



SOBRE O CONCEITO DE (R)EXISTÊNCIAS DO SUL

THIAGO PESSOA DE MELO *

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir acerca do conceito de (r)existências resistentes proposto por Júlia Benzaquem, tendo como ponto de partida um texto publicado em 2014, no qual a socióloga defende as potencialidades das experiências de resistências do Sul (periferia global). Usando como referencial a teoria pós-colonial, pretendo pensá-lo como possibilidade de abarcar outras formas de luta não contempladas pelo conceito clássico de movimentos sociais. Dessa forma, o que se pretende nesse ensaio é dialogar com a Sociologia das Ausências e das Emergências, conceito proposto por Boaventura de Sousa Santos e as Epistemologias do Sul. Os quais têm por intenção tornar o ausente presente, evitando o desperdício das experiências do outro lado da linha, que tornam-se invisíveis e incapazes de coexistir com o pensamento científico e a teoria hegemônica marcada por aquilo que ele nomeou pensamento abissal, que as transforma em inexistentes e as descredita como alternativas possíveis para construção de outros sentidos para a realidade social.

Palavras-chave: Estudos pós-coloniais. Geopolítica do conhecimento. Movimentos Sociais. (R)existências resistentes. Sul.

Abstract: The aim of this article is to ponder about the concept resistant (r)existences purposed by Júlia Benzaquem, based on text published in 2014, where the sociologist defends the potentialities of south resistances experiences (global periphery). Using as reference the post-colonial theory, intending to think as a possibility of reaching other ways of social struggle not embedded in the classical concept of social movements. From this, it is intended in this essay to dialog with the Sociology of absences and Emergencies, concepts proposed by Boaventura de Sousa Santos and the South Epistemologies. They intend to transform the missing into present. avoiding the experience waste in the other side of the line, that become invisible and incapable coexisting to scientific thought and hegemonic theory marked by something called by him as abyssal, which transforms into nonexistent and discredit them as possible alternative to build other meanings to social realities.

Keywords: Post-colonial studies; Geopolitics knowledge; Social movements; resistentes (r) existences; South



Breve introdução ao pós-colonial

O “pós-colonial” se refere, basicamente, a dois entendimentos: um é o tempo histórico que é posterior aos processos de independência política e descolonização dos países chamados “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX; o outro significado do termo remete ao conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 entraram em evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013, p. 90). O pós-colonialismo não se define numa matriz teórica única, encontrando-se espalhado em diferentes áreas do conhecimento. É associado aos trabalhos de teóricos como Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Franz Fanon, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall e ao grupo sul-asiático de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha.

Ao abordar o tema da desprovincialização da sociologia e a superação das dicotomias criadas pelo pensamento científico moderno, Sérgio Costa entende o pós-colonial vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de gênero, étnicas e raciais. Trata-se de uma “reconfiguração do campo discursivo no qual as relações hierárquicas ganham significado” (Hall, 1997 apud COSTA, 2006a, p. 118), e consequentemente do discurso científico. Sob diferentes perspectivas, o pós-colonialismo compartilha do “caráter discursivo do social”, do “descentramento das narrativas dos sujeitos contemporâneos”, do “método da desconstrução de essencialismos”, da “proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, p. 83-84 apud BALLESTRIN, 2013, p. 90), assim, conforme o entendimento do autor:

a abordagem pós-colonial constrói, sobre a evidência - diga-se, trivializada pelos debates entre estruturalistas e pós-estruturalistas - de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico, que ao privilegiar modelos e conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria em outros termos, a lógica da relação colonial (ibidem, 2006a, p. 117)

Costa (2013) constrói sua crítica de natureza epistemológica às ciências sociais, afirmando que determinadas formas de produção do conhecimento se estabeleceram de modo a contribuir para a lógica interna do colonialismo, “na medida em que não apenas as experiências de minorias, mas também os processos de transformação social nas sociedades “não ocidentais” são analisados recorrentemente nos termos de suas relações funcionais ou de semelhança e diferença com aquilo que se definiu como centro da sociedade moderna” (COSTA, 2013, p. 30). Na sequência, ele argumenta que o discurso West/Rest, pensando por Stuart Hall, se tornou:



[...] um dos fundamentos da sociologia moderna, que toma as normas sociais, as estruturas e os valores encontrados nas sociedades denominadas ocidentais como o parâmetro universal que define o que são sociedades modernas. Assim sob a lente da sociologia, as especificidades das sociedades “não ocidentais” passam a figurar como ausência e incompletude, em face do padrão moderno, depreendidos exclusivamente das “sociedades ocidentais”. (COSTA, 2006a, p. 119)

Consequentemente, esse processo implicou uma gramática implicitamente comparativa que toma as sociedades europeias como padrão, isso já se refletindo na obra de pensadores clássicos, em categorias como modo de produção asiático, de Marx, e patrimonialismo, em Weber. Dessa maneira, tudo aquilo que não cabe nas narrativas históricas das ciências sociais modernas passa a ser decodificado como o ainda não existe, uma falta a ser compensada pela intervenção social cabível em cada contexto (dominação colonial, ajuda ao desenvolvimento, intervenção humanitária etc.). Porém, não se trata de atribuir a responsabilidade a estas disciplinas, mas de pensar de que forma estas acabaram por reproduzir a lógica colonial a partir de discursos que alimentaram e legitimaram este modelo dominante de representação das relações. Segundo Costa reflete sobre essa reprodução e afirma que:

[...] as ciências modernas encerram um “regime de verdade” que reproduz sempre e inapelavelmente as relações de poder existente. Conforme esta crítica, presente entre outros, em muitos estudos feministas e antirracistas, as categorias e os sistemas de classificação científicos não são, do ponto de vista das estruturas de poder étnicas, raciais e de gênero, neutros; mas ao contrário, refletem e legitimam a posição de superioridade do “homem branco ocidental”. Particularmente importante aqui é a crítica de cientistas sociais oriundos da África, Ásia e América Latina, de acordo com a qual noções coloniais teriam impregnado as ciências humanas de maneiras tão profunda que mesmo hoje exerceriam um importante papel na produção do conhecimento científico. (COSTA, 2013, p. 29)

Igualmente, assinala Lerma (2010), na perspectiva do colonizado:

[...] se estabelece uma geopolítica do conhecimento dentro da qual o mundo colonizado não produz senão reproduz o conhecimento europeu, através do qual é possível falar de uma colonialidade do saber, já que o conhecimento europeu se propõe e se percebe como universal, objetivo e verdadeiro assim que o que expresse será reconhecido como verdade científica, a partir disso pode-se afirmar que “nosso conhecimento tem caráter colonial e está assentado sobre pressupostos que implicam em processos sistemáticos de exclusão e subordinação” (LERMA, 2010, p. 10)

Desta forma, as especificidades das sociedades “não ocidentais” passam a figurar sempre como ausência e incompletude. A obra clássica do palestino Edward Said, *Orientalismo*,



publicada originalmente em 1978 e traduzida para vários idiomas, é considerada a obra que funda o pós-colonialismo. O que é importante para pensarmos como estes pressupostos implicam em processos de hierarquia e poder através do discurso. Said, como outros autores pós-coloniais, foi influenciado pela crítica foucaultiana à “episteme” das ciências humanas (Foucault, 1972 apud COSTA, 2006, p. 119). Ele analisa a “invenção” do Oriente pelo Ocidente decorrente da construção discursiva e representação a priori do outro.

Trazendo este debate acerca da reconfiguração dos padrões discursivos das ciências sociais para mais perto da nossa realidade local, o grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos 1990, é um “programa de investigação” (ESCOBAR, 2003, p. 53 apud BALLESTRIN, 2013, p. 99) que “compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI” (BALLESTRIN, 2013, p. 99). Este coletivo surge em decorrência da ruptura epistêmica de autores latino-americanos com os subaltern studies latino americano e asiático, por acreditarem que os estudos pós-coloniais estavam impregnados das categorias de pensamento pós-estruturalistas, rompendo ou expandindo conceitos de Foucault e Derrida, que não abarcaram em suas teorias a posição do sujeito subalternizado, a voz do Outro. Para Escobar, a genealogia do grupo inclui (BALLESTRIN, 2013, p. 99):

[a] Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por ex., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós- modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos. O grupo modernidade/colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos (ESCOBAR, 2003, p.53)

O grupo M/C é formado por autores dos Estados Unidos e América Latina, tendo como principais expoentes Aníbal Quijano e Walter Mignolo, e autores como Enrique Dussel, Arturo Escobar, Fernando Coronil e Ramon Grasfóguel. O grupo M/C procura evidenciar os processos de continuidade e descontinuidade da modernidade, mostrando a face oculta da



modernidade imbricada nos processos de colonização e imperialismos, e se perpetuando naquilo que Quijano nomeou de colonialidade do poder. Além do diálogo do grupo com vários intelectuais, no qual destacam-se o norte americano Immanuel Wallerstein, e o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos.

A sociologia crítica de Boaventura de S. Santos

O sociólogo e jurista português Boaventura de Souza Santos defende como tema central de seu trabalho teórico - desde o início dos anos noventa com o livro *Um discurso sobre as ciências* (1988) já problematizava acerca do discurso científico em seus estudos - as Epistemologias do Sul (SANTOS e MENESES, org., 2009). Há uma produção significativa nesse sentido, tanto nos escritos de Santos, tanto quanto em diversas outras publicações nas ciências sociais, procurando compreender as estruturas de construção do conhecimento científico moderno como modelo paradigmático dominante e universal, e que dão evidência às epistemologias alternativas que se encontram no outro lado da linha.

A crítica direcionada ao modelo de racionalidade ocidental e seus pressupostos de “neutralidade e objetividade” relativiza as posições dos sujeitos, ao situá-los nos centros hegemônicos de produção e reprodução do conhecimento. As Epistemologias do Sul ao denunciar a incompletude das Epistemologias do Norte visam identificar outros discursos ou narrativas sobre o mundo. Estas epistemologias só existem enquanto a relação de distinção e diferença colonial criada pelas Epistemologias do Norte persistirem. Como nos diz Santos, “uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (SANTOS, 1995, p. 508). Santos e Meneses se indagam:

Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias? (SANTOS e MENESES, org., 2009, prefácio).

Ao levar em conta o contexto (lugar de enunciação) da diferença cultural e política (distribuições desiguais de poder) em que se dá a produção de um determinado saber busca-se evidenciar processos de injustiças cognitivas que foram reproduzidos e permeados no conhecimento europeu, o que deixou de fora “paradigmas outros” (Mignolo, 2003). Com isso, as Epistemologias do Sul buscam, sobretudo, dar visibilidade às alternativas contra hegemônicas que sobreviveram aos processos de colonialismo e hoje emergem e afrontam a lógica moderna da colonialidade. São outras formas de pensar/fazer o mundo, a filosofia indígena e o ubuntu por exemplo, que não prescindem do saber ocidental; existe uma riqueza de conhecimentos contida numa pluralidade epistêmica e de cosmovisões que



excede os limites da compreensão ocidental do mundo. Neste sentido, é possível o conhecimento científico dialogar com outros saberes “não científicos”?

A ecologia de saberes e o reconhecimento da inesgotável diversidade das experiências do mundo confronta a lógica da monocultura (SANTOS, 2002) da ciência moderna pelo pensamento pós-abissal (SANTOS, 2007, p. 23). Traduz-se na criação de espaços de diálogo horizontal, com conhecimentos que foram relegados ao espaço da subalternidade pelo cânone da ciência moderna, que ficaram de fora dos interesses do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. Desta perspectiva de diálogo com o Sul e suas próprias subjetividades, a discussão para a necessidade de dar visibilidade à epistemologias e saberes alternativos que sejam conduzidos às margens do sistema-mundo. Conhecimentos que se encontram fora dos centros hegemônicos de produção da ciência social, com o objetivo de criar uma comunidade científica internacional independente desses centros (SANTOS, 2009). Conforme o próprio Santos nos diz, o Sul remete a:

[...] um conjunto de procedimentos que visam reconhecer e validar o conhecimento e as lutas produzidas por aqueles que tenham sofrido sistematicamente as injustiças, opressões, dominações e exclusões causadas principalmente pelo capitalismo global, colonialismo e patriarcado (SANTOS, 2009, p. 12).

A partir deste posicionamento intelectual, o adjetivo “do Sul” implica, primeiro, uma reflexão profunda acerca das bases epistemológicas da ciência moderna e da pretensão de universalidade deste modelo de racionalidade. A razão indolente - assim nomeada por Santos (2002) - é um modelo de racionalidade que se coloca acima de todas as “outras formas de pensar”, seu rigor científico e sua pretensão de validade universal se nega a dialogar com outras práticas e experiências. “Sob estas lentes”, as experiências de resistência e emancipação social/política do outro lado da linha tornam-se invisíveis, sendo “a ciência social responsável (umas das) por esconder ou desacreditar as alternativas” (SANTOS, 2002, p. 238). E em segundo lugar, pensar de que maneira essa riqueza social, vem sendo reduzida “aos olhos” do paradigma dominante da ciência moderna, que será trabalhado posteriormente na limitação do alcance do conceito de movimentos sociais, por exemplo.

O Sul global não está limitado ao espaço geográfico em si, trata-se do reconhecimento da existência do Sul geopolítico (também há um Sul no Norte e um Norte no Sul, que é o que justifica a possibilidade de pensarmos o pós-colonial no viés de conceitos elaborados por um autor europeu). Na perspectiva de Santos, “o Sul é uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo” (SANTOS, 2006, p. 27). Para Santos, a injustiça social global estaria portanto estritamente associada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta por justiça social só poderia ser superada mediante a superação da injustiça cognitiva (SANTOS, 2007).



Ao pensar “metaforicamente” a dicotomia Norte/Sul, a relação centro/periferia remonta a processos de hierarquização e assimetria de posições que se refletem na produção de conhecimento, e aqui é importante pensarmos em termos da geopolítica do conhecimento conceito cunhado por Walter Mignolo (2002). A relação metrópole/colônia do colonialismo ainda que superada no âmbito da dominação política direta, ainda persiste na forma de colonialidade (do poder, do saber e do ser, nos termos de Quijano) e se reflete na dimensão política, econômica, da autoridade, da natureza, dos recursos naturais, do gênero, da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (dimensão epistemológica).

Descolonizar a ciência é repensá-la, e reescrevê-la de forma a não continuar reproduzindo categorias que reforçam processos de colonialidade, que ao afirmarem o Ocidente como modelo universal de compreensão da realidade existente, deixaram de fora a questão dos saberes e práticas locais. A periferia deste sistema não é incapaz de apresentar alternativas e soluções aos problemas da contemporaneidade, pelo contrário, o Sul é quem vem se mostrando mais fortalecido nos últimos anos na luta contra o capitalismo, enquanto no Norte há um esgotamento da teoria crítica no sentido de sua incapacidade de apresentar alternativas aos problemas sociais que com os quais temos nos deparado.

Sobre o conceito de (r)existências do Sul e do por que não movimentos sociais

O conceito de (r)existências resistentes defende um posicionamento crítico de intervenção sociológica no mundo, de resistência teórica, política, na práxis e epistemológica, que potencialize as experiências na perspectiva do Sul global, historicamente marginalizado e ignorado pelo olhar do Outro, sobre uma infinidade de modos de vida e resistências possíveis. Dentro desse debate, Júlia Benzaquem (2014) afirma ser útil adotar “um conceito que vá além do conceito de movimentos sociais e possibilite abarcar a pluralidade de participantes, de formas organizacionais e de temáticas” (p. 2), tendo em vista a constituição teórica deste conceito dentro do contexto europeu que resultou no que ela define como uma gramática colonial na Sociologia, que implica em vários vieses na produção de conhecimento social sobre o mundo a partir de tais conceitos de contexto eurocêntrico. De acordo com Flórez (2007), a literatura clássica sobre movimentos sociais assenta suas teorias em argumentos que se baseiam em dicotomias modernas: autonomia-dependência; atraso-desenvolvimento; local-global e centro-periferia etc. Esta lógica dicotômica criou binarismos que acabam por hierarquizar as dinâmicas sociais, segundo seu maior ou menor distanciamento a um modelo moderno-ocidental-colonial, visto como padrão comparativo. Desse modo, tal lógica se universalizou sem levar em conta outras realidades globais, o que refletiu também diretamente também no conceito de movimentos sociais,



e suas variadas concepções. É de uma perspectiva contra-hegemônica que ela pensa ser útil repensar o conceito de movimentos sociais e potencializar o conceito de Sul (Benzaquem, 2014), segunda Júlia:

[...] A história da Universidade e das ciências em geral reforçou processos de elitização do saber através de uma postura falsamente apolítica. A defesa da neutralidade e a busca por se igualar às ditas ciências duras, através de correntes positivistas da ciência, fizeram com que a sociologia se estabelecesse através de uma gramática colonial. É possível constatar que lidamos com uma gramática colonial devido à dificuldade dos conceitos sociológicos lerem a realidade local e proporem novos caminhos (BENZAQUEM, 2014, p. 2).

Levando em consideração o contexto eurocêntrico em que se desenvolveram os conceitos sociológicos - das “metanarrativas totalizantes” que buscavam homogeneizar as experiências do globo, ao lerem as realidades sociais sem levar em conta sua diversidade cultural e epistemológica, desacreditando como alternativa a possibilidade de reconhecer como legítimas as práticas e saberes que emergem do Sul global periférico; Benzaquem (2014) propõe pensarmos a partir da ideia de (r)existências resistentes, que é, segundo a autora, “uma nova lógica de questionamento dos fundamentos que estruturam a modernidade ocidental” (p. 3). Na visão dela, (r)existir:

[...] é combater o monopólio da colonialidade através de tornar o ausente presente. O conceito de colonialidade, assim cunhado por Quijano (2002), enfatiza a continuidade entre o tempo e os espaços coloniais e o tempo e espaços pós-coloniais. O conceito de colonialidade evidencia que as relações coloniais não se limitam ao domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos centros sobre as periferias, mas também a uma dimensão epistêmica, cultural e racial desse domínio. Dessa forma, descolonizar é colocar-se contra as diferentes formas de dominação que existiram e existem e que nos impõem uma lógica de pensar (BENZAQUEM, 2014, p. 4) [grifos da autora]

Benzaquem defende a necessidade de uma revisão histórica de quais experiências tem sido consideradas pelo cânone eurocêntrico resistências cânone. Ela explica que a literatura clássica sobre movimentos sociais, ao fazer referência às barricadas francesas do período revolucionário (1789-1800), ao movimento ludista (1811 e 1820) e às revoltas camponesas inglesas desenvolvidas no início da modernidade, não foi capaz de abarcar as resistências que se ocorreram antes disso. Dessa maneira, ela aponta que é necessário incluir as resistências que aconteceram fora da Europa no período que Dussel (2000) chama de Primeira Modernidade (ou seja desde os “descobrimientos” das Américas até a Segunda Modernidade (a época do Iluminismo, da Revolução Industrial e da Revolução Francesa) e que são menosprezadas na literatura clássica. O texto de Flórez mostra exemplos de lutas



que aconteceram na primeira modernidade no continente americano (BENZAQUEM, 2014, p. 4):

Os quilomos, que, fugindo da escravidão, ansiavam, como Benkos Bioho no palenque caribenho de San Basilio (1691), a formas de vida mais digna para seu povo, a rebelião liderada por Tupac Amaru II no Vice-Reino do Peru (1780), ou a Revolução Haitiana (1804) que dividiu a ilha La Española em duas áreas, étnica e culturalmente distintas (FLÓREZ, 2007, p. 255).

Partindo da necessidade de se evitar o desperdício das experiências (com a expansão do presente e a contração do futuro) presente nas reflexões teóricas de Boaventura de Sousa Santos, e tendo como inspiração a experiência de resistência da rede “Coque (R) existe”, Júlia defende que os processos de resistência se traduzem na própria afirmação da existência de alguns atores, movimentos, que por si só já denunciam a construção da inexistência através de processos de expropriação, repressão e/ou assimilação (Benzaquem, 2014). Potencializar essas experiências pode se dar no âmbito de visibilizá-las e também no âmbito da invisibilidade destas práticas assim como visto no trabalho teórico de Babha (1994). O texto de Júlia nos mostra como é possível pensarmos em termos de (r) existências do Sul:

Uma estratégia de descolonização é visibilizar o que é sistematicamente ocultado. Essa visibilização fornece instrumentos epistemológicos de questionamento da ideia eurocêntrica de movimentos sociais, como também potencializa lutas que, em um registro eurocêntrico, não seriam vistas enquanto tais. Um bom exemplo é a recente visibilização do movimento indígena na América Latina, se enquadrando no conceito de Novo Movimento Social (BENZAQUEM, 2014, p. 4).

No sentido de dar visibilidade às (r)existências, é pertinente a contribuição da Sociologia das Ausências e das Emergências por se colocar como uma ferramenta importante para pensarmos a construção de inexistência e invisibilidade das experiências e dar evidência à riqueza social contida em práticas, saberes e movimentos periféricos. Segundo Boaventura de Sousa Santos: “trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não creditável ao que existe” (SANTOS, 2002, p. 246). Pensando a relação sujeito/objeto das ciências sociais, Santos afirma:

O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar a ausência em presenças. (ibidem, 2002, p. 246).

Portanto, por pretender tornar o ausente presente e por entender que o conceito de NMSs



é insuficiente e incapaz de abarcar essa pluralidade, Benzaquem aponta, através da (in)visibilidade de resistências, para a “pluralização de ideias e ações que defendem emancipações diversas” (2014, p. 6). Conforme nos diz Benzaquem:

[...] o exercício epistemológico de substituir o conceito de movimentos sociais por de (r)existência resistentes visa enfatizar a complexidade das ações que buscam a mudança do status quo no mundo contemporâneo. Por um lado, a variedade de tipos de resistências pode significar processos de fragmentação e de particularismos, por outro, a diversidade de resistências pode também levar a ações específicas de impacto político significativo, bem como ampliação de possibilidades de articulações diversas entre resistências distintas.

As resistências do Sul diferentemente das resistências do Norte, se apresentam não como uma forma de reivindicação dentro do paradigma regulação/emancipação (SANTOS, 2007), mas vão além ao questionarem as premissas fundamentais da sociedade capitalista, ao questionarem o paradigma apropriação/violência, profundamente este lado da linha, que só foi possível através do outro lado da linha.

O conceito de Novos Movimentos Sociais (NMSs) se tornou clássico no debate sociológico (SANTOS, 2005; TOURAINE, 1998; LACLAU e MOUFFE, 1985 apud Benzaquem, 2014). Os “velhos” movimentos sociais, aqueles que não se enquadram na categoria de NMSs, são aqueles inspirados no paradigma marxista tradicional, centrando-se na luta de classe como elemento motivador. Já os novos movimentos sociais (NMSs) são “aqueles cujas fontes dos conflitos sociais enfatizaram a cultura, a identidade, a esfera dos micropoderes, ou seja mobilizariam sujeitos a temáticas específicas como gênero, etnia, identidade cultural, meio ambiente etc”, Júlia se pergunta:

Como chamar de “novo” uma resistência que acontece desde quando os colonizadores chegaram a territórios americanos? Os indígenas se mobilizavam antes mesmo de serem chamados enquanto tais. Certamente, não tão articulados uns com os outros nem com categorias como a de identidade e etnia, por exemplo, mas resistiam. Visibilizar o passado da luta indígena é potencializar a capacidade epistemológica de entender a realidade bem como fortalecer a ação política do movimento indígena no presente. (BENZAQUEM, 2014, p. 4)

Descolonizar as ciências sociais diz respeito, sobretudo, a compreensão dos processos de continuidade e descontinuidade do tempo-espço da modernidade, tendo em mente que as teorias são construídas a partir de um determinado referencial político e cultural (local de fala), e que “pouco nos servirá recorrer a ciência social tal como a conhecemos” (SANTOS, 2002, p. 238); e de reconhecermos que para “combater o desperdício da experiência social [...] não basta propor um outro tipo de ciência social. Mais do que isso, é necessário



propor um modelo diferente de racionalidade” (SANTOS, 2002, p. 238).

Considerações finais

Se para Jürgen Habermans a modernidade é um projeto inacabado, para o grupo M/C a descolonização também o é. Diferentemente da modernidade, a colonialidade não é um ponto de chegada (Mignolo, 2003). As injustiças sociais andam de mãos dadas com os processos de exclusão cognitiva (SANTOS, 2006). As resistências do Sul se apresentam de modo contra-hegemônico como a defesa do diálogo das ciências com outras epistemologias, como uma tentativa de abrir o cânone moderno para que este enxergue a pluralidade epistemológica do mundo e a diversidade de experiências de resistências. Não visa a substituição do modelo atual de ciência por um outro paradigma que vem a se tornar dominante, mas pretende construir um diálogo capaz de proporcionar uma ciência que não esteja fundada numa lógica produtivista de crescimento econômico. O conceito de (r)existências resistentes é justamente o grito daqueles que a modernidade (em seu lado obscuro) deixou de fora ao longo dos processos históricos de exclusão, que conseguiram (r) existir persistentemente e agora reivindicam mais espaço de participação e se apresentam como modelos alternativos possíveis. Dessa forma, “o político se revigora epistemologicamente a partir do conceito de (r)existências do sul, inclusive oferecendo caminhos para prática social de reinvenção política institucional” (Benzaquem, 2014, p. 9) Nesse sentido de renovação política, Júlia cita em seu artigo a importância dos Zapatistas como exemplo de outras subjetividades. Vale a pena passar por uma profunda reflexão epistemológica para pensarmos se a partir das ferramentas conceituais que a ciência social tem hoje é possível presarmos em “um outro mundo possível”.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. 2013. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, pp. 89-117.

BARRETO, Francisco de Sá; BENZAQUEM, Júlia Figueredo. 2014. A mão dupla da rua: A ambivalência da “nova resistência” ou elementos para uma nova gramática da mobilização. **Revistas Estudos de Sociologia**. Recife: No prelo.

BENZAQUEM, Júlia Figueredo. 2013. O engajamento intelectual através do reconhecimento da geopolítica do saber. **REALIS**, v. 3, n. 02.

_____. 2014. Reflexões a respeito da ideia do conceito de (r)existências do Sul. **Estudos de Sociologia**, vol. 2, n 20.



COSTA, Sérgio. 2006. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2006a. Desprovincializando a sociologia - a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 60, São Paulo, p. 117-183. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n60/29764.pdf> . Acesso: 28 de nov. 2015.

_____. 2013. “(Re)Encontrando-se nas redes?” As ciências humanas e a nova geopolítica do conhecimento. **Estudos de Sociologia, Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**. v. 16, n. 2, p. 25-43.

DUSSEL, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO.

ESCOBAR, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86.

FLÓREZ, Juliana. 2007. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos - Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p. 243 - 266.

LACLAU, Ernesto. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. **CEDLA, Latin American Studies**, n° 29, organizado por David Slater.

LERMA, Betty Ruth Lozano. **El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a um feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. La manzana de la discordia**. Julio-Diciembre, año 2010, vol. 5, n. 2:7-24. Disponível em: < <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/Vol5N2/art1.pdf>>. Acesso em 15/03/17.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia e Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres. 2015. A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial). **Temáticas**, Campinas, 23, (45/46): 25-52.

MIGNOLO, Walter. 2002. “The geopolitics of knowledge and the colonial difference”. **The South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, p. 57-95.

_____. 2003. “Un paradigma otro”: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. In MIGNOLO, Walter. **Historias locales-diseños globales: colo-**



nialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal. p. 19-60.

QUIJANO, Aníbal. 1992. Colonialidad y modernidad/colonialidad. **Peru Ingíg.** 13(29): 11-20.

_____. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. **CLACSO**, Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, p. 117-142.

SAID, Edward. [1978]. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente.** Tradução Rosaura Eichenberg. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.) 2013. **Epistemologias do Sul** [livro eletrônico]. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2002. Para uma sociologia das ausências e das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, 237-280.

_____. 2006. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez.

_____. 2007. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 78. In<http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF>. Acessado em: dezembro de 2016.