

## **MOVIMENTOS SOCIAIS E A LUTA POR UMA NOVA HEGEMONIA NA AMÉRICA LATINA: DIÁLOGOS EM PERSPECTIVA GRAMSCIANA<sup>1</sup>**

*Lia Pinheiro Barbosa<sup>2</sup>*

Universidade Estadual do Ceará UECE/CE

### **Para iniciar a reflexão**

O presente escrito recorre um esforço de reflexão que venho realizando a partir dos meus estudos de doutoramento<sup>3</sup> e, de forma mais aprofundada, no marco do Projeto de Pesquisa *Transformaciones recientes del Estado en América Latina: una perspectiva a partir de la sociología política de Antonio Gramsci*.<sup>4</sup> Em 2012, realizamos na UNAM o *II Coloquio Internacional Contribuciones Latinoamericanas sobre el Estado y la Política – aplicaciones gramscianas*, dedicado a uma (re)leitura política de Gramsci na América Latina, por meio do aprofundamento de categorias gramscianas recuperadas por pesquisadores de relevo no pensamento crítico latino-americano.<sup>5</sup> Nosso maior intuito era o de elucidar dialeticamente aspectos que considerávamos centrais no atual movimento histórico da região e que nos permitia construir uma análise teórico-metodológica mais amíuêde acerca do Estado, da sociedade civil e das instituições em perspectiva latino-americana em diálogo com o pensamento político de Gramsci.

Parece-me importante recuperar esta trajetória construída na UNAM e que articulou pesquisadoras e pesquisadores de diferentes países latino-americanos porque representa um exercício coletivo não só de ater-nos ao legado da teoria crítica de

---

<sup>1</sup> O presente escrito é resultado de minha participação na Mesa “Organizações sociais e a luta por uma nova hegemonia”, no marco da I Jornada Internacional de Estudos e Pesquisas em Antonio Gramsci (I JOINGG). Agradeço ao belo trabalho da Comissão Organizadora do evento, composta por estudantes e pesquisadores do GGramsci, pela densidade teórica das mesas e dos trabalhos apresentados nos GT’s. Também pelo envolvimento do evento nos espaços ocupados por estudantes da Universidade Federal do Ceará (UFC), expressões de uma resistência pulsante ante a ofensiva contra a educação pública, articulada pelo Movimento Escola Sem Partido e as forças políticas conservadoras, que hoje conformam o bloco da direita fascista que disputa o poder político no Brasil.

<sup>2</sup> Socióloga e Doutora em Estudos Latino-Americanos (UNAM). Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e da Faculdade de Educação de Crateús (FAEC), da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro da IGS-Brasil. Colaboradora do Grupo de Pesquisa G-Gramsci. Pesquisadora do Programa Alternativas Pedagógicas y Prospectiva Educativa en América Latina (APPeAL-UNAM) e líder do Grupo de Pesquisa Pensamento Social e Epistemologias do Conhecimento na América Latina e Caribe. E-mail: lia.pbarbosa@gmail.com

<sup>3</sup> Realizado no Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos - Universidad Nacional Autónoma de México (PPELA / UNAM), entre 2009-2013. Para consultar a tese, ver BARBOSA (2013).

<sup>4</sup> Iniciado em 2010, sob a coordenação do Dr. Lucio Oliver, do Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), da UNAM. O resultado do projeto de pesquisa foi publicado em dois tomos: um de revisão teórica do pensamento social e político de Antonio Gramsci (Oliver, 2016a), e outro, destinado a debater a Gramsci em perspectiva latino-americana (Oliver, 2016b).

<sup>5</sup> A propósito de René Zavaleta, Juan Carlos Portantiero, José Aricó, Carlos Nelson Coutinho, Pablo González Casanova, para citar alguns.

Antonio Gramsci *per se*, mas sobretudo de revisitar categorias em perspectiva histórica e dialética, com o fim de situar as problemáticas de nosso tempo histórico e de nossa região, a saber, a América Latina e o Caribe. O conjunto de reflexões tecidas entre nós fez-nos convergir a uma reflexão comum: o entendimento de que estamos num momento de cambio de época vivenciado em nosso continente, o que implica pensá-lo como uma unidade problemática, que articula o necessário debate do Estado e da sociedade civil de forma integral.

Nessa perspectiva, a transição de séculos – do XX ao XXI – abriu um cenário passível de uma ruptura epistemológica com uma abordagem marxista de inícios de século, e requeria de nós um aprofundamento da reflexão conceitual de Gramsci para teorizar acerca de questões específicas da nossa formação sociocultural e política, que eram e são retomadas em nossa história recente, sobretudo pelas organizações sociais.

Tal é o caso da atual correlação de forças que envolve a perspectiva histórico-política dos movimentos sociais e sua inserção no âmbito das lutas sociais de fim de século. No âmbito dessa reflexão, trato de recuperar os aportes de Gramsci para problematizar a *práxis* destes sujeitos histórico-políticos em nossa região, particularmente o papel dos movimentos sociais na proposição de um projeto político de caráter popular na América Latina e no Caribe.

Os últimos 30 anos lançam algumas interrogantes que se abrem para a teoria crítica gramsciana, em diálogo com o pensamento crítico latino-americano e caribenho. Entre elas, como se concebe a luta por uma nova hegemonia na transição de séculos sob a ótica dos movimentos sociais de nossa região? Trata-se de uma interrogante que nos desafia a aprofundar horizontes teóricos para pensar o movimento permanente da resistência explícito nas lutas populares e políticas do nosso tempo histórico.

Para fins da presente reflexão, retomo o processo histórico das lutas sociais na transição de séculos, em particular aquelas articuladas pelos movimentos indígenas e do campo, e a natureza dos projetos políticos por elas articulados.

### **O século XX e o lugar das lutas sociais na América Latina e no Caribe**

Para pensar o lugar das lutas sociais na América Latina e no Caribe é fundamental reconhecer, como ponto de partida, o processo histórico de nossa formação sociocultural, política e econômica, o qual nos dará nome (como países e continente) e uma identidade

regional / nacional. Tal processo tem suas raízes nas colonizações,<sup>6</sup> na consolidação do latifúndio e do sistema escravocrata como matriz produtiva e política, uma tríade que exerceu influência na natureza dos Estados nacionais, nas relações sociais, nas diferentes fases das forças produtivas e das relações de produção correntes na região, até culminar no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo de cunho transnacional (Fals-Borda, 2009; Fernandes, 2008; González-Casanova, 2015).

Por outro lado e, não menos importante, essa natureza tríade nos lega uma marca profunda do antagonismo de classe, uma vez que se definirá tanto pela condição estrutural de quem (não) detém os meios de produção, como também pelo lugar social atribuído pelos conquistadores (e, pelas elites nacionais pós-colonização) aos povos originários, aos afrodescendentes e, posteriormente, aos camponeses (que na maioria dos países do continente descendem dos dois primeiros).

Importante dizer que, como é próprio do movimento dialético da história social, as raízes da subalternização dos povos na América Latina e no Caribe demarcam a natureza das resistências que se constituíram no campo e na cidade. Para fins da nossa reflexão, não irei ater-me em apresentar minuciosamente uma genealogia das rebeliões, das lutas populares, das diferentes resistências que se erigiram durante a *longa noite dos 500 anos*,<sup>7</sup> até porque dispomos de registros historiográficos, sociológicos, antropológicos e políticos que deram (e dão) conta de analisar, amiúde, suas especificidades nacionais e regionais em diferentes períodos de nossa história.

Delimitarei meu olhar ao século XX por duas razões: por ser o período em que Antonio Gramsci viveu grande parte da sua vida política, e que representou a base empírica-conjuntural de sua teoria social e, em segundo lugar, para uma aproximação dialógica com seu tempo histórico, na perspectiva de pensar nossas especificidades regionais e quais respostas políticas as lutas latino-americanas e caribenhas deram às problemáticas de um período histórico comum, muito embora com matizes históricos diferenciados. Nessa direção, me interessa lançar alguns elementos reflexivos acerca da natureza política das nossas lutas e situar as pontes de diálogo com o legado teórico e político de Gramsci.

Dessa maneira, me parece pertinente situar algumas das lutas sociais de nossa região ao longo do século XX, a natureza de seus projetos políticos, quem são os seus sujeitos histórico-políticos e em que aportaram / aportam para um projeto emancipatório

<sup>6</sup> Espanhola, portuguesa, inglesa e francesa.

<sup>7</sup> Metáfora usada pelos Zapatistas para aludir ao que representou a Conquista da América Latina.

popular. Entre as primeiras expressões das lutas articuladas no início do século em referência, estão aquelas que propunham uma revolução como ponto de partida na construção de um projeto nacional-popular emancipatório.

A Revolução Mexicana de 1910 inaugura as grandes revoluções de caráter popular da América Latina no século XX. Baseada nos princípios teórico-políticos do anarco-sindicalismo e do agrarismo, foi protagonizada por forças populares camponesas e indígenas (Herzog, 1972; Warman, 1976; Womack Jr., 1985; Katz, 1988; Gilly, 2007). Logo, estão àquelas articuladas por movimentos de libertação nacional, clandestinos e de guerrilha armada, que culminaram em movimentos revolucionários, a exemplo da Revolução Cubana, em 1959 (Bell *et. al.*, 2006) e a Revolução Sandinista na Nicarágua, em 1979 (Martí i Puig, 2012; Cabezas, 2010).

As consignas políticas de tais revoluções recuperavam a denúncia histórica da função política do latifúndio e a subalternização dos povos indígenas e camponeses. No caso da Revolução Mexicana – *Terra e Liberdade*, a frase imortalizada de Emiliano Zapata, traduz a reivindicação da posse da terra e a realização da Reforma Agrária como base de um projeto nacional-popular para o México. Portanto, *a terra é de quem nela trabalha*. Para o caso cubano e nicaraguense, a perspectiva da luta de classe e a urgência por construir o projeto político socialista constituíam o horizonte político para a emancipação humana.<sup>8</sup>

Um elemento comum dessas revoluções era o anseio por construir um projeto emancipatório de base popular articulado por sujeitos histórico-políticos do campo e da cidade. Entretanto, guardam suas diferenças e especificidades com relação à concepção teórica do processo revolucionário, bem como no tocante às formas de articulação

---

<sup>8</sup> Na primeira metade do século XX, Augusto César Sandino liderou a primeira insurgência revolucionária na Nicarágua, cuja consigna política, *Pátria e Liberdade*, herda grande influência da Revolução Mexicana de 1910. Aliás, Sandino esteve no México entre 1923 e 1926, momento em que se aproximou do debate teórico-político do anarco-sindicalismo e agrarismo mexicano, bem como do debate político do anarquista mexicano Ricardo Flores Magón. Naquele período, o mundo já havia vivenciado o contexto da 1ª Guerra Mundial e se acirrava o campo de disputa político-ideológica, não só na Europa, mas também nas Américas. Para Sandino, o contexto de guerra apresentava uma contradição de origem, no sentido de que, por ser uma guerra de capitais, o patriotismo que se defendia se restringia a uma perspectiva burguesa, reflexão que era comum ao anarco-sindicalismo. Nessa linha, Sandino ressignifica o conceito de *pátria*, a partir da influência ácrata e libertária socialista. No seu argumento, considerava a impossibilidade de haver pátria ou patriotismo, sem liberdade na sua mais ampla dimensão para as classes subalternas, o que implicaria a ruptura com a condição de subalternidade. Portanto, defendia que as classes subalternas deveriam ser as primeiras em defender a Pátria contra a expropriação estrangeira que, no caso particular da Nicarágua, representava a guerra com os Estados Unidos. O movimento liderado por Sandino foi precursor dos movimentos de libertação nacional da metade do século XX. Para um aprofundamento, consultar BEDAÑA (2016).

interna da luta. Para o caso mexicano, a bandeira revolucionária estava alicerçada pelos princípios do anarco-sindicalismo e agrarismo, mas também se nutria da memória histórica das lutas passadas, de rebeliões indígenas de caráter libertador, sobretudo no sul do país, aquelas que almejavam como horizonte político uma ruptura com a herança colonial, que impunha suas marcas nas relações socioculturais e políticas, especialmente no trato conferido às populações indígenas.<sup>9</sup> Nos casos de Cuba e Nicarágua, inspiravam-se na Revolução Russa de 1917 e no debate teórico-político do marxismo-leninismo.<sup>10</sup>

As três revoluções supramencionadas desencadearam processos políticos de grande envergadura, tanto no âmbito interno de cada país, como também em perspectiva regional. Do ponto de vista de uma reforma intelectual e moral, paulatinamente se concretizou o ideário de Simón Bolívar e de José Martí, no sentido de consolidar uma *práxis* política e um pensamento social latino-americano e caribenho, de caráter revolucionário, polinizado por referentes das lutas históricas travadas nos contextos nacionais, mas igualmente inspiradas por aquelas de caráter internacional. Um seminário da resistência popular germinado em território regional, e que afirmava como sujeitos revolucionários os povos indígenas, os camponeses<sup>11</sup> e a classe trabalhadora do campo e da cidade.

Entretanto, nas décadas seguintes, o movimento dialético da disputa hegemônica no plano internacional intensificou o combate a todo e qualquer ideário do comunismo e do socialismo no continente, a exemplo das ditaduras militares no Cone Sul, impulsadas ao longo da Guerra Fria. O advento das ditaduras militares e da ideologia da Guerra Fria impediu uma expansão das lutas revolucionárias em nosso continente. E mesmo durante

---

<sup>9</sup> A historiografia e a antropologia mexicanas dão conta de apresentar-nos as resistências indígenas internas do país. Entretanto, no campo literário encontramos um detalhamento maior da natureza colonial das relações sociais, especialmente nas obras da escritora chiapaneca Rosário Castellanos. A escritora apresenta, de forma fidedigna, as múltiplas expressões da violência contra os indígenas, seja no âmbito doméstico (a exploração sexual e laboral das mulheres indígenas), como também no terreno econômico, com a expropriação territorial e política, de reprodução institucional da dominação contra os povos indígenas. Para um aprofundamento, consultar: CASTELLANOS (2007; 2012).

<sup>10</sup> No século XX também ganham destaque as guerrilhas clandestinas, a propósito do Sendero Luminoso, no Peru e das Forças Revolucionárias Armadas da Colômbia – FARC, ambas criadas na década de 60. Não adentrarei a analisar os elementos políticos que as articulam.

<sup>11</sup> Outros processos políticos são de grande importância para compreender as lutas políticas latino-americanas do século XX., especialmente aqueles relacionados à resistência indígena e camponesa. Para conhecimento, sugiro a compilação coordenada por Pablo González Casanova, que reúne uma coletânea de 04 volumes que abarca a totalidade da região. Consultar: GONZÁLEZ-CASANOVA (1984; 1985; 1985a; 1985b).

a transição democrática, prevaleceu um arranjo político que manteve no poder as forças políticas vinculadas às oligarquias agrárias e ao capital financeiro internacional.

O avanço do neoliberalismo como expressão da nova tendência do capital internacional desencadeou uma paulatina fragmentação social, sobretudo nos grandes centros urbanos, em consequência da reestruturação produtiva. O reordenamento das relações de produção contribuiu para um enfraquecimento político-ideológico dos sindicatos, bem como do comunismo e do socialismo como utopia revolucionária.

Entretanto, uma vez mais o movimento dialético da história e a contradição própria do capitalismo desencadearam uma intensificação da luta de classes. Nesse horizonte, o ideário revolucionário se reaviva na América Latina e a transição de séculos torna-se cenário para um cambio epocal, marcado pela emergência de lutas emblemáticas no campo latino-americano, protagonizadas por movimentos sociais indígenas e camponeses, os quais retomaram o processo histórico e radicalizaram as vias para consolidação de um projeto nacional-popular, em perspectiva internacional.

Em perspectiva histórica, se abre um novo período para a disputa hegemônica, que certamente herda elementos de ordem político-ideológico e teórico das lutas revolucionárias do início de século. Vejamos as pontes dialógicas com a teoria política de Gramsci, no sentido das contribuições para uma leitura latino-americana.

### **A transição de séculos e a emergência dos movimentos sociais indígenas e camponeses**

Seguindo a reflexão tecida nestas linhas, há momentos em que penso que Antonio Gramsci (1891-1937) viveu no mesmo tempo histórico de José Carlos Mariátegui (1894-1930). Ambos participaram do movimento histórico da luta de enfrentamento das forças históricas do seu tempo e pela construção do socialismo, utopia comum. Inspirado no materialismo histórico dialético como método analítico, Mariátegui inaugura um marxismo latino-americano e inova ao propor que o sujeito revolucionário na América Latina era representado pelos povos indígenas, dada a especificidade de nossa formação histórica e política (Mariátegui, 1928), tese refutada pela Internacional Comunista, que afirmava cabalmente que o sujeito revolucionário encontrava-se nas fábricas, ou seja, o proletariado industrial. Sob a ótica do marxismo ortodoxo europeu, o campesinato era

invisibilizado, subestimado e excluído como sujeito partícipe do processo revolucionário. E os povos indígenas sequer eram mencionados!

Mariátegui era criança quando aconteceu a Revolução Mexicana de 1910. Mas certamente a reconhecia como um referente político central nos caminhos de construção da via revolucionária na América Latina. Não é a toa que o pensador peruano estabelece uma ruptura epistemológica e política fundamental para inaugurar uma abordagem marxista em perspectiva latino-americana, sobretudo quando situa a questão indígena como um “problema nacional” e um *conceito a se criar*.<sup>12</sup> Ao analisar o caso peruano, Mariátegui identificava a existência de elementos germinais para pensar um *socialismo indoamericano*, cuja evidência se expressava na sobrevivência de tradições comunais do campesinato-indígena, o que lhes conferia uma especificidade distinta com relação à natureza da contradição capital-trabalho predominante na Europa. Portanto, se o sujeito subalternizado diferia do ponto de vista de sua raiz histórica, sociocultural e espacial, a via para o socialismo em nossa região igualmente seria distinta.

Na sua concepção do processo revolucionário há uma ruptura com a perspectiva “partidocêntrica” e orientada à tomada do poder. Ao contrário, Mariátegui defendia a premente necessidade de uma articulação entre as demandas proletário-urbanas e as indígenas agrárias, o que lhes permitiria uma confluência política entre sujeitos coletivos rumo a um projeto histórico, nacional e socialista edificado *desde abaixo*. Nessa linha, a realização de um projeto socialista não seria obra de uma elite intelectual ou de um partido político; muito menos de uma bancarrota do capitalismo, mas resultado de um trabalho coletivo de construção histórica. Daí a centralidade de uma educação política permanente e do fomento de processos autoorganizativos.

Para Mariátegui, a elaboração de uma teoria marxista em perspectiva latino-americana exigia, como condição imprescindível, levar em consideração o legado cultural e político indigenista, no sentido de efetuar uma síntese teórico-política entre tradição e modernidade. Com base neste argumento, Mariátegui imputou ao marxismo um processo contínuo de refundação no sentido de que, embora tenha sua natureza internacionalista, deve apropriar-se das especificidades histórico-culturais dos contextos específicos regionais. Em síntese, a edificação do marxismo latino-americano deveria adequar uma

---

<sup>12</sup> A ruptura epistemológica de Mariátegui também se manifesta na dupla dialética internacionalismo-nacionalismo e urbanismo- agrarismo. De igual maneira situa no plano teórico-político o que ele definia como “comunismo agrário dos Incas”.

teoria universal às coordenadas espaciais e temporais intrínsecas à região, que podem ser traduzidas na narrativa Zapatista, como os *calendários* e as *geografias*.<sup>13</sup> O século XX tem dado exemplos concretos da certa análise de Mariátegui, no sentido do paulatino fortalecimento de um sujeito histórico-político indígena e camponês, responsável pela articulação de processos revolucionários de relevo em nossa região. Na evolução histórica dessas lutas, é importante situarmos a continuidade da luta de classes e, sobretudo, perguntarmo-nos como se apresenta o atual contexto de disputa hegemônica em nossa região. Numa perspectiva latino-americana, totalmente diferenciada do contexto italiano de Gramsci, a pergunta se traduz em como se concebe a luta pela *nova hegemonia na transição de séculos*?

E nesse movimento histórico da luta latino-americana e caribenha de fim de século, os movimentos sociais indígenas e camponeses<sup>14</sup> despontam como os novos sujeitos histórico-políticos, herdeiros das lutas históricas da nossa região, sobretudo daquelas articuladas na primeira metade do século XX. Nessa direção, tais movimentos se apropriam do acúmulo de uma trajetória política de mais de cinco séculos, e alargam o debate teórico e o horizonte político acerca do papel que devem desempenhar para uma superação do capitalismo e a luta por uma nova hegemonia. No âmbito desse percurso incorporam outras expressões da luta, para além do partido e dos sindicatos, estes

<sup>13</sup> No conjunto de documentos e comunicados do Movimento Zapatista traz consigo a referência aos *calendários* e *geografias*, no sentido de definir uma temporalidade para a luta indígena e um aprofundamento da concepção política clássica, expressa nas coordenadas de uma direita, uma esquerda, um centro ou seus extremos. Para o Movimento, cada luta terá sua própria organização temporal e espacial, o que representa não estar a mercê de uma direção política impositiva, moldada nos parâmetros de referentes alheios às especificidades da luta indígena.

<sup>14</sup> Não irei ater-me ao debate conceitual acerca dos movimentos sociais. Historicamente, a temática nasce como objeto de reflexão do pensamento sociológico, especialmente aquele vinculado à análise da ação social coletiva. No campo da Ciência Política, paulatinamente figuraram como coadjuvantes no cenário mais amplo de discussão e compreensão do conjunto dos fenômenos políticos próprios do cenário público, espaço de atuação de múltiplos atores socio-políticos, como o Estado, as classes sociais e os organismos de caráter econômico. O espectro teórico das Ciências Sociais apresenta uma tradição na interpretação dos movimentos sociais, conformado por várias vertentes, uma multiplicidade de acepções e perspectivas analíticas estruturadas sob diferentes matrizes teórico-metodológicas, a propósito de Melucci, Torrow e Touraine, para citar alguns dos pioneiros dessa teorização. No Brasil, Maria da Glória Gohn realizou uma investigação de referência para uma genealogia teórica dos movimentos sociais, bem como dos denominados “novos movimentos sociais”. Ver GOHN (2006; 2008). Na América Latina, observamos a emergência de uma teoria latino-americana dos movimentos sociais, que consolida um marco conceitual genuíno, em estreito vínculo com nossas especificidades socioculturais e políticas, bem como com a natureza das lutas políticas correntes em nossa região. No âmbito desta teorização, emergem novas abordagens conceituais, como é o caso dos movimentos antissistêmicos (Wallerstein, 2003; Valdés Gutiérrez, 2009), dos movimentos sociais (Tapia, 2002; Garcia-Linera, 2005) e dos movimentos socioterritoriais (Fernandes, 2005). Para fins da presente análise, utilizo a nomenclatura *movimentos sociais* (e não movimentos populares) porque é a forma de autodenominação presente na narrativa política e nos documentos produzidos pela maioria dos movimentos sociais indígenas e do campo em nossa região.



estes reconhecidos pela esquerda latino-americana como espaços legítimos da direção política na tradição da teoria crítica marxista.<sup>15</sup>

Nessa direção, importa destacar que o final do século XX ampara novos núcleos de tensão (Svampa, 2009)<sup>16</sup> que desafiavam aos movimentos sociais a transcender a natureza de suas demandas políticas e os caminhos de construção / consolidação de uma nova hegemonia. A conjuntura política desse período estava atravessada por quatro fatores que interferiram diretamente nas relações de poder internas entre os Estados latino-americanos (Oliver, 2016): a globalização do capital; a fragmentação social; a crise das instituições e emergência de novas formas de resistência social, no campo e na cidade.

O aprofundamento das contradições sociais e político-econômicas resultante desse processo interno do capitalismo neoliberal permitiu emergir, com expressiva contundência, um mosaico de rebeldias que se expressam a partir de outras semânticas políticas. A luta de classe seguia como um referente político legítimo no enfrentamento do neoliberalismo e da transnacionalização do capital. Entretanto, os movimentos sociais incorporam as matrizes da luta anticolonial, a propósito das relações coloniais que se erigiram sob a categoria *raça* e os signos de opressão derivada dela para os povos indígenas e camponeses. A denúncia do latifúndio, do solapamento da racionalidade epistêmica dos povos indígenas, a consolidação da contradição histórica campo-cidade, entre outras opressões, é incorporada como eixo central no enfrentamento do Estado moderno. Reaviva-se, pois, o debate aberto por Carlos Mariátegui na primeira metade do século XX.<sup>17</sup>

Entre as lutas emblemáticas que se erigem ao final do século XX no cenário latino-americano, se destacam a insurgência armada do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN),<sup>18</sup> o surgimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ou mesmo as guerras que se deram nos umbrais do século XXI, como a Guerra

<sup>15</sup> Mais adiante retomarei esta afirmativa.

<sup>16</sup> Maristela Svampa afirma que os núcleos de tensão são resultado das formas de controle e disciplinamento social; se caracterizam por uma profunda criminalização do protesto social e do avanço da militarização e de uma legislação antiterrorista.

<sup>17</sup> Um dos documentos históricos que considero fundamentais na recuperação dos referentes da colonização e sua evolução no processo histórico da consolidação das relações de dominação e poder é a Primeira Declaração da Selva Lacandona, lido no dia da Insurgência Zapatista de 1994. Neste documento, o EZLN anuncia que eles *são filhos da longa noite dos 500 anos* e nos apresenta a evolução das diferentes manifestações da colonização ao longo dos cinco séculos pós-colonização.

<sup>18</sup> A data do levantamento armado do EZLN, 01 de janeiro de 1994, é emblemática na luta contra a política neoliberal, uma vez que era a mesma em que entrava em vigor o Tratado de Livre Comércio das Américas – TLC – firmado entre Canadá, Estados Unidos e México.

do Gás e a Guerra da Água, na Bolívia. Nesse mesmo período surge a Via Campesina Internacional e a Coordenadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), instâncias de articulação dos movimentos sociais indígenas e camponeses no âmbito internacional e regional, respectivamente. Todas estas lutam recuperam e articulam ao seu debate teórico e às suas agendas políticas, o conjunto dos referentes históricos das resistências da luta anticolonial e da luta de classes correntes ao longo da história política latino-americana e caribenha.

O ressurgimento das lutas no campo latino-americano provoca um giro na concepção e nas estratégias de consolidação dos projetos políticos *desde abaixo*.<sup>19</sup> É a entrada em cena de um novo sujeito histórico-político e de uma nova concepção da *práxis* política. Novo no sentido de reordenar teoricamente os fundamentos que dão sentido à concepção de um projeto político, e de reivindicar outros sujeitos histórico-políticos para sua consolidação, para além dos partidos e dos sindicatos. Também por construir uma agenda política que contempla os desafios que inaugura o século XXI, resultantes das próprias contradições herdadas no transcurso de desenvolvimento do capitalismo em nossa região. Entretanto, se trata de um sujeito de longa tradição histórica, que fia sua *práxis* política em um processo contínuo de recuperação do legado das lutas travadas em outros momentos da histórica resistência latino-americana e caribenha.

Os movimentos sociais indígenas e camponeses constituem este sujeito histórico-político que tem assumido como tarefa a de debater, a profundidade, a contradição estrutural subjacente ao e própria do capital, incorporando-a a agenda política mais ampla na transição de séculos. A identidade política desses movimentos não se restringe aos elementos constitutivos da esquerda internacional, a propósito dos princípios que fundamentam o comunismo e o socialismo como horizonte político. Ao contrário, incorporam uma dimensão epistêmica na conformação das subjetividades políticas, atrelada à memória histórico-cultural e política que os constitui como sujeitos políticos (Barbosa, 2013; 2015).

Para o caso específico da LVC/CLOC, essa identidade é construída por três matrizes epistêmicas, as quais norteiam a concepção de projeto político e do sujeito histórico que se almeja conformar, a saber, as *epistemes* indígena, camponesa e proletária (Rosset, 2015; Barbosa, 2015a). Esta triple matriz epistêmica é resultado da

---

<sup>19</sup> Inclusive a própria nomenclatura *desde abaixo* se torna uma categoria política para tais movimentos.

heterogeneidade dos movimentos sociais e organizações membro da LVC/CLOC, portanto reconhecida em sua legitimidade identitária.

Na minha análise, considero que há uma inovação na identidade política dos movimentos sociais do final do século XX, que deriva das subjetividades políticas que lhes são próprias, ademais de uma complexificação de suas demandas e da natureza dos projetos políticos propostos. Nessa perspectiva, identifico quatro elementos constitutivos de suas identidades políticas que merecem ser levados em consideração, com o fim de decifrar as especificidades que adquire as estratégias de luta por uma nova hegemonia em nossa região.<sup>20</sup> O primeiro deles é que estes movimentos sociais são um fenômeno social coletivo em permanente dialética construtiva (Barbosa, 2013a). Embora se possa argumentar que os demais movimentos estão em um processo de construção permanente, o particular dessa dimensão, para o caso dos movimentos indígenas e camponeses, consiste em que estes possuem uma consciência política que os leva a reconhecer-se como parte constitutiva de um movimento político-cultural de caráter histórico.

A luta que articulam recupera a memória de um período de mais de cinco séculos e que tem raízes nos processos de colonização, de genocídio indígena, de expropriação cultural e territorial, de imposição de uma matriz linguística, portanto, de uma racionalidade epistêmica unívoca. Herdam um despojo profundo de seus territórios, um aniquilamento de parte significativa das suas línguas, processos de escravização que entranharam, na cultura política de cada país latino-americano e caribenho, um profundo racismo e, por conseguinte, a negação de acesso a direitos humanos, políticos e civis, à direitos básicos à vida, como moradia, saúde, educação e trabalho.

Numa releitura dialética desse processo histórico, os movimentos sociais indígenas e camponeses ressignificam seu próprio processo de luta, que se nutre da “memória longa e curta” (Cusicanqui, 1986),<sup>21</sup> das lutas que a precederam e daquelas que caminham paralelas às suas. O reconhecimento da dialética histórica das opressões faz com que identifiquem um processo de subalternização histórica comum na América Latina e no

---

<sup>20</sup> Na minha tese de doutorado aprofundo esta reflexão. Ver Barbosa (2013; 2013a).

<sup>21</sup> Para as comunidades originárias andinas, a “memória longa e curta” representa uma perspectiva histórica fundamental para a compreensão da articulação existente entre processos históricos socioculturais e políticos, e seu vínculo com as conjunturas políticas atuais. A socióloga boliviana Silvia Cusicanqui argumenta que, no contexto boliviano, a luta travada pelos movimentos indígenas passa por recuperar a trajetória histórica das lutas antepassadas em prol da articulação das lutas hodiernas. Argumenta, ainda, que tal processo tem na História Oral um instrumento central da memória coletiva das lutas. Para um aprofundamento, consultar Cusicanqui (1986).

Latina e no Caribe, isto é, identificam que não se tratou de processos isolados em cada país, mas que obedeceu a um padrão comum de dominação, cujas raízes encontram nas colonizações a pedra fundamental, fato que lhes atribui uma marca histórica distinta aos processos de subalternização europeia.

Nessa direção, os movimentos sociais reconhecem o caráter *coletivo* ou de *coletividade* como um elemento identitário comum: são coletividades indígenas, camponesas,<sup>22</sup> que trazem como marca de origem processos de dominação mui próprios do que representou a colonização da América e seus desdobramentos históricos. Por outro lado, ao identificar a existência de uma organização sociocultural e política anterior aos processos de colonização,<sup>23</sup> baseada em outros referentes epistêmicos e políticos, os movimentos sociais indígenas e camponeses defendem que tal heterogeneidade cultural e particularidade histórica matizam e articulam sua *práxis* política diferenciadamente daqueles processos correntes na Europa. Esta é uma das razões que fazem com que esses movimentos sociais não se enquadrarem a uma determinada predefinição atribuída a partir de outros referentes histórico-políticos e teóricos, sobretudo aqueles da tradição sociológica.<sup>24</sup>

Um segundo elemento é a incorporação da territorialidade como referente político-identitário; dela deriva uma concepção de território como lugar específico da resistência, *locus* de construção e fortalecimento identitário e político (Barbosa: 2013a; 2015a). Sob esta ótica, à diferença das lutas independentistas (a propósito da articulada por Simón Bolívar), para os movimentos sociais, sobretudo os indígenas, não se trata de defender Estados nacionais, mas sim de travar a luta em defesa de seus territórios. E no marco das lutas pós-independentistas tampouco representa legitimar a racionalidade intrínseca à *urbe* como espaço do moderno, do culto, do progresso, narrativa política que consolidou a contradição campo-cidade em nossas sociedades. Mais que uma demarcação geográfica, o território é concebido como parte constitutiva da narrativa política dos movimentos indígenas e camponeses, na perspectiva de defesa da Pacha Mama, no reconhecimento do território como espaço de vida e de produção, lugar de criação e significação das

---

<sup>22</sup> Os povos afrodescendentes também são parte desse processo histórico. Entretanto, não figuram na presente análise pelas razões expostas ao início do escrito.

<sup>23</sup> As civilizações Maya, Asteca, Inca, Tupi-Guarani, Quéchua, Aymara figuram entre as mais conhecidas. Entretanto, no México, na América Central e nos países andinos existiam muitas outras que estão registradas na história da formação sociocultural e política de cada um deles.

<sup>24</sup> Conforme mencionei em outra nota, a sociologia latino-americana inicia um processo de elaboração conceitual acerca dos movimentos sociais da América Latina, que leva em consideração essas particularidades históricas.

criação e ressignificação das relações socioculturais e de poder (Svampa, 2009; Barbosa, 2013a, 2015a).<sup>25</sup>

Um terceiro elemento se vincula à defesa / reivindicação de um *ethos* identitário enraizado numa cosmovisão milenária ou construída historicamente, em articulação com a memória das lutas sociais. Ser indígena, ser camponês e, logo, Ser *Zapatista*, ser *Sem Terra*, são exemplos concretos da retomada de referentes históricos da luta que se tornam identidades políticas (Barbosa, 2015a).<sup>26</sup> Por outro lado, o processo de elaboração das consignas políticas recupera referentes epistêmicos da cosmovisão e da racionalidade própria de suas línguas originárias. Para exemplificar, farei referência à apropriação que alguns movimentos sociais da América Central fazem do *Popol Wuj*<sup>27</sup> no âmbito dos seus documentos políticos, um referente cosmogônico resignificado nas lutas na transição de séculos (Barbosa, s/d).<sup>28</sup>

1. Declaración de Iximché: de 21 de janeiro de 1980, teve por objetivo denunciar o massacre de indígenas *ixiles* e *k'iche* na Embaixada da Espanha. A referida declaração constitui um documento de denúncia do despojo de terras e territórios desde os tempos da Conquista, bem como a permanência de um padrão de dominação perpassado pelo racismo, discriminação e violação de direitos humanos na Guatemala;

2. Declaración de Atilán: de 2002, pelo Direito à Alimentação para os povos mayas. O documento enfatiza o direito coletivo, o direito de autodeterminação dos povos, bem como o direito sobre a terra, a água e o território;

<sup>25</sup> É válido destacar que no México e na América Central, por exemplo, muitos movimentos indígenas não concordam com a política de demarcação de terras, uma vez que consideram que o território originalmente pertence a eles e também aos camponeses. Em sua argumentação, afirmam que os Estados nacionais utilizam da falácia da demarcação para retirar-lhes de seus territórios.

<sup>26</sup> Aqui novamente remito à análise de Mariátegui e seu argumento com relação à “problemática do índio” no Peru, que encontra seu correlato nos demais países da região. Para Mariátegui tal problemática, quando restrita a uma abordagem meramente étnica, carece de uma profundidade analítica e expressa *um repertório de ideias imperialistas*. Em sua visão, a questão indígena tem suas raízes na problemática da terra, iniciada no período colonial e aprofundada durante a consolidação da República e do capitalismo, um processo de desenvolvimento econômico calcado na expropriação sistemática de suas terras. Tal despojo constitui causa de dissolução material e moral dos indígenas (Mariátegui, 1928).

<sup>27</sup> O *Popol Wuj* é uma coletânea de textos escritos após a conquista espanhola e que apresenta detalhes da origem, das ideias cosmogônicas e das antigas tradições dos povos *K'iche'* da Guatemala, bem como a organização do calendário maya e a cronologia dos seus reis até o ano de 1500. O livro é parte constitutiva da chamada *historiografia colonial da tradição indígena maya* e representa o legado do pensamento indígena maya, expresso na transcrição de uma oralidade que preservou a memória de fatos passados das comunidades indígenas da América Central (Santos; Valverde, 2003).

<sup>28</sup> Em um texto inédito, abordo a dimensão pedagógica do *Popol Wuj* como referência do pensamento pedagógico latino-americano contemporâneo. BARBOSA, Lia Pinheiro. *Popol Wuj* e a Pedagogia Maya da *Milpa*. No prelo.

3. Declaración Política resultante do Primer Congreso Nacional del Pueblo Maya, em 2003, cuja data de realização levou em consideração a contagem do tempo conforme o calendário maya, elemento presente no *Popol Wuj*;

4. Declaración de Iximché-Tecpan, decorrente da III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Ayala, realizada em 2007. Igualmente foi realizada em datas determinadas pelo calendário maya.

5. Documento resultante do 8º Encuentro Continental de Guías Espirituales Indígenas “Kam B’alam el Cóndor y el Águila”, realizado em 2010;

6. Declaración Política del 13 Baktun. “*Hacia un tiempo de grandes cambios*”, de 11 de novembro de 2012, emitida pelo Consejo Político del 13 *Baktun*. A declaração versa sobre a necessidade de superação de uma história de medo e destruição vivida pelos povos mayas na Guatemala ao longo de onze *baktunes*. Faz referência ao encerramento de um *baktun*<sup>29</sup> de resistências, lutas e rebeliões para a abertura de um novo *Baktun* ou início de uma nova era em defesa dos direitos dos Povos Mayas.<sup>30</sup>

Nesse sentido, no repertório político dos movimentos sociais predomina a defesa de um *ethos* identitário que nasce de referentes herdados de uma tradição cultural (uma cosmovisão), e em relação dialética com o tempo histórico da resistência, que lhes permite construir paulatinamente uma identidade como sistema de “auto-referenciação e identificação compartilhada coletivamente” (Rosa Quiñones, 2010).

Um quarto elemento que se evidencia na *práxis* política dos movimentos sociais na transição de séculos é a incorporação do conceito de *autonomia* como demanda e projeto político.<sup>31</sup> Especialmente para os movimentos indígenas, a *autonomia* está estreitamente vinculada ao reconhecimento da função social e política da cosmovisão, do princípio da comunalidade, da dimensão epistêmica das línguas originárias e de um sentimento de pertença territorial que são anteriores à conformação do Estado-nação como instância institucional de representação política.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Oxlajuj B’aqtun* ou *Baktun*, fechamento de um ciclo de 394 anos no calendário maya.

<sup>30</sup> [www.oxlajujbaktun.org/node/36](http://www.oxlajujbaktun.org/node/36).

<sup>31</sup> Principalmente no México, Bolívia e Equador, muito embora apresentem particularidades e diferenças no âmbito interno dos países e seus movimentos.

<sup>32</sup> A rebelião de 1994 reabre um debate histórico e teórico-político mui próprio à tradição do pensamento crítico marxista, o qual visa interpretar, em chave analítica, a autonomia em dois planos: como emergência do sujeito histórico-político, e como característica do processo em si mesmo, isto é, do horizonte emancipatório de construção do socialismo. Madonesi (2011) escreve um ensaio esclarecedor acerca da presença do conceito de *autonomia* na teoria crítica marxista. Há um esforço em demonstrar duas grandes abordagens teóricas ao conceito, ambas adeptas de que a autonomia constitui um horizonte e projeto emancipatório. Nessa perspectiva, Madonesi apresenta as perspectivas de Marx, Rosa Luxemburgo e Pannekoek, passando por Gramsci, Negri e Castoriadis, ademais das contraposições

A autonomia é parte da racionalidade tradicional dos povos indígenas, dos seus referentes de ordem epistêmico, os quais são incorporados no âmbito da disputa hegemônica, especialmente na reivindicação do direito de autodeterminação dos povos (Barbosa, 2015; 2015a). Svampa (2009, p. 78-79) argumenta que, em termos ético-políticos, a autonomia:

Aparece no sólo como eje organizativo, sino también como un planteo estratégico, que remite tanto a la autodeterminación (dotarse de su propia ley), como a un horizonte más utópico, a saber, la creación de “mundos alternativos”. En sus versiones extremas, este planteo desafía el pensamiento de la izquierda más anclado en las visiones clásicas acerca del poder y de modos de construcción contrahegemónicas.

Entre aqueles que nos tem inspirado e desafiado no campo reflexivo, está o Movimento Zapatista (ou neozapatista) do estado de Chiapas, sul mexicano. A defesa da autonomia como princípio e projeto político, a luta antissistêmica e negação da institucionalidade política do Estado articulam, em linhas gerais, o projeto autônomico Zapatista (Barbosa, 2013; 2015a; 2016b). Vejamos a seguir como se tem estruturado a luta por uma nova hegemonia no século XXI, em diálogo com Antonio Gramsci.

### **A luta por uma nova hegemonia no século XXI: diálogos com Gramsci**

Até aqui tratei de contextualizar algumas especificidades de nossa formação sociocultural e política, que considero fundamentais para situar a natureza histórica da luta política travada pelos movimentos sociais na transição de séculos, bem como de suas propostas políticas para pensar os caminhos de luta por uma nova hegemonia no contexto latino-americano e caribenho do século XXI.

Para Antonio Gramsci (1966), o movimento de constituição de uma força histórico-política revolucionária passa, num primeiro momento, pelos sentimentos espontâneos da massa (compreendida desde sua análise como a filosofia do sentido comum). A transição da “filosofia do sentido comum” à de “direção política” emerge num contexto de reforma intelectual e moral, isto é, no momento em que as massas alcançam um nível de reflexão

---

analíticas, como as desenvolvidas por Katsiaficas e Holloway. No centro dessa reflexão, se demonstra como o conceito de autonomia se erige no diálogo entre espontaneísmo e consciência. Por outro lado, enfatiza sua centralidade e indissociabilidade, ao lado de outras duas categorias – subalternidade e antagonismo – para interpretar os processos de subjetivação política próprios dos projetos que almejam a emancipação. Por outro lado, Mabel Thwaites Rey (2011) aponta os desafios postos nas lutas articuladas por fora do Estado, recorrendo ao conceito de autonomia em diálogo com o pensamento crítico de Gramsci.

crítica que lhes permita analisar o movimento real da totalidade histórica. Para Gramsci (1966), a reforma intelectual e moral preconiza uma transformação da consciência que incide, diretamente, nas formas de sentir e atuar das massas. Uma transição que conduz à consolidação de uma relação e mediação entre história, cultura, política e sociedade.

Para o pensador italiano, o avanço na construção de uma “vontade coletiva” abre caminho para a conformação de uma direção político-cultural, uma vez que permite à massa consolidar uma atuação política crítica, fruto concreto da filosofia da *práxis*. Conforme Gramsci, a formação de uma vontade coletiva é um labor do Príncipe Moderno, isto é, do partido político da classe operária. Assim, afirma que (Gramsci, 2003, p. 12):

El príncipe moderno, el mito - príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de la voluntad colectiva que tienden a devenir universal y totales.

No Caderno 5, Gramsci argumenta que a unidade histórica das classes dirigentes acontece no Estado. Logo, as classes subalternas, por definição, não poderiam ser unificadas enquanto não se tornasse Estado, transformando-o em sua natureza política, neste caso, um Estado ampliado, integral, que incorpora a sociedade política e a sociedade civil. Nessa linha, para Gramsci, o processo de disputa hegemônica do Estado representa uma nova concepção do próprio Estado e da sociedade civil, uma ruptura necessária com sua natureza de classe burguesa.

Gramsci (1975) enuncia no Caderno 10 que, no processo de disputa hegemônica, o alcance da direção política só aconteceria se o partido político da classe operária assumisse um caráter popular como identidade política, condição *sine qua non* para organizar uma “vontade nacional popular”. Para tanto, seria tarefa das próprias classes subalternas a constituição dos instrumentos necessários à superação do *espontaneísmo*, momento imprescindível para a conformação de uma consciência crítica e de uma direção consciente. Ademais, a superação da condição subalterna prescinde a consolidação de uma personalidade histórica (Caderno 3).

Ao longo de sua vida política e intelectual, Gramsci se esforçou por defender a tese do vínculo indissociável entre o movimento dialético da história, a dimensão cultural das relações sociais e produtivas e a filosofia da *práxis* como superação do antagonismo de



classe e consolidação do socialismo. Para fins da nossa reflexão, gostaria de destacar as pontes de diálogo entre o legado gramsciano e o contexto político latino-americano em duas perspectivas: 1. A reforma intelectual e moral consolidada na *práxis* política dos movimentos sociais latino-americanos e caribenhos;

2. As vias para a construção de uma nova hegemonia sob as lentes dos movimentos sociais.

### **Reforma intelectual e moral**

Um dos principais aportes dos movimentos sociais indígenas e camponeses na transição de séculos consiste em promover uma reforma intelectual e moral que lhes permitiu fortalecer suas subjetividades políticas e, ao mesmo tempo, definir os parâmetros que dão embasamento teórico ao projeto político por eles articulados. No cerne desse processo, há uma profunda problematização do histórico papel desempenhado pela educação e suas instituições, especialmente a escola e a universidade, na subalternização dos povos indígenas e camponeses.

A apropriação dessa reflexão foi um dos impulsos na paulatina reforma intelectual e moral promovida pelos movimentos sociais latino-americanos e caribenhos. Na história recente da América Latina, tal processo também se fez presente durante as revoluções da primeira metade do século XX e, posteriormente, retomado pela educação popular, sobretudo na denúncia da dialética pedagógica da opressão, aprofundada no plano teórico por Paulo Freire (1987). Nessa direção, os movimentos sociais herdaram esse debate histórico, ademais daquele articulado pelo pensamento pedagógico latino-americano, sobretudo de José Martí e Simón Rodríguez para pensar os caminhos de construção de uma educação como *práxis* libertadora e emancipatória.

Em primeiro lugar, os movimentos sociais indígenas e camponeses assumem a tarefa de reconceitualizar o campo educativo e a *práxis* pedagógica na perspectiva de romper com todos os signos de opressão nela contidos, entre eles, a unilateralidade do paradigma moderno ocidental como matriz interpretativa do mundo e das relações sociais. Aqui reside o caráter genuíno da disputa por uma nova hegemonia a partir da reforma intelectual e moral, a saber, a reivindicação de uma dimensão epistêmica que perpassa a conformação de uma consciência crítica e que dota de sentido as subjetividades políticas dos movimentos sociais (Barbosa, 2013; 2015a).

A minha tese é que, no contexto das resistências latino-americanas, a dimensão epistêmica constitui o eixo nodal da nova concepção de educação e de *práxis* pedagógica

para os movimentos sociais por ser expressão concreta de uma racionalidade própria dos sujeitos histórico-políticos, apropriada e fortalecida no contexto de sua *práxis* educativo-política e que fundamenta um determinado modo de ver, sentir, pensar e interpretar o mundo de forma posicionada (Barbosa, 2013). Na América Latina cada vez mais se reivindica a existência de outras *episteme*, reconhecidas como matrizes constitutivas de outras racionalidades, as quais definem formas próprias de interpretação da realidade social e de posicionamento político. Conforme mencionei anteriormente, os quatro elementos constitutivos dos movimentos sociais indígenas e camponeses herdaram referentes epistêmicos da cosmovisão, das línguas originárias, da memória histórica das lutas antepassadas, da identidade cultural, que em seu conjunto conforma uma polissemia epistêmica na sua *práxis* política.

Por tal razão, o epistêmico assume um papel estratégico central, uma vez que confere consistência teórica e força política às demandas relacionadas à defesa dos territórios, da cosmovisão e da identidade. Portanto, o epistêmico gera uma potencialidade de criação, nos planos concreto e simbólico, de um mundo agrário, de apropriação do território como *modus vivendi*, de construção identitária e de relação com a natureza (Barbosa, 2013; 2015; 2015a). Além dos exemplos mencionados da América Central, é exemplar da dimensão epistêmica da *práxis* política o debate aberto pelos movimentos indígenas andinos, especialmente sua concepção do *Sumak Kawsai* ou *Sumak Qamaña*, ou *bem viver*, entendido como princípio essencial dos direitos humanos e da natureza, contrapondo-se à perspectiva do “viver melhor” defendido pelo capitalismo moderno (Giraldo, 2014). Estes são conceitos que nascem da cosmovisão indígena quéchua e aymara, e que estão atravessados por uma racionalidade epistêmica de vínculo harmonioso intersubjetivo com a comunidade e o Abya Yala (Barbosa, 2015a). Ou ainda, o *Lekil, Kuxlejal*, que tem o mesmo sentido para os povos mayas do México e Guatemala.

Muitas das organizações e movimentos membro da LVC e da CLOC têm na dimensão epistêmica de sua cosmovisão e de sua língua o eixo nodal de sua *práxis* política. E não são poucas as ocasiões em que seu discurso e *práxis* política são negados pela própria esquerda, seja no âmbito interno de seus países, ou em perspectiva regional e internacional, com a alegação de que não compreendem o cerne da luta de classes, especialmente no bojo do debate teórico-político. Trata-se de uma negação da elaboração

teórica dos movimentos, que não necessariamente incorpora a perspectiva da teoria crítica ocidental, particularmente a europeia.

O plano epistêmico tem sido uma das faces da disputa por uma nova hegemonia e, a propósito das limitações que ainda apresenta uma parte da esquerda latino-americana em compreender a amplidão ontológica das *epistemes*, destaco a análise feita pela socióloga aymara boliviana Silvia Cusicanqui, ao denunciar a visão instrumental acerca das demandas étnicas no âmbito do capitalismo, da academia e, mais especificamente, na interpretação da tradição marxista. Para uma abordagem marxista predominante na América Latina, nos anos 60 do século XX, afirma Cusicanqui (1987, p. 04):

En el plano epistemológico, se reproducía una relación asimétrica entre un "sujeto cognoscente" que compartía en lo esencial la visión del mundo de la sociedad occidental dominante, y un "otro" étnico, cuya identidad era atribuida desde fuera, o forzada a una redefinición radical, para encajar con los intereses más vastos del campesinado y el proletariado. Pese a todas las declaraciones verbales de compromiso con el pueblo, y la adscripción principista a una epistemología "dialéctica", la labor investigativa generada por la mayoría de instituciones y militantes de la izquierda acabó condenando al silencio y a la intraducibilidad a las conceptualizaciones y sistematizaciones generadas desde adentro del grupo indígena estudiado.

Não é à toa que os movimentos sociais indígenas e camponeses têm consolidado um projeto educativo-político próprio, com o fim de conformar o sujeito histórico-político e, principalmente, iniciar um processo de elaboração teórica própria a partir dos seus referentes epistêmicos e ontológicos que nascem dos saberes e experiências de vida e de luta. Na transição de séculos, observamos a existência de experiências concretas de materialização de projetos educativo-políticos, com escolas de formação educativa e política, erigidas pelos próprios movimentos sociais, com uma concepção educativa própria, e uma *práxis* pedagógica articulada à luta política. Citarei aquelas mais emblemáticas, desenvolvidas por uma parte significativa dos movimentos sociais indígenas e camponeses da região:

- ✓ O projeto educativo-político do MST, desde as experiências das Escolas Itinerantes até a conquista da Política Nacional de Educação do Campo. No âmbito da formação política, encontra-se a Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF) e a ENFF-Nordeste, o Instituto de Educação Josué de Castro, a Escola Milton Santos e o Centro de Formação Frei Humberto;
- ✓ As escolas de formação política agroecológica da LVC/CLOC, como os Institutos Agroecológicos Latino-Americanos (IALA's), hoje presente em (07) sete países da América Latina: Brasil, Venezuela, Colômbia, Argentina,

- Nicarágua, Chile e Paraguai. Além da Escuela Nacional de Agroecología de Ecuador e da Universidad Campesina SURI (UNICAM SURI), na Argentina;
- ✓ O Sistema Educativo Rebelde Autônomo Zapatista de Libertação Nacional (SERAZ-LN), projeto educativo autônomo Zapatista.

Não me adentrarei no aprofundamento do processo pedagógico interno das escolas e universidades de formação educativa e política.<sup>33</sup> Interessa-me destacar que a consolidação desses projetos educativo-políticos expressa uma profunda reforma intelectual e moral, *locus* de tessitura de uma *teoria revolucionária desde os movimentos sociais* (Barbosa, 2016a), na qual o conhecimento é elaborado a partir de uma dimensão epistêmica e ontológica para a formação e emancipação humana.

Na teorização dos movimentos sociais latino-americanos emergem novos conceitos políticos, a propósito do *Sumak Kawsai*, *Sumak Qamaña*, o *Lekil*, *Kuxlejal* ou a ampliação de conceitos preexistentes, a exemplo da Educação do Campo, da Autonomia, da Agroecologia do Feminismo Comunitário, do Feminismo Camponês e Popular, entre outras categorias / terminologias que são concebidas em consonância com a dimensão epistêmica das cosmovisões e no âmbito da luta cotidiana. São teorias que demonstram /enfatizam as ausências de uma teoria que permanece distanciada da construção do conhecimento em estreito vínculo com a realidade. A elaboração teórica dos movimentos sociais interpelar / romper com os paradigmas e esquemas teóricos universalistas que prevaleceram, por um grande período histórico, como matriz unívoca de interpretação da realidade social e política.

Por outro lado, incide diretamente na disputa hegemônica, inclusive alcançando intervir no âmbito público, no sentido de redefinição dos direitos e da reivindicação de políticas públicas. Um exemplo concreto é o conceito de Educação do Campo construído pelo MST e a Via Campesina Brasil, que se consolidou em sua dimensão teórico-epistêmica e política, na reivindicação de uma política educativa específica para a demanda dos povos do campo no Brasil, base constitutiva da Política Nacional de Educação do Campo (Barbosa, 2015b, 2016). E aqui me parece oportuno retomar um escrito de Ernesto *Che* Guevara, de 1969,<sup>34</sup> no qual problematiza o horizonte político da teoria revolucionária e dos sujeitos da revolução. Nas suas palavras, “a Revolução pode ser feita se interpretada corretamente a realidade histórica e se utilizadas corretamente

---

<sup>33</sup> Em outros escritos analiso de forma mais aprofundada o projeto educativo-político do MST e do Movimento Zapatista (Barbosa, 2013; 2015, 2015a, 2016b).

<sup>34</sup> Notas para o estudo da ideologia da Revolução Cubana. Revista Verde Olivo, 12 de outubro de 1969. Disponível em: <http://clnce.blogspot.com.br/2017/02/notas-para-o-estudo-da-ideologia-da.html>.

as forças que nela intervêm, ainda que não se conheça a teoria”. Na perspectiva de uma *teoria revolucionária*, acrescenta:

Deve enfatizar que seus atores principais não eram exatamente teóricos, mas também não eram ignorantes dos grandes fenômenos sociais e dos enunciados das leis que os regem. Isso fez com que, sobre a base de alguns conhecimentos teóricos e profundo conhecimento da realidade, se pudesse ir criando uma teoria revolucionária. [...] Os avanços na ciência social e política, como em outros campos, pertencem a um longo processo histórico cujos elos se encadeiam, se somam, se aglutinam e se aperfeiçoam constantemente. [...] Por isso, quando banhados em suor camponês, com um horizonte de montanhas e nuvens, sob o sol ardente da Ilha, entraram em Havana o chefe rebelde e seu cortejo, uma nova "escadaria do jardim de inverno subia a história com os pés do povo".

O fato é que o século XXI nos dá exemplos concretos de como os movimentos sociais latino-americanos e caribenhos erigem uma *teoria revolucionária* e não apenas uma *teoria da revolução*. As lutas desencadeadas ao longo da nossa história recente tem revisitado permanentemente o legado da teoria crítica para pensar, amiúde, a compreensão das particularidades regionais, identificar a natureza sociocultural e política de seus sujeitos e, a partir de um posicionamento histórico-político, apropriar-se e reinventar sua própria concepção da luta política e do processo revolucionário.

Nessa direção, parto da tese de que os movimentos sociais, no processo dialético da elaboração teórica e de direção política, se tornam sujeitos educativo-políticos (Barbosa, 2013; 2015a), uma vez que a formação da consciência e de uma leitura interpretativa crítica da totalidade histórica é erigida no âmbito da própria luta política, em uma mediação educativo-pedagógica na qual a formação humana acontece nos múltiplos espaços de atuação política. *Viver como se luta, lutar como se vive*, consigna política do MST e que se transpõe às demais lutas correntes na região. Portanto, os movimentos sociais *educam enquanto atuam politicamente*. A dimensão da cultura é um elemento central nesse processo, uma vez que os movimentos sociais criam seus próprios espaços de formação política e avançam na própria concepção do *intelectual orgânico* traçada por Gramsci (1949), ao assumirem-se como *intelectuais orgânicos coletivos* de seus próprios processos teóricos e políticos. Digamos que no âmbito das lutas sociais de nosso tempo, este tem sido um dos grandes aportes dos movimentos sociais indígenas e camponeses.

Dessa forma, os movimentos sociais latino-americanos têm reivindicado o reconhecimento de serem *construtores de conhecimento* e de um conhecimento que também expressa uma *resistência linguística*, que é fruto de uma *reterritorialização*

*pedagógica*<sup>35</sup> e de uma *geopedagogia do conhecimento*<sup>36</sup> (Barbosa, 2015), e que incorpora visceralmente o conjunto de referentes epistêmicos que falei anteriormente. Portanto, aportam categorias e perspectivas analíticas genuínas para pensar particularidades subjetivas de um tempo histórico no enfrentamento das contradições do capital. Reconhecer a centralidade política da linguagem no campo da disputa hegemônica nos aproxima do debate político inaugurado por Gramsci ao analisar a “gramática normativa”, aquela que, para o pensador italiano pressupõe (Gramsci: 1968, p. 170), “una “elección”, una reorientación cultural, o sea es siempre un acto de política cultural-nacional”.

A resistência e luta política dos movimentos sociais recupera o debate político da “gramática normativa” analisada por Gramsci. Na sua práxis política tem demonstrado como dita gramática se cristaliza em uma linguagem normativa que legitima a reprodução da dominação nas suas diversas manifestações: na colonização, na sua estrutura patriarcal, na sua dimensão racista e, em tempos de globalização do capital, na sua perspectiva imperialista. Essa gramática normativa que opera o processo educativo é o instrumento, por excelência, de interiorização e aceitação passiva da dominação nas suas diferentes expressões. Condiciona uma interiorização dos referentes simbólico-ideológicos que moldam as subjetividades dos grupos subalternos e que os condiciona a um conformismo gramatical ante a forma de representação da realidade sociocultural e política a qual pertence. No enfrentamento da gramática normativa, os movimentos sociais indígenas e camponeses elaboram um léxico particular, uma gramática vivencial, consolidando seu papel histórico de movimentos educativo-políticos, de intelectuais orgânicos coletivos, no permanente desafio de disputar o terreno da linguagem.

Portanto, consolidam o que denomino como um *Paradigma Epistêmico do Campo* (2016a), núcleo vital do pensamento social e político agrário erigido na perspectiva dos movimentos sociais indígenas e camponeses da América Latina. Tal paradigma fundamenta a base epistêmica e ontológica dos conteúdos da formação educativa e política das organizações, a partir da articulação entre os saberes populares, ancestrais e locais, em um vínculo indissociável com a natureza. *O Paradigma Epistêmico do Campo*

---

<sup>35</sup> O processo educativo e formativo é concebido para além da escola, com a compreensão de que todos os espaços de vivência sociocomunitária e política são mediadores pedagógicos na formação do sujeito histórico-político (Barbosa, 2013, 2015a).

<sup>36</sup> Apresento o conceito de *geopedagogia do conhecimento* como vínculo indissociável entre o pedagógico e os elementos de caráter cultural que emergem do território e do contexto sociocomunitário na construção do conhecimento (Barbosa, 2013, 2015a).

se evidencia na vasta produção intelectual dos movimentos, no afimco que tecem sua concepção teórica, em diálogo permanente com outras lutas políticas, bem como abordagens teóricas, a exemplo da teoria crítica marxista. Vejamos tão somente a ampla produção do MST, da Via Campesina / CLOC e do próprio Movimento Zapatista.<sup>37</sup>

### **Vias para a construção de uma nova hegemonia**

Finalmente, gostaria de acrescentar à análise da reforma intelectual e moral, algumas vias apresentadas pelos movimentos sociais indígenas e camponeses, na construção de uma nova hegemonia. Com o entendimento de que ao final do século XX a ofensiva do capital é transnacional, tais movimentos articulam sua luta política também em perspectiva transnacional. Embora me refira à LVC/CLOC da América Latina, é valido destacar que hoje a LVC articula mais de 80 movimentos e organizações dos cinco continentes do mundo.

A consigna *internacionalizemos a luta, internacionalizemos a esperança* é alusiva da dimensão global de uma das maiores expressões da resistência camponesa e indígenas de nosso tempo histórico, e que tem alcançado construir uma pauta política internacionalista, a exemplo da luta contra os transgênicos e o agronegócio, contra os projetos das mineradoras e a disputa dos territórios, na luta contra a crise hídrica, na articulação da luta das mulheres em perspectiva internacional. Por outro lado, o reconhecimento das diferentes *epistemes* que conformam a identidade política da LVC/CLOC permite uma maior horizontalidade no diálogo político e unidade da direção política. Aliás, estas são lutas que estão desvinculadas de uma perspectiva vanguardista, dado que a *organicidade* e a *coletividade* congregam o interesse coletivo e a luta comum dos movimentos.

Na América Latina, é importante frisar a crítica que os movimentos sociais indígenas e camponeses realizam ao esvaziamento político-ideológico dos partidos de esquerda, que findaram por eleger o caminho do transformismo de uma revolução passiva, inclusive estabelecendo alianças com forças histórico-políticas vinculadas ao capital transnacional e às forças políticas do agronegócio. Tal é o caso do Brasil, Equador e Bolívia, nos quais houve um fortalecimento do capital transnacional no campo, ocasionado pelo fomento da política neoextrativista de minérios, o que tem provocado tensões com os movimentos indígenas, exemplo concreto de um distanciamento de uma verdadeira hegemonia democrático-popular. Portanto, há um desencanto com o discurso

---

<sup>37</sup> Nos escritos de minha autoria que estão ao final do artigo, trato de apresentar, de forma mais amiúde, o paulatino processo de elaboração teórica dos movimentos sociais na América Latina e Caribe.

de formas tradicionais de organização, como os partidos políticos de esquerda e o sindicalismo, bem como um profundo descontentamento com a banalização da corrupção político-partidária e a ausência de um projeto popular.

Não obstante a decepção política com os caminhos da esquerda latino-americana, não há uma ruptura com a possibilidade de diálogo político, inclusive tendo como horizonte a utopia do Estado ampliado, em sentido gramsciano. Entretanto, há aquelas resistências políticas que se contrapõem frontalmente à institucionalidade do Estado moderno burguês, a propósito do Movimento Zapatista no México. No projeto autônomo Zapatista a auto-organização dos seus territórios em resistência atrela-se ao princípio da comunalidade e ao caráter pluriverso do sujeito histórico-político Zapatista (Barbosa: 2013, 2015a, 2016a). A luta política Zapatista pelo direito de autogoverno em território autônomo interpela a concepção dos Estados modernos, que esteve atravessada pela ideia de nação, categoria que interferiu na conformação territorial preexistente, esta dotada de uma diversidade sociocultural anterior aos processos de colonização. Portanto, a luta Zapatista é contra-hegemônica e se assemelha ao conceito de *núcleo comum* analisado por Luís Tapia (2006, p. 47) ao identificar que:

[...] en el núcleo común intercultural el objetivo es producir y reconocer igualdad entre pueblos y culturas, y entre miembros de cada una de las culturas y los pueblos existentes en el país. En ese sentido, no se puede razonar de manera exclusiva y principal en torno a individuos sino más bien en torno a colectividades.

E muito embora haja uma negação explícita à institucionalidade do Estado, o Movimento Zapatista não nega o reconhecimento da teoria crítica marxista e do pensamento revolucionário latino-americano, no sentido de problematizar as contradições da luta de classes e a radicalidade da luta política.

E aqui encerro minha reflexão, deixando as palavras do EZLN para nutrir nosso processo de reflexão em torno das lutas por uma nova hegemonia na transição de séculos na América Latina, em diálogo com as lutas que nos antecederam, e mui atentos àquelas em pleno curso (EZLN: 1996, p. 51):

Habría que volver a pensar a Marx, Lenin, Gramsci, Mao, Trotsky, Che Guevara y otros revolucionarios porque ninguna propuesta responsable de cambio radical en nuestra época puede ignorar el análisis y las enseñanzas de estos revolucionarios y de los movimientos que encabezaron.

Para fins da reflexão que realizamos durante a I Jornada Internacional de Estudos e Pesquisas em Antonio Gramsci e no meu percurso como pesquisadora, a intenção é demonstrar que no contexto da América Latina e do Caribe temos especificidades



históricas e de nossas organizações e movimentos sociais que apontam uma diversidade política na disputa por uma nova hegemonia. Portanto, não devemos refutar as expressões de luta por sua diversidade política, mas sim assumir nosso compromisso como pesquisadoras e pesquisadores que usam o materialismo histórico-dialético como método de análise, na aproximação à nossa realidade latino-americana. Dela devemos aprofundar as lições que nos herda na luta permanente pela emancipação. Que nos guie intelectualmente, Gramsci, Mariátegui e os próprios movimentos nessa empreitada!

### Referências Bibliográficas

BARBOSA, Lia. Pinheiro. Educação do Campo [Education for and by the countryside] as a political project in the context of the struggle for land in Brazil. *The Journal of Peasant Studies*, 01-26, 2016.

\_\_\_\_\_. Educación, resistencia y conocimiento en América Latina: por una teoría desde los movimientos sociales. *Revista De Raíz Diversa*, Vol. 3, núm. 6, julio-diciembre, 2016a, p.45-79.

\_\_\_\_\_. Educação rebelde e autónoma na *práxis* revolucionária Zapatista. In: REBUÁ, E.; SILVA, P. (orgs.) Educação e Filosofia da *Práxis*: reflexões de fim de século. Rio de Janeiro: Letra Capital. 2016b.

\_\_\_\_\_. El principio de la autonomía y la *praxis* de la libertad en la Educación Rebelde Autónoma Zapatista. *Revista Cisma*, nº 6, año 3, 2015. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2768418](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2768418).

\_\_\_\_\_. Educación, resistencia y movimientos sociales: la *praxis* educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas. México: LIBRUNAM, 2015a.

\_\_\_\_\_. Educação do Campo, movimentos sociais e a luta pela democratização da Educação Superior: os desafios da universidade pública no Brasil. In: ACOSTA, A. et. al. Los desafíos de la universidad pública en América Latina y el Caribe. Buenos Aires: CLACSO, 2015b.

\_\_\_\_\_. Educación, Movimientos Sociales y Estado en América Latina: estudio analítico de las experiencias de resistencia contrahegemónica en Brasil y México. Tese de Doutorado. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos - Universidad Nacional Autónoma de México (PELA / UNAM), 2013.

BEDAÑA, Alejandro. Sandino. Patria y Libertad. Manágua: Ediciones Anama, 2016.

- BELL, José *et. al.* Documentos de la Revolución Cubana – 1959. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
- CABEZAS, Omar. A montanha é algo mais que uma estepe verde. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- CASTELLANOS, Rosario. Ofício de Tinieblas. México, Editorial Planeta, 2012.
- \_\_\_\_\_. Balún-Canán. 6ª Edição. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. “La Historia Oral: más allá de la lógica instrumental? Dónde se abrió la interrogación”. Revista de Historia Oral. Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia, 1986.
- EZLN. Crónicas intergalácticas – EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y en contra del neoliberalismo. Chiapas: Estampas Artes Gráficas, 1996.
- FALS-BORDA, Orlando. Una sociología sentipensante para América Latina. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Buenos Aires: CLACSO, 2009.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos Socioterritoriais e movimentos socioespaciais. Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Revista OSAL 16. Buenos Aires, 2005.
- FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. Ensaio de interpretação sociológica. Volume 1. São Paulo: Globo, 2008.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GALVÃO, Andréia. Marxismo e movimentos sociais. Revista Crítica Marxista, 32, 2011, p. 107 a 126.
- GARCÍA-LINERA, Álvaro. Horizontes y límites del Estado y del poder. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2005.
- GILLY, Adolfo. La revolución interrumpida. México: ERA, 2007.
- GIRALDO, O.F. *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir.* México: Editorial Itaca, 2014.
- GOHN, Maria da Glória. Novas teorías dos movimentos sociais. São Paulo: Editora Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. Teoria dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Editora Loyola, 2006.

GONZÁLEZ-CASANOVA, Pablo. De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI. México: Ed. Siglo XXI / Buenos Aires: CLACSO, 2015.

\_\_\_\_\_. (coord.) Historia política de los campesinos latinoamericanos – Brasil, Chile, Argentina, Uruguay. Volumen 4. México: Siglo XXI Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. Historia política de los campesinos latinoamericanos – Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay. Volumen 3. México: Siglo XXI Editores, 1985a.

\_\_\_\_\_. Historia política de los campesinos latinoamericanos – Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá. Volumen 2. México: Siglo XXI Editores, 1985b.

\_\_\_\_\_. Historia política de los campesinos latinoamericanos – México, Cuba, Haití, República Dominicana, Puerto Rico. Volumen 1. México: Siglo XXI Editores, 1984.

GRAMSCI, Antonio. Cuaderni del Carcere. Italia: Editora Einaudi, 1975.

\_\_\_\_\_. Literatura e vida nacional. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. Concepção dialética da história. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.

\_\_\_\_\_. Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura. Torino: Einaudi, 1949.

HERZOG, Jesús Silva. Breve historia de la Revolución Mexicana; México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

HOUTART, François. “Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico”. In: BORÓN, Atílio *et. al.* La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

KATZ, Friedrich. Pancho Villa. México: ERA, 1998.

LE BOT, Yvon. Subcomandante Insurgente Marcos. El sueño Zapatista. Entrevista, 1997.

MARIÁTEGUI, Carlos. Sete ensaios de interpretação da realidade peruana. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

- MARTÍ I PUIG, Salvador. Nicaragua (1979 – 1990). La revolución enredada. León: Libros de la Catarata y Cooperación, 2012.
- OLIVER, Lucio (coordinador). Debatiendo Gramsci. La sociedad como teoría, historia y poder. México: UNAM / Ediciones La Biblioteca, 2016a.
- \_\_\_\_\_. Transformaciones recientes del Estado integral en América Latina. Críticas y aproximaciones desde la sociología política de Antonio Gramsci. México: UNAM / Ediciones La Biblioteca, 2016b.
- ROSA-QUIÑONES, Isabel. Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México. México: UNAM, 2010.
- SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, Adolfo. De Marx al marxismo en América Latina. México: Itaca, 1999.
- SANTOS, Laura Elena Sotelo; VALVERDE, María del Carmen. Historiografía maya de origen indígena (siglos XVI-XIX). In: GALVÁN, José Rubén Romero (org.). Historiografía Mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena. México: UNAM, 2003.
- TAPIA, Luis. La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal. Bolivia: CIDES-UMSA, 2006.
- \_\_\_\_\_. La condición multisocietal. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2002.
- VALDÉZ-GUTIÉRREZ, Gilberto. Posneoliberalismo y movimientos antisistémicos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2009.
- WALLERSTEIN, Immanuel. ¿Qué significa ser hoy un movimiento anti-sistémico?. Revista OSAL 19. Buenos Aires, 2003.
- WARMAN, Arturo. Y venimos a contradecir. México: La Casa Chata, 1976.
- WOMACK JR., John. Zapata y la revolución. México: Siglo XXI, 1985.

*Recebido em 28 de março de 2017*

*Aceito em 18 de abril de 2017*

*Editado em 28 de julho de 2017*