

AMÉRICA LATINA:

UTOPIA, CIDADANIA, TRANSFORMAÇÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

DENISE COSTA¹

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é traçar um panorama de correntes de pensamento e teorias sobre a cidadania e a sociedade civil na América Latina desde o projeto de conquista do novo continente até os dias atuais. O primeiro momento desse percurso se dá com os próprios europeus, desiludidos de sua fé e de sua história, que sonhavam com as novas possibilidades instigadas pelo mundo a descobrir: a utopia de se constituir como homens novos de uma história a ser construída em uma nova terra. A aventura chega ao fim não exatamente como sonharam, pois a realidade a ser dominada já era habitada por “povos bárbaros”, hostis a um projeto civilizatório, aos quais se somaram mais tarde os negros vindos da África e os mestiços aqui originados – uma espécie de contraluz da civilização europeia embranquecida.

O desencanto das “primeiras horas” dos europeus com o novo continente repetiu-se com os artífices da independência colonial e os construtores das repúblicas americanas. Há em muitos

1 Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas/CEPPAC da Universidade de Brasília. E-mail: denresendecosta@gmail.com

deles a sensação de ausência de uma “cidadania virtuosa”, necessária ao projeto republicano. A solução é a edificação de governos com concentração de poder até que sejam forjados cidadãos habituados ao exercício de direitos e deveres. Pelas novas constituições, pelos manuais de comportamento e pela pedagogia, foi-se buscando moldar uma cidadania homogênea e apta à vida produtiva moderna.

A importação de modelos políticos saxônicos marca as fases de consolidação dos novos Estados-nação no continente hispano-americano, mas estava em curso uma marcha de tomada de consciência da realidade latino-americana, da constituição da sociedade e dos formatos de dominação e opressão. O processo de conhecimento da realidade e da constituição social da latino-américa deságua em lutas contra a dominação de etnias e povos oprimidos. Surgem concepções que buscam revelar a opressão de minorias dentro dos Estados-nação na América Latina e mudar pela práxis essa situação. Entre essas correntes de pensamento, estão o “colonialismo interno” e as teorias da libertação (filosofia, pedagogia e teologia).

Na fase dos governos pós-autoritarismo militar (décadas de 1960 a 1980) e de consolidação das democracias na América Latina (década de 1990), conceitos como o de interculturalidade reafirmaram a heterogeneidade social no continente e propuseram transformações profundas nas relações entre os povos e nos modelos de se fazer política. A “democracia participativa” é outra teoria e prática que busca a inclusão dos cidadãos nos processos de decisão política em contraposição a um modelo centrado na representação política pelo processo eleitoral.

O percurso revelou que a utopia da qual teria se originado a América foi substituída por uma atuação centrada na práxis transformadora, a partir da conscientização da realidade social e dos problemas a serem enfrentados.

AMÉRICA LATINA: O SURGIMENTO COMO UTOPIA E DESENCANTO

Se a América surgiu como uma utopia da Europa cansada de sua história e em crise de fé, na “Nova Europa” era necessário construir um novo mundo, não baseado na autoridade da tradição, mas na própria liberdade do homem, com a possibilidade de firmar “um novo contrato social” e, a partir de seus sonhos e fantasias, dar origem, por meio da planificação racional, a leis, costumes e formas de política aceitas livremente pela maioria (ZEA, 1972, p. 12-13).

Encontrou-se no novo continente, contudo, outra realidade contra a qual o europeu se bateu. Uma realidade difícil de compreender que, como afirmou Zea, gerou decepção e inadaptação. Para o autor, no entanto, não faz sentido falar em êxito ou fracasso da aventura, porque a qualquer lugar que chegasse seria a meta. Assim, diz ele, só há que se falar em fim da aventura e frente a projeções diversas que a Europa faria do continente americano, a América iria tomando consciência de sua própria realidade, em uma grande e penosa marcha.

La imaginación del europeo colocó en estas tierras ciudades fantásticas, diseñadas conforme al ideal de un solo ingeniero. Legislaciones, Estados, costumbres y religiones ideales fueron colocados en este Continente; todo a la medida de sus no menos fantásticos moradores. América no era otra cosa que el ideal de Europa. En ella se veía lo que el europeo quería que fuese Europa. Fue el modelo conforme al cual había que rehacer al mundo occidental. América surgió así, como la suma de todas las perfecciones, como tierra de promisión. Sin embargo, tales perfecciones le eran ajenas, no eran sino lo que el europeo había imaginado en ella. La realidad americana era muy otra. El europeo, atraído a estas tierras por la leyenda, pronto se estrelló contra una realidad que le era difícil comprender. De aquí surgió la decepción, y con la decepción la inadaptación del hombre que se formó en estas tierras. Sin embargo, para Europa esta América siguió siendo tierra de promisión, tierra nueva. La fantasía europea siguió bordando fantasías sobre América. Esta fue la más perfecta creación utópica de Europa (ZEA, 1972, p. 8).

Essa tomada de consciência dos hispano-americanos sobre sua realidade foi acontecendo em uma série de etapas cujas origens

remontam aos conquistadores. No século XVIII, devido a uma série de questões, esse processo se tornou mais claro, segundo ZEA (1976), com o apoio teórico oferecido pelas ideias filosóficas da “ilustração”. A nova filosofia começava por destruir o princípio da autoridade sobre o qual se apoiava a doutrina filosófica oficial: a escolástica. Os ilustrados hispano-americanos tratam de separar o religioso (autoridade apoiada na fé, mundo divino) do filosófico (não autoridade, conhecimento pela experiência, mundo humano).

Com a tomada de consciência sobre a realidade americana, vem a conquista da liberdade frente à Europa, o que não implicou mudança na estrutura social dos hispano-americanos: o ditador espanhol foi substituído pelo latino-americano. No afã de fazer uma nova história, sucedeu à hispano-américa algo semelhante ao que havia acontecido aos europeus, que viram no novo continente a sua utopia. Os hispano-americanos, em uma determinada conjuntura histórica, rebelaram-se também contra seu passado, criaram sua utopia, encontrada nos países saxônicos – Inglaterra, EUA e França – cujas constituições políticas, filosofia, literatura e cultura foram modelos (ZEA, 1976). Assim, segundo o autor, ainda não estava resolvida a contradição entre o conquistador e o conquistado e “resolvemos ser republicanos, liberais e democratas, conforme o modelo que nos apresentavam os grandes países modernos, especialmente os saxônicos”.

DA “CIDADANIA SEM VIRTUDE” A LUTAS POR DIREITOS E TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA

A construção das repúblicas na América levou à constatação da heterogeneidade étnica, regional, econômica e cultural, diagnosticada como obstáculo para esse processo. Boa parte da produção das elites (por exemplo, desenhos constitucionais, políticas fiscais, projetos educativos) continha discursos e práticas de homogeneização republicana da diversidade: era necessário moldar uma “cidadania virtuosa” (ROJAS, 2009, p. 13).

Muitas visões dos primeiros republicanos da América – como Simon Bolívar, Bello, Roca fuerte e Zavala – sobre as comunidades indígenas, mestiças e negras da hispano-américa reproduziam, segundo Rojas (2009), o imaginário racista e civilizatório sobre a região, construído pela ilustração europeia, levando a um diagnóstico sombrio da situação.

Esses reflexos ilustrados nas elites letradas e políticas dos novos Estados nacionais geraram, em boa medida, a tensão entre utopia e desencanto que predominou, como observou o autor na documentação republicana no início do século XIX. Segundo alguns republicanos, deveriam ser experimentados governos imperfeitos que transformassem os “antigos súditos” das colônias em novos cidadãos, por meio da educação e da liberdade, até que a subjetividade e a virtude requeridas fossem criadas e se pudesse estabelecer instituições plenamente republicanas.

A cultura da frustração acompanhou o processo de edificação de estados nacionais hispanoamericanos, já que as elites intelectuais e políticas da região partiam de um credo ilustrado, que representava as cidadanias como sujeitos não preparados para a vida em república. Os reflexos de tantas leituras ilustradas, que reproduziam o tópico da inferioridade americana, geraram nas elites crioulas que encabeçavam os processos de independência uma relação complexa com suas próprias comunidades, a que viam como sujeito e obstáculo para a edificação dos estados nacionais (ROJAS, 2009, p. 319).

Pela visão de Simon Bolívar, como explica Rojas (2009, p. 330), os moradores do hemisfério americano eram uma espécie média entre os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis (nem índios, nem europeus), que remetiam às elites crioulas e mestiças. Diferente dos povos que se desprenderam do império romano e diferente dos Estados Unidos, não tinham uma nação no passado sobre a qual gravitar simbolicamente.

Segundo Rojas (2009, p. 335), nunca há uma proposta monárquica em Bolívar, mas sim a busca permanente de “equilíbrios executivistas ou elitistas” – presidências vitalícias com direito a nomear sucessores, vice-presidências e senados hereditários, câmaras de censores, poder moral – ao governo representativo.

Bolívar também não era inconsciente dos perigos de se construir uma república com tais concentrações de poder e da perpetuação do poder em uma só pessoa, pois poderia levar à tirania.

Foram muitas as experiências de governos que, como afirmou Rojas (2009, p. 349), a partir desse mesmo argumento, defendido com paixão pelo próprio Bolívar, tentaram formatos políticos de centralização e concentração do poder (de Portales, em Chile; Alamán, em México; Rosas, em Argentina; Flores, no Equador; e Paez, na Venezuela).

Para Marti (1983, p. 2), as repúblicas purgaram nas tiranias sua incapacidade de conhecer os elementos constitutivos do país e de derivar deles a forma de governo. Por isso, afirmou que os homens cultos precisavam aprender a arte de governar, porque senão somente os incultos iriam governar pela força. Assim, defendeu a criação de universidades no país para ensinar esse tema, pois, caso contrário, o que se observaria seria o uso de "lentes importadas dos ianques e dos franceses para governar um povo que não conhecem".

Segundo Castro-Goméz (2000, p. 3), a pensadora venezuelana Beatriz González Stephan identifica três práticas que contribuíram para forjar os cidadãos latino-americanos do século XIX: as constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas da língua, todas tendo como denominador comum a legitimidade na escritura. As constituições seriam o espaço legal definidor da cidadania, ou seja, homogeneizador de identidades para tornar possíveis projetos de governo. A pedagogia, afirma o autor, foi o artífice da materialização do tipo de subjetividade definido pela constituição, tendo como função capacitar a pessoa para ser útil à pátria.

La formación del ciudadano como "sujeto de derecho" sólo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que

hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad. La constitución venezolana de 1839 declara, por ejemplo, que sólo pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25 años, que sepan leer y escribir, que sean dueños de propiedad raíz y que practiquen una profesión que genere rentas anuales no inferiores a 400 pesos. La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes) quedarán por fuera de la "ciudad letrada", reclusos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye (CASTRO-GOMÉZ, 2000, p. 3).

A partir das afirmações de González Stephan, Castro-Gómez diz ser possível afirmar que criar a identidade do cidadão moderno na América Latina implicava gerar uma contraluz a partir da qual essa identidade pudesse medir-se e afirmar-se como tal. A construção do imaginário da "civilização" exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da "barbárie".

Existe, pues, una relación directa entre lengua y ciudadanía, entre las gramáticas y los manuales de urbanidad: en todos estos casos, de lo que se trata es de crear al homo economicus, al sujeto patriarcal encargado de impulsar y llevar a cabo la modernización de la república. Desde la normatividad de la letra, las gramáticas buscan generar una cultura del "buen decir" con el fin de evitar "las prácticas viciosas del habla popular" y los barbarismos groseros de la plebe. Estamos, pues, frente a una práctica disciplinaria en donde se reflejan las contradicciones que terminarían por desgarrar al proyecto de la modernidad: establecer las condiciones para la "libertad" y el "orden" implicaba el sometimiento de los instintos, la supresión de la espontaneidad, el control sobre las diferencias (CASTRO-GOMÉZ, 2000, p. 4).

Desenvolveu-se, então, nas Américas, um pensamento centrado nas questões de raça e de etnia para conhecimento das populações do continente e para fazer frente aos problemas sociais, culturais, políticos e econômicos dessa formação heterogênea, cujos componentes foram muitas vezes excluídos da cidadania legalmente definida.

Machado (2012) analisou estudos de autores que apontam para a indissociabilidade das questões de raça dos processos de construção nacional na América Hispânica. Segundo afirma (Machado, 2012, p. 35), o primeiro momento, no contexto da pátria dos criollos, no início do século XIX, em que os patriotas liberais enfrentaram o desafio de criar cidadão de súditos coloniais e forjarem nações de sociedades coloniais marcadas por forte divisão social e racial, as fronteiras raciais estabelecidas durante o período colonial foram reafirmadas e a exclusão de não europeus do poder econômico e da esfera política foi mantida. Neste sentido, diz ela, os “criollos pró-independência” mantiveram as divisões raciais criadas sob as normas coloniais, ao mesmo tempo em que, a partir do ideário do liberalismo clássico, rejeitavam hierarquias imperiais e afirmavam a soberania e a democracia.

O segundo momento em que raça e nação são indissociáveis na América Hispânica, na análise de Machado (2012, p. 37), foi o período posterior às independências, em que os países emergiram e se encontravam sob a desordem econômica e política. Neste período, muitos intelectuais conceituavam suas nações como racialmente heterogêneas, sem abandonar o ideal de civilização branca. Os líderes nacionalistas buscaram implementar a educação e estimular a imigração com o objetivo de promover a mistura racial e cultural. E, então, transformar a população numa massa de trabalhadores aculturada, que progressivamente alcançariam a cidadania “embranquecida”.

No fim do século XIX, o terceiro momento de intersecção entre raça e nação, cada vez mais projetos populistas surgiram, tais como a independência de Cuba, a Revolução Mexicana de 1910-1920, novos movimentos camponeses e urbanos ao longo da América Ibérica. Neste período, diz Machado (2012, p. 37), os intelectuais abraçando causas antiimperialistas inverteram as ideologias norte-americanas e europeias da inferioridade das populações do continente. Repudiaram a tese da teoria de degeneração das populações devido à mestiçagem, articulando discursos que enfatizavam os benefícios da mestiçagem racial.

Um quarto momento em que raça encontra-se relacionada aos momentos de *nation-building* (Machado, 2012, p. 38) é o período após a Segunda Guerra Mundial. Os movimentos sociais, que cresceram consideravelmente neste período em todas as Américas questionavam e combatiam os pressupostos de fraternidade e democracia racial, reafirmando as diferenças. Esse período foi marcado por lutas de descolonização em vários países da África, Ásia e Caribe. Simultaneamente, afirma Machado (2012, p. 39), cresciam as mobilizações nos Estados Unidos por igualdade racial e autonomia étnica dos povos ciganos e indígenas, movimentos por direitos civis, movimentos *Black Power*, Panteras Negras, entre outros, que reafirmavam suas diferenças nacionais e raciais.

Ao abordar a questão indígena na América, Bonfil Batalla (1981, p. 19) afirma que, no mundo inteiro, as minorias étnicas têm colocado suas reivindicações a cada dia com maior força, chegando a se converter em tema central de muitos conflitos. No caso dos povos índios da América, afirma o autor, a reivindicação dos espaços necessários se fundamenta não só como projeto até o futuro, mas também como restituição ou recuperação de todas aquelas dimensões sociais que têm sido amputadas destes povos a partir da invasão europeia: lutam por recuperar terras das quais foram despojados, formas de organização que estão matizadas pela sociedade dominante, linguagens proibidas e maneiras de expressão reprimidas, personalidade própria alienada, possibilidades de decisão negada.

Outra corrente de pensamento denominou de “colonialismo interno” o fenômeno de dominação de minorias étnicas dentro dos Estados-nação, mas as lutas das nações contra o imperialismo e a luta de classes no interior de cada nação e no nível mundial obscureceram as lutas das etnias no interior do Estado-nação, como observou Casanova (2007).

A tese do “colonialismo interno” defendida por Casanova (2007, p. 410) pressupõe que os povos, as minorias ou as nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que

os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo no nível internacional: habitam em um território sem governo próprio; encontram-se em situação de desigualdade frente às elites e às etnias dominantes e às classes que as integram; sua administração e responsabilidade jurídico-política concerne às etnias dominantes, às burguesias e às oligarquias do governo central ou a aliados e subordinados do mesmo; seus habitantes não participam dos mais altos cargos públicos e militares do governo central, salvo em condição de assimilados; os direitos de seus habitantes e sua situação econômica, política, social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; em geral, os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma raça distinta da que domina o governo nacional, considerada inferior ou convertida em um símbolo liberador que forma parte da demagogia estatal; a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e fala uma língua distinta da nacional.

Na época moderna, o colonialismo interno tem antecedentes na opressão e exploração de uns povos por outros, desde que à articulação de distintos feudos e domínios, característica da formação dos reinos, se somaram, no século XVII, a Revolução Inglesa e o poder das burguesias (CASANOVA, 2007, p. 410-411).

De acordo com Casanova (2007, p. 411), no início do século XX, algumas revoluções de independência e revoluções nacionalistas começaram, como a da China ou a Mexicana, mas os fenômenos do colonialismo interno, ligados à luta por liberação, à democracia e ao socialismo, só se deram mais tarde. Apareceram ligados ao movimento da nova esquerda dos anos 1960 e à sua crítica mais ou menos radical das contradições em que haviam incorrido os Estados dirigidos pelos comunistas e os nacionalistas do Terceiro Mundo. Assim, não foi senão até fins do século XX quando os movimentos de resistência e pela autonomia das etnias e dos povos oprimidos adquiriram uma importância mundial. Muitos movimentos de etnias, povos e nacionalidades não só superaram a lógica de luta tribal e fizeram uniões de etnias oprimidas, como também colocaram um projeto simultâneo de lutas pela autonomia das etnias, pela liberação nacional, pelo socialismo e pela democracia. A construção de um Estado

multiétnico se vinculou à construção de um mundo feito de muitos mundos, que teria como protagonista os povos, os trabalhadores e os cidadãos. Nesse projeto, destacaram-se os conceitos de resistência e autonomia dos povos zapatistas do México.

As lutas das minorias oprimidas e dominadas na América Latina também ganharam reforço com “teorias da libertação” que abrangeram a filosofia (DUSSEL, 1983), a pedagogia (FREIRE, 1987) e a teologia (GOTAY, 1981). Por “Filosofia da Libertação”, Dussel (1983, p. 31) afirmou ser o discurso estritamente filosófico, saber científico-dialético, que daria prioridade temática à práxis de liberação do oprimido (como classe, nação, sexualmente, pedagogicamente alienado e encerrado em um fetichismo idolátrico) e prioridade enquanto origem e fundamentalidade à liberação da filosofia da ingenuidade de sua autonomia absoluta como teoria. Segundo afirma, é um saber teórico articulado à práxis de liberação dos oprimidos, feito que pensa em primeiro lugar e como condição de possibilidade de todo outro tema. Longe de pensar que a filosofia é crítica da linguagem, afirma que a filosofia é crítica da opressão e esclarecimento da práxis de liberação. Segundo Dussel (1983, p. 37-38), a filosofia da libertação foi um produto teórico e estratégico de uma profunda revolução que atravessou a todas as nações da América Latina (décadas de 1960 e 1970), mas que foi reprimida pela ideologia militar da segurança nacional.

A pedagogia da libertação é fundamentada na “pedagogia do oprimido” que, como informa Freire (1987, p. 23), é constituída de dois momentos: o primeiro em que os oprimidos desvelam o mundo da opressão e comprometem-se na práxis com a sua transformação; e o segundo em que, transformada essa realidade opressora, a pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo permanente de libertação.

A teologia da libertação, como explica Gotay (1981, p. 139), decorreu da mudança observada entre os cristãos comprometidos nas décadas de 1960 e 1970 na América Latina, que deu origem ao pensamento cristão revolucionário, levando à passagem do

cristianismo-social ao cristianismo revolucionário². Isso foi possível na América Latina devido às condições teóricas da teologia moderna (teologia da libertação), às condições socioeconômicas e à participação política dos cristãos no processo revolucionário latino-americano na década de 1960. Na época em que se geraram na América Latina os cristãos revolucionários, existiam condições teóricas qualitativamente diferentes das do século passado e princípios deste que facilitaram essa práxis, de acordo com Gotay (1981, p. 148). Seria a participação política dos cristãos no processo de liberação para a criação de uma sociedade justa o que os levaria a redefinirem estes novos elementos teológicos e a sua expressão própria e radical. A assembleia geral da CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana) em Medellín, em 1968, constituiu uma expressão da transição da posição do social-cristianismo para a teologia da libertação do cristianismo revolucionário.

A crise teórica e ideológica da qual surgiu a Teologia da Libertação tem como núcleo central a contradição entre duas cosmovisões – uma idealista e outra materialista. Como resposta os teólogos latino-americanos afirmaram que a salvação na religião bíblica se trata de uma salvação que ocorre na única história que existe, e não no “mais além” da teologia de influência platônica. A salvação é um processo histórico que se dá na única história que existe, real, material, na qual o homem produz sua vida material e espiritual por meio de sua organização econômica, social, política e ideológica (GOTAY, 1981, p. 155).

A partir da década de 1990, os movimentos indígenas em países como Equador e Bolívia não só têm desafiado a noção e a prática de Estado-nação como também têm invertido a hegemonia

2 Segundo Gotay (1981), cristianismo-social tem como fundamento filosófico e ideológico o essencialismo de origem platônica e aristotélica que orienta esta teologia – produto de uma ordem econômica e política e sua correspondente concepção do mundo vigente na sociedade europeia e norte-americana, onde era produzida para o consumo dos latino-americanos. Essa passagem foi constituída pelo abandono da concepção a-histórica da história e da sociedade e sua substituição por uma concepção historicizante da realidade social.

branco-mestiça. Práticas que buscam posicionar os povos indígenas em nível local, regional e internacional como atores sociais e políticos (WALSH, 2006). A interculturalidade colocou em questão a realidade sociopolítica do neocolonialismo como se refletiu em modelos existentes de Estado, democracia e nação, exigindo um repensar deles como parte de um processo de descolonização.

A interculturalidade, segundo Walsh (2006, p. 21) tem uma significação na América Latina e particularmente no Equador, ligada às geopolíticas de lugar e de espaço, a lutas históricas e atuais dos povos indígenas e dos negros, e a suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado à descolonização e à transformação. Mais do que simples conceito de interrelação, significa processos de construção de conhecimentos "outros", de uma prática política "outra", de um poder social "outro", e de uma sociedade "outra"; formas distintas de pensar e atuar com relação e contra a modernidade/colonialidade, um paradigma pensado através da práxis política. Propõe desviar-se das normas dominantes e desafiá-las, abrindo a possibilidade para a descolonização.

Para o CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador), interculturalidade é um princípio ideológico chave na construção de "uma nova democracia": anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista e antisegregacionista, que garanta a máxima e permanente participação dos povos e das nacionalidades (indígenas) nas tomadas de decisão e no exercício do poder político no Estado plurinacional.

De acordo com Walsh (2006, p. 34), interculturalidade é uma política e um pensamento direcionados à construção de uma proposta alternativa de civilização e sociedade; uma política e um pensamento que parte de e confronta a colonialidade do poder, mas que também propõe uma outra lógica de incorporação. Radicalmente distinta da que orienta as políticas estatais de diversidade, que não busque a inclusão no Estado-nação como está estabelecido, mas que conceba uma construção alternativa de

organização, sociedade, educação e governo em que a diferença não seja aditiva, mas constitutiva.

Assim, segundo a autora, o reconhecimento e a tolerância aos outros que o paradigma multicultural promete não só mantém a permanência da desigualdade social, mas também deixa intactas as estruturas sociais e instituições que constroem, reproduzem e mantêm estas iniquidades. O problema não é simplesmente com as políticas do multiculturalismo, como um novo paradigma dominante na região e no globo, mas com a maneira com que essas políticas ofuscam tanto a subalternidade colonial como as consequências das diferenças coloniais. Em contraste com esse uso pelas disciplinas e pelo Estado, a interculturalidade tal como é concebida pelo movimento indígena introduz o jogo da diferença colonial, que o conceito de multiculturalidade esconde. De acordo com Walsh (2006, p. 47), ao compreender a interculturalidade desde a perspectiva da diferença colonial, introduz-se de entrada a dimensão do poder que geralmente é esquecida nas discussões relativistas da diferença cultural e no tratamento de orientação liberal da diversidade étnica e cultural que o multiculturalismo sustenta.

A autora narra a experiência equatoriana de implantação da proposta de interculturalidade. Com 26 alcaldias aliadas – a maioria indígena – trabalhando desde 1996 como parte de uma rede nacional de poderes alternativos, segundo ela avança a uma ressignificação da participação, democracia e cidadania. Tais esforços estão construindo um novo modelo e uma nova estrutura de poder social “desde abaixo” que efetivamente colocam em questão o marco moderno neocolonial de democracia liberal representativa e suas pretensões de uma cidadania “universal”, assim oferecendo possibilidades de outros modos de pensar não só sobre governo e organização social, mas também sobre modernidade.

Há também experiências de parlamentos populares, assembleias cantonais, trabalho coletivo e processo participativo até no nível orçamentário, um número cada vez maior de municípios está

desenvolvendo lógica e prática “outras” de governo e poder local (como também de modernidade), todas guiadas pelo princípio da interculturalidade. Embora obviamente não livre de contradições, controvérsias e tensões maiores, essa participação direta do movimento e seus líderes dentro do Estado serviu, segundo Walsh, para avançar o pensamento em torno da interculturalidade, fazendo claros os reais desafios e as dificuldades de sua aplicação.

Nelly Richard (1996, p. 277) traça marcas político-sociais latino-americanas relacionadas às teorias pós-modernas como o surgimento de novos sujeitos que buscam seus direitos e o fim da concepção de luta centrada unicamente nas questões de classe – burguesia versus proletariado.

O fracasso da história como continuidade ascendente, o decaimento dos ideais totalizadores da revolução social, projetados finalisticamente, a crise de absolutos e a conseguinte fratura da imagem político-revolucionária da consciência portadora de uma verdade dogmática (luta de classes ou partido), a revalorização da democracia como resposta anti-totalitária e marco pluralista de concertação social, a reformulação dos protagonismos combatentes a partir da desmistificação do proletariado como chave única de triunfo libertário e o surgimento de novos sujeitos socialmente diversificados que reclamam seu direito minoritário à diferença, são fatores da experiência pós-ditatorial dos países latino-americanos que cercam seu novo horizonte político às mudanças destotalizadoras de Estado-poder-sociedade-instituições cifrados pela teoria pós-moderna do microssocial (NELLY RICHARD, 1996, p. 277).

Segundo Cohen e Arato (2001), o conceito de sociedade civil emergiu em vários regimes “autoritários-burocráticos” como um termo-chave para a autocompreensão dos atores democráticos, assim como uma variável importante na análise da transição para a democracia. A principal preocupação de teóricos latino-americanos e de seus colaboradores tem sido a transição a partir de um novo tipo de governo autoritário, militar-burocrático que envolve primeiro um período de “liberalização” (definido como o restabelecimento ou extensão dos direitos individuais e de grupo) e segundo uma etapa de “democratização” (entendida em termos de estabelecimento de um princípio de

cidadania baseado pelo menos em um “mínimo procedimental” de participação). A sociedade civil refere-se a uma rede de grupos e associações entre (incluindo em algumas versões) a família e os grupos de contatos diretos e pessoais, por um lado, e as organizações claramente por outra parte, que medeiam entre os indivíduos e o Estado, entre o privado e o público.

Realmente, estamos impresionados por la importancia en Europa oriental y América Latina, así como en las democracias capitalistas avanzadas, de la lucha por los derechos y su expansión, del establecimiento de asociaciones e iniciativas populares y de la siempre renovada construcción de instituciones y foros de públicos críticos. Ninguna interpretación puede hacer justicia a estas aspiraciones sin reconocer a la vez las orientaciones comunes que trascienden la geografía e incluso los sistemas sociopolíticos, y a um patrón normativo común que une los derechos, las asociaciones y el público. Creemos que la sociedad civil, que de hecho es la categoría más importante para muchos de los actores relevantes y sus partidários desde Rusia hasta Chile y desde Francia hasta Polonia, es la mejor clave hermenéutica para acceder a estos dos complejos de elementos comunes (COHEN; ARATO, 2001, p. 22).

Para Dagnino, Olvera e Panfih (2006, p. 21) o debate sobre o potencial democrático da sociedade civil, que acompanhou as transformações políticas nos anos de 1980, parece superado na América Latina. Um surpreendente e estranho consenso que abarca os partidos políticos, governos, agências multilaterais de desenvolvimento e os próprios atores civis indica que há uma visão hegemônica que valoriza altamente as contribuições da sociedade civil à democracia. Esses autores buscam, contudo, demover o que seria uma visão da sociedade civil como “um polo de virtude diante da maldade intrínseca do Estado”, o que implica uma concepção homogeneizante tanto da sociedade civil como do Estado.

Pesquisas próprias demonstrariam, de acordo com esses autores, que a sociedade civil é composta por uma grande heterogeneidade de atores civis (incluindo atores conservadores) com formatos institucionais diversos (sindicatos, associações, redes, coalizões, mesas, fóruns) e uma grande pluralidade de práticas e projetos políticos, alguns inclusive não civis e pouco

democratizantes. A heterogeneidade da sociedade civil, argumentam os autores, é uma expressão da pluralidade política, social e cultural que acompanha o desenvolvimento histórico da América Latina. Os diversos atores, com interesses, agendas e projetos políticos variados, originaram-se em distintos contextos históricos e políticos de cada nação e a eles respondem.

Essa heterogeneidade foi, em alguns casos, como explicam os autores, incentivada por políticas estatais dirigidas para atender seletivamente interesses ou demandas específicas, em lugar de promover e garantir o acesso a direitos gerais. A ação do Estado também teria reconfigurado a sociedade civil, como é o caso da proliferação de ONGs em alguns países, resultado do papel que lhes foi atribuído pelo Estado na implementação de políticas neoliberais. Deu-se também, em outras conjunturas, a ação de movimentos sociais de base, campanhas civis promovidas por ONGs e a mobilização popular em momentos de grandes mudanças políticas, como a aprovação de novas constituições, que deram lugar à definição e à implementação de novos direitos. Tudo isso modificou também o mapa da sociedade civil. Assim, segundo Dagnino, Olvera e Panfichi, é preciso considerar a heterogeneidade tanto da sociedade civil como do Estado, a possibilidade de projetos democratizantes e autoritários em ambas as instâncias, e não ignorar as relações entre a sociedade civil e a sociedade política.

Na avaliação de Domingues (2009, p. 34), com a transição democrática na América Latina na década de 1980, novas demandas políticas e sociais, pela incorporação dos sindicatos e movimentos populares na ordem política, bem como por direitos sociais, apresentaram-se. Com a derrota dos militares, no começo da década de 1990, a cidadania estabeleceu-se praticamente em todos os países do subcontinente, embora o Estado, com problemas infraestruturais crônicos, não tenha logrado a incorporação completa da população.

O surgimento do que denomina “clientelismo burocrático”, a partir da institucionalização de programas de transferência de

renda em diversos países da América Latina é, segundo Domingues (2009, p. 49), a despeito de resultados de redução da pobreza, projetos que cooptam mais facilmente populações com recursos sociais e políticos muito parcos, transformadas em bases eleitorais. O clientelismo, assim, seria tão moderno como a cidadania e, na América Latina, conformariam um híbrido e representariam um luta normativa dentro da modernidade (DOMINGUES, 2009 p. 50).

Diante da pluralização da vida social que implica demandas de todas as origens e tipos em direção ao Estado, isso tanto na América Latina como no ocidente em geral, Domingues (2009, p. 56) afirma que novos vínculos entre Estado e sociedade seriam necessários. Ele diz constatar, no entanto, que isso pouco ocorreu. Cita como exemplos das poucas aberturas até aquele momento as relações entre o governo de Luiz Inácio Lula da Silva e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), no Brasil, e de Nestor Kirchner e os desempregados (piqueteros) na Argentina. Assim, na avaliação do autor, com a cidadania estaria se consolidando uma maneira de construir uma população mais homogênea em termos de direitos assegurados, enquanto outras tendências pressionam na direção do pluralismo e colocam uma concepção mais heterogênea de direitos na linha de frente da agenda política. A conclusão de Domingues (2009, p. 67) é que a democracia representativa, com graus variados de regras participativas ou participação direta, encontra-se bem sedimentada no subcontinente.

Segundo Dagnino, Olvera e Panfichi (2006, p. 14) constata-se, nos anos recentes em muitos países da América Latina, um processo caracterizado pela existência de muitos experimentos de aprofundamento e inovação democrática, ampliação do campo da política e construção da cidadania, ressignificando a ideia de democracia e demonstrando, em distintas escalas e graus de complexidade, a possibilidade de construção de um novo projeto democrático baseado na extensão e generalização dos direitos, na abertura de espaços públicos com capacidades decisórias, na participação política da sociedade e no reconhecimento e inclusão das diferenças.

Na avaliação dos autores, a importância desse campo de experiência deu lugar a uma renovação do debate sobre a democracia, que é caracterizado por uma grande disputa entre projetos políticos que usam os mesmos conceitos e apelam a discursos parecidos, mas são completamente distintos. De um lado, há, segundo afirmam, o projeto democrático participativo e, de outro, o projeto neoliberal de privatização de amplas áreas das políticas públicas, que é acompanhado por um discurso participacionista e de revalorização simbólica da sociedade civil (entendida como terceiro setor). Concomitantemente, novos discursos políticos de revalorização da sociedade civil na construção da democracia e da governabilidade emergiram na área pública internacional pelas agências multilaterais de desenvolvimento, ONU e suas agências e por algumas das maiores fundações privadas que apoiam as ONGs.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a conquista da América originou-se de uma utopia de europeus desiludidos pela crise da fé cristã e ansiosos por refazer sua história ou foi resultado de um projeto centrado na busca por novas fontes de riqueza econômica, o resultado, de qualquer modo, é um processo de descobertas e transformações intermináveis da realidade. Para a história que os latino-americanos vêm construindo, os conceitos de cidadania e sociedade representam chaves de compreensão importantes. Nas diferentes fases e correntes de pensamento sobre os problemas do continente, as questões subjacentes a esses dois conceitos têm centralidade ou são de alguma forma analisadas. Se passamos da dualidade civilização/barbárie para uma forma mais plural e abrangente de compreensão da realidade social, isso não se deu apenas na teoria. Há um percurso que liga pensamento e prática. Esse itinerário prossegue com a constatação – agora sem desencanto e projetos uniformizadores – de que há uma sociedade heterogênea lutando, com ou sem utopias, por direitos e transformações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONFIL BATALLA, Guillermo. El pensamiento político de los índios em América Latina. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, *Anuário Antropológico*/79, 1981.
- CASANOVA, Pablo González. *Colonialismo Interno*. A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, jul. 2000. 246 p.
- COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J. e PANFICHI, Aldo. Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina. IN: DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J.; PANFICHI, Aldo. *A Disputa pela Construção Democrática na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra; Campinas: Unicamp, 2006.
- DOMINGUES, José Maurício. *A América Latina e a Modernidade Contemporânea*. Uma interpretação sociológica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- DUSSEL, Enrique. *Práxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. 1983. Disponível em: <<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/praxis/praxis.html>>. Acesso em: 14 out. 2014.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GOTAY, Silva Samuel. Origens e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social-cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. Teologia em diálogo. p. 139-163.
- MACHADO, Marcia. *7 Ensaíos de Interpretación de la Realidad de nuestra América*: Nação Martí e de José Caros Mariátegui. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas/CEPPAC, 2012.
- UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro*: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, 2012.
- MARTÍ, José. *Nossa América*. São Paulo: HUCITEC, 1983. p.194-201. Texto original de 1891.

RICHARD, Nelly. Latinoamérica y la Posmodernidad. *Revista del Centro de Ciências del Lenguaje*, p. 271-280, 1996.

ROJAS, Rafael. *Las Repùblicas de Aire*. Utopia y desencanto en la Revolucìon de Hispanoamèrica. Premio de Ensayo Isabel Polanco. Mèxico: Editorial Taurus, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamento outro desde a diferencia colonial. In: WALSH, Catherine; LINERA, Àlvaro Garcia; MIGNOLO, Walter. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Sig-no, 2006.

ZEAL, Leopoldo. *América como Consciência*. Mèxico: UNAM, 1972.

ZEAL, Leopoldo. *El Pensamiento Latino Americano*. Barcelona: Ariel, 1976.

RESUMO

Este artigo aborda teorias sobre a cidadania e a sociedade civil na América Latina que abarcam o período desde a colonização até os dias atuais. As análises indicam que o primeiro momento é de utopia com o novo mundo, depois vem o desencanto quanto à possibilidade de constituição de uma cidadania “virtuosa”. O cenário seguinte é de tomada de consciência sobre a realidade de exploração e massacre de identidades e minorias. Os períodos mais recentes são constituídos de processos que dão ênfase à participação política e à atuação voltada para uma práxis transformadora.

Palavras-chave: América Latina, Cidadania, Sociedade civil, Participação política, Práxis.

ABSTRACT | LATIN AMERICA: UTOPIA, CITIZENSHIP, CIVIL SOCIETY, TRANSFORMATION AND POLITICAL PARTICIPATION

This article is about citizenship and civil society theories in Latin America that enclose the period since colonization until the current days. The analysis indicates the first moment as utopia about the new world, followed by

disenchantment about the possibility of establishment of a virtuous citizenship. The following scenario is of awareness of the reality of exploitation and massacre of identities and minorities. The recent periods are consisting of processes emphasizing political participation and action toward a transformative praxis.

Keywords: Latin America, Citizenship, Civil society, Political participation, Praxis.

RESUMEN | AMÉRICA LATINA: UTOPIA, CIUDADANÍA, SOCIEDAD CIVIL, TRANSFORMACIÓN Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Este artículo trata sobre algunas teorías de ciudadanía y sociedad civil en América Latina, las cuales comprenden desde la colonia hasta la actualidad. Los análisis muestran que el primer período fue marcado por la utopía del nuevo mundo; el segundo momento fue de desencanto y tuvo la posibilidad de la formación de una ciudadanía virtuosa; después, el escenario fue de toma de conciencia sobre la realidad de explotación y masacre de identidades y minorías. Los períodos más recientes han sido constituidos por procesos que enfatizan la participación política y la acción hacia una praxis transformadora.

Palabras clave: América Latina, Ciudadanía, Sociedad civil, Participación política, Praxis.