OUTRO. Para além do aspecto educativo e cultural da economia solidária há também ali muito da concretização dos direitos humanos pela fortificação da cidadania participativa, como defende Boaventura de Sousa Santos. Ou seja, embora os princípios da economia solidária estejam orientando as novas associações e



cooperativas, eles vieram da experiência práticas dos grupos em luta por sobrevivência e em diferentes locais. Estes diferentes espaços carregam os potenciais de virarem rede de resistências e de experiências anti-hegemônicas ao capitalismo.

A economia solidária, então, reúne perspectivas de muitas lutas, sonhos e utopias de muitos atores sociais pertencentes a muitos outros movimentos libertários e se torna um espaço convergente das racionalidades emancipatórias. Abre caminhos para imaginar uma nova sociedade, mas caminhos que nascem da bruta realidade de excluídos que sofrem as dores das práticas com atividades para sobrevivência, vivência e convivência. As experiências geraram trabalhos informais e rendas mínimas, mas já serviu para muitos pensarem em seguir como uma prática alternativa de viver dignamente sem concorrer deslealmente com o outro no mercado. Não nasceu como projeto anticapitalista, mas ficou forte diante do poder do capital excludente, uma vez que seus atores puderam compreender que somente contra a lógica do lucro e da acumulação incessante pode se pensar numa sociedade justa e numa vida digna. Este trabalhar viver e conviver também gerou motivações racionais possíveis de serem universalizados para outros setores, como a educação e cultura. Ela é embrião de nova economia da vida e é luta de movimento social de fato que carrega princípio de unidade, princípio de oposição e princípio de totalidade.

Como uma prática de trabalho e renda para vivência, a economia solidária também se tornou fonte pragmática da convivência, uma luta coletiva por reconhecimento e uma proposta de civilização permeada pela dignidade. Ou seja, ali se forjou sentidos e imaginações de formas de vida digna e justa. Neste sentido, como movimento que congrega em si plataformas de congruências e mares de experiências bem sucedidas, a economia solidária se torna uma pedagogia cultural com capacidade de promover transformações em escalas e tornar-se uma das bases práticas onde pode se ancorar propostas de civilização emancipada e sustentável.

A Economia Solidária é um projeto emancipatório e não se restringe a mitigar os problemas sociais gerados pela globalização neoliberal. Fundamenta-se na cultura da cooperação, da solidariedade e da partilha. Ela rejeita as práticas da competição, da exploração e da lucratividade; rejeita a proposta de mercantilização das pessoas e da natureza às custas da espoliação do meio ambiente terrestre, contaminando e esgotando os recursos naturais; confronta-se com a crença de que o mercado é capaz de se autorregular para o bem de todos; acredita que a solidariedade é o melhor modo de relação entre os atores sociais; confronta-se



contra a lógica do mercado capitalista que induz à crença de que as necessidades humanas só podem ser satisfeitas sob a forma de mercadorias e de que elas são oportunidades de lucro privado e de acumulação de capital; afirma a gestão pública e coletiva dos meios e recursos para produzir riqueza de forma sustentável e nega o sistema em que a grande maioria dos trabalhadores está privada do direito à propriedade e à gestão dos meios e recursos para produzir riquezas (FRANTZ, 2008)..

Entende-se que os empreendimentos da economia solidária são uma forma pela qual o trabalhador se apodera de uma cidadania ativa em vista da construção de outra cultura econômica e gerencial. Dela é possível emergir novos geradores de renda e trabalho, cooperativas de consumo solidário e cooperativas de crédito solidário, clubes de troca, associações sem fins lucrativos e organizações cooperativas que tenham uma dimensão política capaz de produzir novas relações sociais em vista de mudanças na sociedade, agregando formas justas de viver (SILVA, 2014).

Neste movimento social a democracia é entendida como começo, meio e fim dos processos associativos e cooperativos. Estes iniciam pelo planejamento participativo, desde os momentos de diagnóstico, passando pelo estabelecimento de diretrizes, objetivos e metas, execução e avaliação, sempre construindo a cultura do diálogo, da conquista coletiva de autonomia, o compromisso político e ético. Constitui-se, por isso, em um movimento social que agrega as racionalidades justas, estando para além de simples concepções de Estado, sociedade civil, tecnologia, direito, pedagogia, organização do trabalho e relações sociais.

Não se trata apenas de criar riquezas a partir dos pobres para os pobres, ou de não sermos mais “irmão pobre da grande economia”. Trata-se, também, de criar, a partir de atividades coletivas e solidárias, trabalho e renda para quem deseja e, principalmente, para os indivíduos munidos de diferentes vulnerabilidades. O trabalho e a renda geram motivações racionais para a inclusão de indivíduos na evolução civilizacional e agregam esforços em se lutar pela emancipação social. Além disso, fortalece os aspectos educativos formais e informais e criam culturas de respeito mútuo pela dignidade da vida, princípio fundamental dos direitos humanos e do desenvolvimento social sustentável.

Boaventura de Sousa Santos (2002) nos mostra que estas alternativas de produção não capitalistas não são apenas econômicas: o seu potencial emancipatório e suas perspectivas de êxito dependem, em boa medida, da integração que consigam entre processos de transformação



econômica e processos culturais, sociais e políticos. O êxito das alternativas de produção depende de sua inserção em redes de colaboração e de apoio mútuo, onde as ansiedades individuais convergem para as universais traçando mapas para emergir soluções alternativas (já que a diminuição das ansiedades individuais só é possível com a diminuição da ansiedade de todos). A Economia Solidária teria potencial emancipatório e suas perspectivas de êxito dependem, em boa medida, da integração que consigam entre processos de transformação econômica e processos culturais, sociais e políticos. Depende também de sua inserção em redes de colaboração e de apoio mútuo.

O Feminismo. As mulheres em movimento também são e serão as atrizes principais da ação coletiva que conquistam espaços em direção a justiça social, para além de sua própria libertação, uma ação mais geral de recomposição de experiências individuais e coletivas.

Alain Touraine em seus últimos livros *Um Novo Paradigma – Para Compreender o Mundo de Hoje* (2006), foca sua análise na contextualização da globalização, na emergência dos direitos culturais e no que chamou de *sociedade das mulheres* (2007), destaca que a sociedade moderna, no ocidente, foi criada por um sujeito que já entrou em cada indivíduo e que, portanto, já deixou o mundo divino. Mas o sujeito, como todos os grandes recursos neste tipo de sociedade, está concentrado na elite dirigente e encarnado sobretudo por homens. Esta “sociedade dos homens” é que em crise e seu modelo não apresenta alternativa. Só restam as tensões e as vontades de rupturas com aquilo que evidente não deu certo para a maioria da população. Tudo se volta contra as ideias de dominação, conquista, exploração, guerra produção que marcou o discurso moderno. Destaca-se de Touraine o argumento:

Ora, a ideia geral da passagem de uma cultura voltada para o exterior e uma outra voltada para o interior e para a consciência de si mesmo, leva diretamente a ideia de uma cultura definida e vivida mais intensamente pelas mulheres do que pelos homens. Muitas mulheres explicam que, se elas lutam, é para que sejam abolidos todos os tipos de discriminação e de injustiça. Elas desejam estabelecer uma completa igualdade entre homens e mulheres, e, portanto, suprimir toda referência ao gênero no campo do emprego e dos salários. Mas outras querem, sobretudo, fazer reconhecer suas diferenças em relação aos homens ao mesmo tempo sua igualdade para com eles (Touraine, 2006, p. 212-216).



Para Touraine, a luta das mulheres é a luta de todos, por isso um movimento social legítimo, pois inclui e vai além das principais reivindicações, greves, manifestações, revoltas, etc. Possui o princípio de identidade, princípio de oposição e princípio de totalidade.

Menegon (2016) fez um estudo profundo da integração necessária entre a luta geral pela emancipação e a luta do feminismo. Nos mostra que o feminismo, em sua dupla dimensão de movimento social e de tradição intelectual, é um dos efeitos reflexivos da modernidade que mais contribuiu, nos dois últimos séculos, ao progresso social e político. O feminismo democratizou aspectos decisivos da sociedade em vários sentidos.

De um lado, alargou os limites políticos e econômicos das democracias ao reivindicar para a metade da sociedade a cidadania social e política. E, de outro, visibilizou aquelas questões morais e existenciais reprimidas pelas instituições da modernidade patriarcal e as introduziu no debate público (aborto, sexualidade, reprodução e invisibilidade da economia doméstica, entre outros). Este processo de ampliação da democracia foi possível porque o feminismo fez da luta contra a discriminação e das reivindicações de igualdade os núcleos de sua identidade (MENEGON, 2016).

Hoje não se pode falar propriamente de um só feminismo. Coexistem em seu interior distintas posições teóricas e diferentes estratégias políticas, tal e como sucede em outras teorias críticas da sociedade e em outros movimentos sociais. Em todo caso, umas e outras tornam explícito o longo e intenso percurso intelectual e político do feminismo. O feminismo dialogou, e segue dialogando, com todos os grandes paradigmas teóricos e com todos os grandes movimentos sociais e políticos contemporâneos. Contudo, a feminização da pobreza e a violência são quiçá as duas caras mais trágicas para muitas mulheres no mundo. Qualquer discurso feminista tem que integrar esses dois fenômenos sociais se quer dar conta da complexa realidade social que nós, as mulheres, vivemos³.

Um dos maiores desafios talvez seja o de desmistificar a prática feminista como uma unanimidade monolítica e fazer valer as várias facetas da categoria gênero, perpassadas como são por vetores de raça, classe, nacionalidade, sexualidade, faixa etária e tantas outras “diferenças”, o que seria, em outras palavras, o reconhecimento da necessidade de um

³ Carolina Menegon, ideias destacadas nas conclusões de sua dissertação de Mestrado em Direitos Humanos na Unijuí. 2016.



deslocamento epistemológico. Se considerarmos que, desde suas primeiras articulações, a teoria feminista já apontava para a importância de se pensar sobre a forma como pensamos, temos que admitir que nosso pensamento feminista é bastante hegemônico, originado como foi no contexto intelectual e político das culturas ocidentais do hemisfério norte. O que as pensadoras e ativistas latino-americanas estão propondo – e de forma bastante veemente – é que passemos a pensar a partir do hemisfério sul, de nossas experiências nativas e colonizadas.

A valorização do pensamento latino-americano enfrenta muitos obstáculos, cabendo destaque à dois deles: um externo e outro interno. O externo diz respeito à dificuldade de ser reconhecido nos grandes centros, uma vez a produção do conhecimento é marcada por uma luta simbólica que reproduz as relações de dominação. Assim, trava-se uma luta concorrencial entre agentes cujas posições se encontram a priori fixadas e, no caso do pensamento latino-americano, o lócus do intelectual é não só inferiorizado, mas também invisibilizado.

O obstáculo interno se traduz em um sentimento de inferioridade, historicamente imposto pelo modelo eurocêntrico, dentro da perspectiva da modernidade, que fez – por muito tempo – os latino-americanos assumirem a autoimagem de bárbaros, incapazes de produzir conhecimento de qualidade.

Se há uma colonização discursiva da prática acadêmica do feminismo ocidental sobre as mulheres das nações periféricas e suas lutas, há também o fato de que os feminismos do Norte se alimentam de uma cumplicidade por parte de feminismos hegemônicos do Sul, perpetuando, assim, a reprodução da colonialidade epistêmica dos discursos e panaceias sobre a emancipação daquelas e daqueles que ocupam a subalternidade.

Exemplo disso é a agenda preponderante que põe no centro das preocupações dos feminismos a identidade de gênero ou as sexualidades dissidentes, subsumindo os entrecruzamentos desta categoria com as de raça, classe e etnia. A transplantação das estratégias, conceitualizações e gramáticas políticas emergidas desse eixo de preocupações abastada de forma seletiva os problemas de alguns feminismos do Sul. Uma das consequências disso, por exemplo, é o isolamento dos feminismos a uma agenda restritivamente de direitos civis, ainda nos moldes universais e da liberdade individual, agenda esta, facilmente palatável pelo multiculturalismo, que incorpora as diferenças sem romper com a plataforma neoliberal. No entanto, as contingências históricas do Sul, ou pelo menos, as latino-americanas, produzem contextos complexos de opressão que exigem outros eixos de preocupações e, por



consequências, outras estratégias e conceitualizações, nascidas de gramáticas críticas às gramáticas hegemônicas, tuteladoras e, muitas vezes, essencializadoras e desvirtualizadoras das vozes subalternizadas (IDEM...)

Mais do que tentar separar quem é ou não feminista, talvez seja profícuo procurar identificar as diversas vertentes ou os distintos feminismos, e procurar explicitar as diferenças, identificar os distintos projetos, os diversos paradigmas, para definir com quem é possível manter uma unidade para elaborar projetos que mantenham acesas as nossas utopias, e criem possibilidades de construir símbolos, valores, linguagens marcadas por relações de colaboração e não de domínio entre as pessoas. As mulheres pobres, as trabalhadoras do campo, as trabalhadoras das cidades, mulheres profissionais, donas-de-casa, mulheres negras, mulheres do primeiro mundo, latino-americanas, mulheres heterossexuais, mulheres lésbicas, adultas, velhas. Estas são diferenças que são determinadas pelas relações de exclusão; além disto há as mulheres inscritas nos projetos políticos, as mulheres ligadas aos projetos religiosos. Resta saber como manter um projeto comum, os limites do projeto e com quem se unir para elaborar um projeto de mudanças. Um dos desafios está hoje em estabelecer nossas diferenças, nossos distintos feminismos, não mais sendo necessário nos identificarmos como todas iguais; não é mais necessário apelar para nossa condição de gênero para nos apoiarmos mutuamente. Trata-se de assumir que as articulações não podem dar base a uma exclusiva dinâmica ou partir de um eixo exclusivo e privilegiado, se não de articulação das diferenças, das racionalidades múltiplas e diversas que se instalaram no movimento.

Nesse sentido, a teoria decolonial aliada ao feminismo, vez que concebidas como teorizações que desestabilizam as bases consolidadas de construção de saber e conhecimento, podem ter um papel decisivo de reflexão teórica e prática efetiva por meio de uma crítica intrinsecamente articulada. Dessa forma, verifica-se que essas duas correntes teóricas comungam de princípios e crenças que trazem a possibilidade latente de um profícuo diálogo entre esses campos de análise crítica, uma vez que compartilham uma epistemologia da alteridade, promovendo, assim, o resgate ou a releitura de experiências invisibilizadas, silenciadas ou construídas como um Outro da modernidade ocidental (MENEGON, 2016).

O pós-colonialismo e o pensamento decolonial envolvem a investigação da experiência do colonialismo e seus efeitos passados e presentes, tanto a nível local das ex-colônias, como nas relações globais. Ambos falam tanto sobre as condições sob as quais se



fortaleceram o imperialismo e o colonialismo, quanto sobre as condições que se seguem ao final do colonialismo. Pós-colonial designa não apenas um período que sucedeu ao outro, mas toda a cultura condicionada pelo processo colonial desde o momento da colonização até o presente, uma vez que existe uma continuidade nos temas e nas preocupações durante todo o processo iniciado com a expansão imperial europeia. Os estudos pós-coloniais têm levantado questões fundamentais e provocativas sobre a estrutura epistemológica do poder e os fundamentos culturais de resistência, sobre a relação porosa entre sociedades coloniais e as metropolitanas, sobre a construção de identidade de grupos no contexto da formação do Estado, e mesmo sobre a natureza e os usos das evidências históricas.

A opção descolonial, partindo das epistemologias geopolíticas e biográficas/corpo-políticas (seus dois pilares) privilegia o saber fronteiriço, ou seja, aquele que “surge da exterioridade estruturada pela modernidade/colonialidade quando esta última se constituiu como interioridade.” Restrepo e Rojas (2010, p. 46) nos oferecem a seguinte definição da inflexão/opção descolonial:

É um conjunto de pensamentos críticos sobre o lado escuro da modernidade, articulados pelos condenados da terra e que busca entender as condições de reprodução do eurocentrismo e da colonialidade do sistema-mundo. Estes, por sua vez, inferiorizam seres humanos (colonialidade do ser), dominam o mundo natural (colonialidade da natureza), constroem hierarquias de gênero (colonialidade do gênero) e hierarquizam seres e lugares a partir de uma matriz de poder global com o objetivo de melhor explorá-los para a acumulação de capital.

O que distingue os estudos decoloniais do pós-colonialismo é um engajamento com um projeto de pesquisa chamado modernidade-colonialidade, que é levado a cabo por pensadores da América Latina e que aponta um modelo de pensamento que enxerga a modernidade a partir das lentes da colonialidade.

Suas principais premissas são: 1) ênfase na localização da origem da modernidade na Conquista da América e no controle do Atlântico em 1492, ao invés de situar essa origem a partir do Renascimento, ou do fim do século XVIII; 2) atenção ao colonialismo e à construção do sistema capitalista mundial como constitutivos da modernidade; 3) a adoção de uma perspectiva mundial de modernidade, ao invés de uma visão de modernidade como um fenômeno intra-Europeu; 4) a identificação da dominação dos outros povos fora da Europa como uma dimensão necessária da modernidade, com a consequente subalternização do



conhecimento e da cultura desses outros grupos; 5) a concepção do eurocentrismo como uma forma de conhecimento da modernidade/colonialidade, a qual confunde universalidade com hegemonia europeia.

Um dos objetivos dos estudos decoloniais é estabelecer uma noção ampliada de colonialismo: a colonialidade. Além disso, buscam traçar uma genealogia da decolonialidade e desenvolver um acervo conceitual decolonial. Trata-se de uma perspectiva de estudos heterogênea que prioriza os estudos transdisciplinares, isto é, estudos que utilizam conhecimentos provindos de várias áreas para a análise de um objeto particular. Significa, portanto não a exclusão, mas a inclusão de distintos saberes em cada investigação.

Os estudos decoloniais utilizam um amplo número de fontes, entre elas, as teorias europeias e norte-americanas críticas da modernidade, os estudos chamados propriamente de pós-coloniais, a teoria feminista chicana, a filosofia africana... A principal força orientadora dos estudos decoloniais é, entretanto, uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, sendo influenciados decisivamente pelo pensamento filosófico e político desenvolvido no nosso continente.

De acordo com Bragatto (2014, p. 205), o pensamento decolonial é um projeto epistemológico fundado no reconhecimento da existência de um conhecimento hegemônico, mas, sobretudo, na possibilidade de contestá-lo a partir de suas próprias inconsistências e na consideração de conhecimentos, histórias e racionalidades tornadas invisíveis pela lógica da colonialidade moderna. O pensamento descolonial insere-se, portanto, na trilha das formas de pensamento contra-hegemônicas da modernidade e inspira-se nos movimentos sociais de resistência gerados no contexto colonial. Momentos estes que foram velados pela retórica da modernidade, que provocou o ocultamento da colonialidade e, em consequência, a invisibilidade do pensamento decolonial em desenvolvimento.

Colonialidade é um conceito utilizado inicialmente por Quijano (2005). A palavra colonialidade (e não colonialismo) é utilizada para chamar atenção sobre as continuidades históricas entre os tempos coloniais e o tempo presente e também para assinalar que as relações coloniais de poder estão atravessadas pela dimensão epistêmica. Colonialidade, pois, é um conceito complexo (atua em vários níveis).

Em um primeiro momento busca tornar visível o lado obscuro da modernidade. A retórica da modernidade vem sempre acompanhada pela lógica da colonialidade, de modo que



não pode haver modernidade sem colonialidade. Sob a retórica da modernidade e seus projetos universais (cristianização, civilização, modernização, desenvolvimento, democracia, mercado etc.) perpetua-se a lógica da colonialidade (dominação, controle, exploração, dispensabilidade de vidas humanas, subalternização dos saberes dos povos colonizados etc.) (MIGNOLO, 2008, p. 293).

Além disso, colonialidade também é uma expressão abreviada de matriz de poder colonial que Quijano (2005) batizou com o nome “padrão de poder colonial” ou “colonialidade do poder”. Em terceiro lugar, colonialidade designa histórias, subjetividades, formas de vida, saberes pluriversais e subjetividades colonizadas a partir dos quais surgem respostas decoloniais. Se por um lado a colonialidade é a cara invisível de modernidade; é também, por outro lado, a energia que gera a decolonialidade (MIGNOLO, 2008b, p. 9-10).

Deste modo, quando falamos em “decolonialidade”, para Grosfoguel e Mignolo (2008, p. 34) estamos nos remetendo necessariamente a uma tríade de conceitos, a “modernidade/colonialidade/decolonialidade”. A “/” (barra) que une as categorias “modernidade/colonialidade/ decolonialidade” e ao mesmo tempo as separa significa, por um lado, que uma não pode ser pensada sem as outras e que, historicamente, surgem conjuntamente no mesmo processo histórico. Cada uma delas é constitutiva das outras duas. O último conceito da tríade, a “decolonialidade”, significa um tipo de atividade (pensamento, giro, opção) de enfrentamento à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade.

Para Bahri (2013), o tema do feminismo e/no pós-colonialismo está totalmente ligado ao projeto de pós-colonialidade e suas relações com a leitura crítica e a interpretação de textos coloniais e pós-coloniais. Uma perspectiva feminista pós-colonial exige que se aprenda a ler representações literárias de mulheres levando em conta tanto o sujeito quanto o meio de representação. Como esperado, a crítica feminista enfatiza a importância das questões de gênero na história, na política e na cultura. Inerentemente interdisciplinar, o feminismo examina os relacionamentos entre homens e mulheres e as consequências dos diferenciais de poder para a situação econômica, social e cultural das mulheres (e dos homens) em diferentes lugares e períodos da história. Perspectivas feministas têm sido centrais para os estudos pós-coloniais desde seu momento inicial, compartilhando muitas das preocupações gerais do pós-colonialismo, mas também revisando, questionando e complementando-as. Nesse sentido, a autora refere que:



A teoria feminista e a teoria pós-colonial se ocupam de temas semelhantes de representação, voz, marginalidade e da relação entre política e literatura. Visto que os dois projetos empregam perspectivas multidisciplinares, ambos estão atentos, pelo menos em princípio, ao contexto histórico e às coordenadas geopolíticas do tema em discussão. Se há pontos de harmonia e coincidência óbvios entre as duas projeções, tensão e divergência, entretanto, não são menos evidentes (BAHRI, 2013, p. 662)

Os estudos feministas e os estudos pós-coloniais, portanto, se encontram em uma relação mutuamente investigativa e interativa entre si, especialmente quando se tornam muito específicos, por exemplo, quando as perspectivas feministas fecham os olhos a assuntos pertencentes ao colonialismo e à divisão internacional do trabalho e quando os estudos pós-coloniais ignoram a questão do gênero em sua análise. Nesse sentido, as críticas das feministas pós-coloniais têm contribuído para teorizações acerca de perspectivas feministas que reconheçam as diferenças culturais e históricas. Identifica, a autora, nas críticas aportadas pelas feministas pós-coloniais, determinadas reflexões metodológicas que ressaltam a necessidade de: historicizar e contextualizar as formas que assumem as relações de gênero, para evitar o universalismo feminista; considerar a cultura como processo histórico para evitar os essencialismos culturais; e reconhecer a maneira como nossas lutas locais estão inseridas em processos globais de dominação capitalista.

Lugones diz que “a imposição colonial de gênero passa por questões de ecologia, economia, governança, relações com o mundo espiritual, e conhecimento, bem como por práticas diárias que nos habitam com o cuidado com o mundo ou com sua destruição” (LUGONES, 2014, p. 935). Ou seja, a colonialidade de gênero passa pela diferença colonial de gênero, mas também se liga a outras questões que devem ser abordadas pelo feminismo decolonial. A autora María Lugones, a partir do pensamento de Aníbal Quijano, diz que o sistema de poder colonial e capitalista global encontrou, à época da colonização, no lugar da diferença colonial, formas culturais, políticas, econômicas e religiosas complexas que não deveriam ter sido encobertas e substituídas, mas compreendidas e dialogadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a emancipação era um conceito central da modernidade, entrou em crise de significação diante da busca de simbolismo do indivíduo contemporâneo. A expectativa de uma vida melhor no futuro foi substituída pela razão pragmática do instante individualista. Isso faz



com que até a disposição de pensar uma alternativa ao capitalismo entrasse em crise, inaugurando uma neocolonização que usa forma de opressões e dominações muito mais sorrateiras.

As experiências e as expectativas atolam-se em resignações indignadas que não são canalizados para lutas coletivas. As ansiedades se perdem e atos descontínuos sem ecos e a própria democracia é uma projeção desacreditada diante do “deixai fazer” generalizado. Pasmados diante da realidade multicultural os indivíduos gritam somente por si mesmos. Inclusive as saídas econômicas são visualidades como “sortes” e não como esforço de inovação, organização e ética do trabalho.

Impotentes diante da economia de mercado, os trabalhadores e os excluídos estão a mercê do instante e do infortúnio. Não há discurso que os una na mobilização por uma identidade, uma oposição ou uma totalidade, como é característica de um movimento social societal, como diz Touraine (1998). Parece não escutarem mais nada diante da audição acostuada ao propagandismo consumista que os iludem. A razão indolente e preguiçosa se reforça com os discursos da politicagem partidarista.

Na economia solidária e na luta feminista, no entanto, há evidências de manutenção da utopia emancipatória e ao mesmo tempo em que são formas práticas de garantir dignidades humanas. Ambas as lutas são como parte de sustentação de uma prática que avança em direção a consolidação dos direitos humanos, como sinônimo de vida autônoma e justa. A economia solidária é compreendida por nós em três dimensões: a) como uma prática econômica por onde parcela da população busca garantir renda e trabalho de excluídos; b) como um movimento social que luta por inclusão social e defesa do associativismo, cooperativismo popular e desenvolvimento sustentável c) e é uma proposta de vida social alternativa ao sistema capitalista, uma plataforma cognitiva por onde se assenta uma vida solidária, digna, sustentável e justa.

O feminismo, em seus diversos vieses, se tornaram uma potência crítica acerca da racionalidade dominante da modernidade ocidental. A racionalidade universalizante demonstrou-se irracional e insuficientes para a resolução dos problemas no contexto das nações “periféricas”. Mas na América Latina o feminismo fez diversas reações e protagoniza diversas conquistas, ao mesmo tempo que mantém acesa a chama das lutas emancipatórias do gênero humano, não deste ou daquele sujeito. Carrega em si o desafio da interseccionalidade entre



categorias que vão para além do gênero e permitem abarcar outras questões que obstaculizam o empoderamento das mulheres nas nações periféricas.

REFERÊNCIAS

- BAHRI, Deepika. **Feminismo e no Pós-colonialismo**. Rev. Estudos Feministas, vol. 21, Florianópolis, Mai\Aug 2013
- BRAGATO, Fernanda Frizzo . **Para além do discurso hegemônico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade**. Revista Novos Estudos Jurídicos, Eletrônica, v. 19, n. 01, p. 201-230, 2014.
- FRANTZ, Walter. **Organizações solidárias e Cooperativas: espaços de educação e a bases da Economia Solidária**. Ijuí/RS: Unijuí, 2008.
- LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. Revista de Estudos Feministas, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2013.
- MENEGON, Carolina. **A colonialidade e o pensamento feminista latino-americano: desafios e perspectivas dos feminismos nas nações “periféricas”**. Dissertação de Mestrado. 2016. Unijui. Acessível www.unijui.edu.br/mestradodireitoshumanos
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- TOURAINÉ, Alain- **Um novo paradigma** - para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.
- O sujeito*. In: **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- O mundo das mulheres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Produzir para Viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, Outubro 2007: p. 3-46.
- _____. **A Gramática do Tempo: por uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SILVA, Enio Waldir da Silva. *Direito e Movimentos Sociais*. IN: **Sociologia Jurídica**. Ijuí/RS: Editora Uniu, 2017.
- Estado, Cidadania e Sociedade Civil no Brasil** – Bases para uma cultura de direitos humanos. Ijuí/RS: Editora Uniu, 2014.