

A INDISPENSÁVEL DECOLONIALIDADE

Marco Aurélio Maia Barbosa de Oliveira Filho, doutorando do programa de Pós-Graduação em Sociologia Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
mambofilhopanda@gmail.com

A economia solidária, concebida como uma estratégia de organização dos trabalhadores e trabalhadoras para produção e reprodução ampliada da vida, surge num contexto de acirramento das políticas neoliberais em meados da década de 1990. A criação de empreendimentos coletivos autogestionários por trabalhadores e trabalhadoras, muitos deles contando com o apoio de um número variado de entidades de apoio e fomento – oriundos de universidades, sindicatos, entidades religiosas, movimentos sociais, dentre outras –, foi uma das alternativas encontradas para procurar garantir condições de trabalho e de vida digna a um grande número de pessoas que já não conseguiam encontrar opções, mesmo que precárias, num cenário de desemprego em massa e enfraquecimento das políticas sociais. No entanto, além de constituir uma possibilidade para obtenção de trabalho e renda para pessoas em situação de maior vulnerabilidade social, o movimento de economia solidária pretende ser um modelo alternativo ao capitalismo uma vez que busca contrapor os princípios e valores que alicerçam a economia capitalista (como a propriedade privada, a forma hierárquica na tomada das decisões, a competição etc.) a outros substancialmente antagônicos. Ao considerar que toda atividade econômica pode, em princípio, ser organizada de acordo com os pressupostos da economia solidária, Paul Singer acredita no seu potencial para substituir o capitalismo como principal sistema de produção social. É importante destacar que para a superação do sistema capitalista é necessário que a construção de um projeto emancipatório tenha como objetivo não apenas a substituição das bases pelas quais as atividades econômicas são organizadas, mas também buscar refundar toda a estrutura epistêmica que o sustenta. Assim, a construção de um modelo de organização social alternativo com potencial para alcançar hegemonia na sociedade passa, necessariamente, por uma análise crítica de toda a matriz cultural dominante e sua reestruturação a partir de uma perspectiva decolonial, resgatando outras epistemes sufocadas pelo excludente e universalista padrão colonial do poder, que, conforme conceituado por Aníbal Quijano, foi formado no âmbito do paradigma da modernidade e associado com o advento da racionalidade instrumental e do capitalismo. Partindo disso, a proposta deste trabalho é a de promover uma reflexão sobre a economia solidária sob o ponto de vista do pensamento decolonial, ressaltando alguns aspectos históricos e conceituais ao mesmo tempo em que busca desenvolver uma análise comparativa com o movimento mexicano zapatista, que segundo Aguirre Rojas vem atuando na construção dos alicerces de “outra política”, “outra economia”, “outra educação”, enfim, de uma “outra sociedade”.

Introdução

A economia solidária surgiu no Brasil na década de 1990 num contexto de crise social decorrente da ávida ofensiva do capital que vinha ocorrendo sob o advento da reestruturação produtiva, a financeirização da economia e o crescimento da ideologia neoliberal. Os altos níveis de desemprego e a desestruturação das políticas sociais geradas neste cenário, somado ao fim da experiência soviética – que, dentre outras coisas, representou um quadro de crise das utopias pós-capitalistas –, levou um número crescente de trabalhadores e trabalhadoras a buscar estratégias de obtenção de trabalho e renda por conta própria, ou seja, sem contar com a expectativa de ingresso no mercado de trabalho convencional, ao mesmo tempo em que os instrumentos de representação e/ou apoio aos interesses da classe trabalhadora foram impelidos a repensar suas formas de atuação.

Valendo-se, em grande medida, do apoio de uma variada gama de entidades, como grupos vinculados à Igreja Católica (Cáritas), sindicatos (CUT), movimentos sociais (MST), universidades (ITCPs) etc.¹, foram sendo criados empreendimentos econômicos solidários para atuar nas diferentes esferas das atividades econômicas – produção, comercialização, consumo, crédito e poupança – e, assim, proporcionar meios para a geração de trabalho e renda aos setores sociais em situação de maior vulnerabilidade social. As principais características esperadas de um empreendimento deste tipo são a organização coletiva e autogestionária do trabalho, a adoção dos princípios cooperativos e solidários nas relações sociais estabelecidas em vez do individualismo competitivo que caracteriza o sistema capitalista, tanto quanto a substituição da primazia da busca por lucro pela necessidade de propiciar satisfação e bem-estar a todas as pessoas envolvidas.

Diferentes formatos jurídicos podem existir (inclusive sem formato jurídico específico, como é o caso dos grupos “informais”), mas o principal deles é o da empresa cooperativa. Portanto, o universo da economia solidária é composto por um conjunto diverso de iniciativas e experiências que compartilhariam princípios e valores que

1 Dos exemplos citados a Cáritas, um órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), deu grande impulso à economia solidária com a promoção dos Projetos Alternativos Comunitários (PACs); a Central Única dos Trabalhadores contribuiu com a criação da Agência de Desenvolvimento Solidário (ADS); o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, por sua vez, buscou estimular o cooperativismo por meio do apoio à criação da Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil (CONCRAB); nas universidades surgiram as Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCPs); e, dentre outras instituições relevantes para o fomento da economia solidária, pode-se mencionar o Estado (em diferentes instâncias) mediante implementação de políticas públicas, especialmente em governos do Partido dos Trabalhadores (PT), como é o caso do Rio Grande do Sul com Olívio Dutra ou da criação da Secretaria Nacional de Economia Solidária no primeiro ano do governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003).

constituem a base desta outra economia, como a autogestão, o cooperativismo, a solidariedade, dentre outros.

Quando estas diferentes iniciativas se mobilizam de forma organizada, por meio da criação de espaços de articulação, de pontos de pauta e de uma agenda em comum, visando o desenvolvimento de ações para fortalecimento mútuo e a difusão da economia solidária como estratégia de desenvolvimento alternativo ao capitalismo, vê-se a constituição de um movimento social. Apesar de não ser consenso entre os/as pesquisadores/as, parte dos sujeitos que atua no capô da economia solidária a considera um movimento social que foi consolidado no início do século XXI mediante a formação do Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) e a mobilização de pessoas e organizações dos diversos estados e municípios para a Carta de Princípios da Economia Solidária, bem como do surgimento das primeiras políticas públicas em nível federal com a criação da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES).

Paul Singer, uma das principais referências da economia solidária, foi responsável não apenas pela criação do nome “economia solidária”², mas também por contribuir com a produção das primeiras formulações teóricas sobre o conceito – além de ter estado à frente da SENAES desde sua criação, em 2003, até o prenúncio de sua desestruturação, em 2016, após o golpe jurídico-parlamentar que destituiu a presidenta Dilma Rousseff. Para Singer a economia solidária nasceu pouco depois do capitalismo industrial, na Inglaterra, com a criação das primeiras cooperativas como reação “ao espantoso empobrecimento dos artesãos provocado pela difusão das máquinas e da organização fabril da produção” (2002, p. 24). E, apesar de não ser fruto da criação intelectual de alguém, Singer (2002) credita aos socialistas utópicos europeus que viveram nos séculos XVIII e XIX – como Owen, Fourier e Saint-Simon, por exemplo – a impulsão dos princípios cooperativistas.

Junto da criação de formas próprias de organização para o trabalho, como é o caso do cooperativismo, com o passar do tempo a classe trabalhadora foi desenvolvendo outras formas para combater o capitalismo e/ou [simplesmente] melhorar suas condições de vida, como a tomada do poder do Estado para a construção de uma sociedade socialista ou a luta (sindical e política, sobretudo) em busca de direitos sociais. Segundo Singer, na medida em

2 Junto com Aloizio Mercadante, em 1996, durante a campanha eleitoral de Luiza Erundina para a prefeitura de São Paulo, segundo contou em uma entrevista concedida em dezembro de 2014 (disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/brasil-debate/Paul-Singer-Economia-solidaria-se-aproxima-da-origens-socialismo/>).

que o movimento operário foi, ao longo do século XX, conquistando direitos para os assalariados, “em vez de lutar contra o assalariamento e procurar uma alternativa emancipatória ao mesmo, o movimento operário passou a defender os direitos conquistados e sua ampliação” (2002, p. 109).

No entanto, com o surgimento da crise capitalista a partir da segunda metade da década de 1970 e, do mesmo modo, com o naufrágio da experiência soviética de “socialismo real” na passagem da década de 1980 para 1990, a economia solidária teria sido reinventada no novo contexto da sociedade capitalista e de enfrentamento da classe trabalhadora contra as mazelas geradas por este sistema (SINGER, 2002).

Dessa forma, o fracasso do “socialismo realmente existente” teria revelado que o socialismo sem aspas³ deveria ser construído pela livre iniciativa dos trabalhadores em competição e contraposição ao modo de produção capitalista dentro da mesma formação social (SINGER, 1998). Ou seja, a partir desta perspectiva o desfecho da experiência soviética acabou levantando a hipótese de que o socialismo, como modo de produção, teria de ser desenvolvido ainda sob a hegemonia do capitalismo como um modo de produção subordinado, integrando a formação social capitalista enquanto ia buscando meios de construir sua hegemonia frente a ele. E o contexto de crise do modelo de capitalismo regulado, no qual a classe trabalhadora havia conquistado melhores condições de trabalho e de vida, teria criado o ambiente propício para a retomada da criação de empreendimentos autogeridos no movimento de luta dos trabalhadores/as contra o capitalismo.

Por mais que essa perspectiva apresentada por Singer seja a mais popular e reproduzida dentro do campo da economia solidária, não existe consenso sobre a história, importância ou mesmo da sua função social entre os autores e autoras que se dedicam a estudá-lo. Ademais da existência de diferentes pontos de vista sobre o mesmo fenômeno, parte considerável das pesquisas sobre economia solidária se limita a análises individuais ou setorializadas (com foco nas diferentes iniciativas, áreas de atuação, relações estabelecidas com os mais diversos atores da sociedade civil e instâncias do poder público etc.), sendo

3 Singer (1998) comenta que a essência do socialismo, enquanto modo de produção, é a organização democrática da produção e do consumo, em que produtores e consumidores livremente associados repartem de maneira igualitária os ônus e os ganhos do trabalho e da inversão, os direitos e deveres na posição de membros de cooperativas de produção e/ou de consumo ou o nome a que venham a ter essas organizações. De acordo com ele, a transferência do controle dos meios de produção aos trabalhadores, para ser autêntico, não pode ser decretado de cima para baixo, mas tem de ser conquistado de baixo para cima, dentro do capitalismo. Esta conquista implica numa revolução cultural protagonizada pelos trabalhadores que se transformam, por sua própria iniciativa, de dependentes assalariados em empreendedores coletivos (SINGER, 1998).

que, de acordo com Wellen, retirando-se algumas exceções, “inexiste uma preocupação com a relação entre o espaço interno das organizações da ‘economia solidária’ e as determinações advindas do contexto social” (2012, p. 114), ou seja, há certa carência em situá-las dentro da totalidade social na qual estão inseridas.

E, além dessas visões que, pode-se dizer, encontram-se dentro do campo da economia solidária, i. e., que partem de pesquisadores/as que buscam compreendê-la para, muitas vezes, tentar aprimorá-la como alternativa ao capitalismo – ainda que as referências adotadas nem sempre se situem numa a matriz questionadora do sistema capitalista –, também existem pontos de vista que partem de uma análise crítica sobre a função social da economia solidária dentro do modo de produção hegemônico e as possibilidades de superá-lo. Essa é, por exemplo, a perspectiva expressa por Wellen (2012), que compreende a economia solidária como um projeto social cujas experiências surgiram para ocupar os espaços deixados pela crise que afetou no mercado e o Estado, sendo, portanto, uma forma de amortecer os conflitos sociais decorrentes. Nesse sentido, o autor defende a seguinte posição em relação às experiências de economia solidária:

Como, a partir da crise do capitalismo nos anos 1970, vislumbrou-se um horizonte mundial sem grandes perspectivas de sucesso nas lutas por conquistas sociais, as experiências em tela tendem a resignar-se diante desse quadro e fazer apenas aquilo que for possível, ou seja, promover mudanças laterais que não colocam em questão a estrutura do modo de produção capitalista. No lugar de lutar por uma transformação social radical da sociedade, limitam-se a mudanças sociais dentro da ordem estabelecida (WELLEN, 2012, p. 44).

O enfoque adotado neste trabalho é o de um pesquisador de economia solidária que atua no campo da sociologia, que fez parte de uma ITCP e se envolveu com o movimento de economia solidária, seja atuando em Fórum e Conselho Municipal, ou participando e ajudando a construir Conferências, Plenárias, encontros formativos, dentre outras iniciativas. É, portanto, a perspectiva de quem acredita no potencial de transformação social presente na proposta da economia solidária e que busca contribuir para o fortalecimento dessa experiência como um modelo de organização social hegemônico.

Dessa forma, partindo-se do pressuposto de que a dimensão teórica da economia solidária é um campo em constante construção, e que para superar o sistema capitalista é necessária a construção de um projeto emancipatório que tenha como objetivo refundar toda a estrutura epistêmica que o sustenta, a proposta aqui expressa é a de debater alguns aspectos conceituais vinculados à economia solidária tendo em vista a sua possível

caracterização como um movimento social que possa vir a se constituir como uma alternativa ao capitalismo.

Capitalismo e Modernidade

O capitalismo corresponde a uma das formas pelas quais nos organizamos na condição de seres sociais para procurar satisfazer nossas necessidades biológicas e culturais. Esta forma de organização denomina um modo de produção em que o capital, sob diferentes formas, é o principal meio de produção e, por sua vez, de regulação das relações sociais e dos intercâmbios realizados com a natureza. Para Karl Marx o ponto de partida do capital é a circulação de mercadorias. “Produção de mercadorias e circulação desenvolvida de mercadorias, comércio, são os pressupostos históricos sob os quais ele surge. Comércio mundial e mercado mundial inauguram no século XVI a moderna história da vida do capital (1996, p. 267).

Numa sociedade regulada pelo capital pressupõe-se que aqueles que detém seu controle são os que possuem acesso privilegiado aos resultados da riqueza socialmente produzida. No capitalismo, quanto maior o controle dos meios de produção (e não se delimita este controle ao processo industrial somente, mas estende-se às outras formas de domínio, como o financeiro e o comercial, por exemplo), maior o poder de decisão sobre o que produzir, como produzir e como distribuir os resultados. O trabalho socialmente organizado com o intuito de satisfazer a necessidade de toda a sociedade acaba sendo controlado por uma pequena parcela de pessoas.

A mesma situação foi observada em outras formações econômicas ao longo da história da humanidade, mas no capitalismo, especificamente, o que garante os privilégios de uma minoria em relação à maioria, a apropriação desproporcional da riqueza socialmente produzida, é a maior parcela de controle que se tem sobre o capital. O controle do trabalho pelo capital é a condição central do poder capitalista (Quijano *in* SANTOS; MENESES, 2010).

Dessa forma, o capital aparece como uma relação de poder cuja manutenção sustenta um controle social que visa um estado de abundância para poucos em detrimento da escassez de muitos.

Tzvetan Todorov (2010) afirma que a “conquista” da América anuncia e funda nossa identidade presente. Com a constituição da América, no mesmo momento e no

mesmo movimento histórico, segundo Quijano, “o emergente poder capitalista torna-se mundial”, eurocentrado (seus centros hegemônicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico, que depois se identificarão como Europa), “e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade” (*in* SANTOS; MENESES, 2010, p. 85). Ou seja, a América se constituiu, nas palavras de Quijano (2000), como o primeiro “espaço-tempo” de um padrão de poder com vocação mundial (afinal, pode-se considerar este movimento como a pedra angular do processo de globalização) e, por isso, como a primeira identidade da modernidade.

A modernidade surgiu (ou, pode-se dizer, foi inventada) quando o território conhecido como Europa “começa a confrontar o ‘Outro’, querendo dominá-lo, vencê-lo e violentá-lo. Partiu-se de uma premissa de que eles, os europeus, eram descobridores, conquistadores, colonizadores ungidos de todo saber e bondade. O que ocorreu na realidade não foi a descoberta desse ‘outro’, mas seu encobrimento” (ROCHA; MAGALHÃES; OLIVEIRA, 2020, p. 16). Assim, a constituição da subjetividade moderna teve início na relação de dominação estabelecida com os árabes e judeus que habitavam o território, sendo então consumada com a invasão do continente americano a partir de 1492.

Com o advento da modernidade foi criada uma nova concepção de mundo, pretensamente superior a todas as demais. Junto ao “pacote” da modernidade veio uma determinada forma de pensar, definida como racional, bem como um sentido de história vinculado à ideia de progresso que, por sua vez, parte de uma perspectiva de tempo linear, no qual os modos de vida considerados “atrasados” – quando postos em relação ao modelo europeu, tido como “tipo ideal” e mais avançado – deveriam seguir o mesmo caminho para poder se “desenvolver”, além de, entre outras coisas, definir alguns paradigmas e formas de atuação de uma série de instituições que regem as sociedades atuais, tais como: Estado moderno ligado à ideia de nacionalidade; exércitos e polícia; direito moderno; mercado etc.

Ou seja, a modernidade configura uma episteme que confere significado ao mundo, cria uma determinada forma de pensar que se pretende única e universal, o que acaba gerando a negação de toda a diversidade existente no planeta, invisibilizando e colocando em posição de inferioridade toda cultura que não compartilha necessariamente das mesmas visões de mundo, como é o caso dos povos originários do continente americano. Essa forma “racional” de viver, de organizar as atividades econômicas, as relações entre as pessoas e dessas com a natureza, é o pressuposto que conforma o sistema capitalista.

A modernidade só pode ser pensada em coexistência e simultaneidade com a colonialidade, na medida em que a identificação com o que seria considerado como “moderno” e “civilizado” se afirma a partir da categorização da colônia como “bárbara” e “atrasada”. Deste modo, o mundo moderno, capitalista, foi construído no exercício da colonialidade do poder. A colonialidade é conformada no seio do colonialismo e persiste a este como forma de controle e dominação quando as bases que o sustentavam já não conseguem ser mantidas.

Segundo Gentili (*in* BOBBIO et al, 2000) colonização é o processo de expansão e conquista de colônias, bem como a submissão por meio da força ou da superioridade econômica de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial, e colonialismo, por sua vez, corresponde a organização de sistemas de domínio. Com os processos de independência o colonialismo foi se acabando, mas as bases pelas quais foi erigido não, o que acabou culminando na permanência da colonialidade como forma de exploração e domínio. Levando em consideração a dinâmica expansionista do capitalismo e o fato de ter nascido na Europa, pode-se também considerar a sua interação intrínseca e dependente com a colonização e a permanência da colonialidade.

A colonialidade e a modernidade, portanto, instalam-se associadas como processos constitutivos do específico padrão de poder do capitalismo até os dias de hoje. As relações intersubjetivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram se configurando como um novo universo de relações de dominação (Quijano *in* SANTOS; MENESES, 2010). A convergência e associação desse processo histórico culminou, conforme Quijano (2000), em dois eixos fundamentais do novo padrão de poder: por um lado, na codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, na afirmação de uma suposta estrutura biológica diferenciada que coloca o outro numa situação natural de inferioridade em relação ao eu (tipo ideal moderno eurocentrista); e na articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho (desde a antiguidade clássica), de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

A dominação torna possível a exploração, e, de acordo com Quijano, “não é por acaso que manter, acentuar e aprofundar entre os explorados/dominados a percepção dessas diferenciadas situações em relação ao trabalho, à raça e ao gênero, foi e continua a ser, um meio extremamente eficaz dos capitalistas para manter o controle do poder” (*in* SANTOS;

MENESES, 2010, p. 118). O papel que cada um desses elementos joga na classificação social, ou seja, na distribuição do poder, conforme atesta, não tem nada a ver com biologia ou com a natureza, mas é o resultado das disputas pelo controle dos meios sociais. Procura-se, assim, naturalizar as relações de poder: uns nasceram para mandar, enquanto outros existem para obedecer. Segundo Quijano (*in* SANTOS; MENESES, 2010):

Da mesma maneira, a “naturalização” das categorias sociais que dão conta do lugar desses elementos no poder, é um produto histórico-social vazio. (...) Enquanto a produção social da categoria “gênero” a partir do sexo é, sem dúvida, a mais antiga da história social, a produção da categoria “raça” a partir do fenótipo é relativamente recente e a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de poder tem apenas 500 anos, começa com a América e a mundialização do padrão de poder capitalista. As diferenças fenotípicas entre vencedores e vencidos foram usadas como justificativa da produção da categoria “raça”, embora se trate, antes do mais, de uma elaboração das relações de dominação como tais. A importância e o significado da produção desta categoria para o padrão mundial do poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno dificilmente poderiam ser exageradas: a atribuição das novas identidades sociais resultantes e sua distribuição pelas relações de poder mundial capitalista estabeleceu-se e reproduziu-se como a forma básica da classificação societal universal do capitalismo mundial; estabeleceu-se também como o fundamento das novas identidades geoculturais e das suas relações de poder no mundo. E, também, chegou a ser a parte por detrás da produção das novas relações intersubjetivas de dominação e de uma perspectiva de conhecimento mundialmente imposta como a única racional (p. 118-119).

Uma vez que a relação de poder cristalizada no capital é permeada pelo mercado, e efetivamente depende dele para existir, quanto maior o alcance deste mercado tanto maior e mais forte a influência do capital como instância de poder. Portanto, para a expansão do capital como forma de controle do poder esse mercado necessita alcançar patamares cada vez maiores, penetrar onde ainda não existe e ser imposto como meio de relação dominante. O mercado capitalista, pretensamente universal, torna-se sagrado; as relações de poder estabelecidas ali são justificadas pela teoria econômica hegemônica e asseguradas pela autoridade do Estado.

Mercado, no entanto, é meramente um lugar – não necessariamente físico –, onde seres humanos estabelecem relações de troca: trocam-se produtos e serviços para satisfazer as necessidades e fortalecer os vínculos sociais das pessoas que dele participam, e não com a finalidade primordial de valorizar o capital. De acordo com Polanyi “a permuta, a barganha e a troca constituem um princípio de comportamento econômico que depende do padrão de mercado para sua efetivação. Um mercado é um local de encontro para a finalidade de permuta ou da compra e venda” (1980, p. 71); antes do surgimento do capitalismo nenhuma economia existiu, mesmo em princípio, controlada por mercados.

Embora a instituição do mercado fosse bastante comum desde a Idade da Pedra, segundo Polanyi (1980), seu papel era apenas incidental na vida econômica. “O sistema econômico é mera função da organização social (p. 64)” e, como regra, está submerso nas relações sociais.

Na “civilização” inaugurada no século XIX mediante o desenvolvimento da Revolução Industrial o lucro tornou-se a justificativa de ação e comportamento na vida cotidiana, de modo que pode-se afirmar, apoiando-se em Polanyi (1980), que o sistema de mercado autorregulável derivou unicamente do princípio do lucro. A economia de mercado corresponde, assim, a uma estrutura institucional com poderes quase místicos proposta pelo liberalismo com o intuito de criar um ambiente propício à ampliação e livre circulação do capital.

Com a emergência da crise do capitalismo na década de 1970 o sistema tratou de se reestruturar para buscar garantir sua hegemonia e legitimidade social. O processo de neoliberalização foi, segundo Harvey (2008), um projeto político de restabelecimento das condições da acumulação do capital e de restauração do poder das elites econômicas – criando, inclusive, uma elite econômica capitalista nos países recém saídos do bloco comunista. Dardot e Laval (2016), por sua vez, acrescentam que mais do que uma ideologia e um tipo de política econômica, o neoliberalismo é um sistema normativo que estende a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida. Essa “nova razão do mundo” impõe a universalização da concorrência no âmbito de todas as relações da vida humana, desde as ações estatais até as relações dos indivíduos consigo mesmos (DARDOT e LAVAL, 2016).

Nesse sentido, a lógica empresarial capitalista, baseada na propriedade privada, na busca pelo lucro como finalidade última e na mercadorização de todas as coisas, é prescrita como a regra fundamental do mundo moderno. Para tanto, o mercado autorregulável deve ser ampliado e estendido o máximo possível, para todos os territórios (até o planeta Marte, se possível) e no âmbito de todas as relações sociais. No entanto, visando barrar esse avanço e construir outras sociabilidades, com base em visões de mundo distintas, grupos oprimidos e demais pessoas que contestam o *status quo* organizam-se em movimentos sociais para tentar construir alternativas ao sistema capitalista.

Novos Movimentos Sociais e Anticapitalismo

Nas últimas décadas têm havido uma reconfiguração da ação política em diferentes lugares do planeta. Velhas formas de organização e de ação tem dado lugar a novos repertórios e novas agendas que fazem que o termo Novos Movimentos Sociais voltem a ser mobilizados pela literatura para dar conta desta realidade. Segundo Aguirre Rojas (2013) a partir de 1968, particularmente, teve início uma etapa de transição na história dos movimentos de oposição ao capitalismo na qual os novos movimentos antissistêmicos começaram a emergir e a amadurecer, mostrando perfis distintos daqueles que predominaram nos movimentos de luta contra o capitalismo que predominaram no século XIX e boa parte do século XX.

Foi somente a partir da segunda metade do século XX, mais propriamente após os eventos de 1968, que emergiu de forma mais incisiva a importância das questões étnicas, culturais e ambientais, remodelando as formas de luta anticapitalista e redimensionando os sujeitos da transformação. Neste contexto o estudo dos movimentos sociais foi ganhado espaço, densidade e status de objeto científico de análise, merecendo o desenvolvimento de um número considerável de teorias (GOHN, 1997).

De acordo com Maria da Glória Gohn o motivo disso deveu-se a um duplo processo: por um lado, os movimentos ganharam visibilidade na sociedade como fenômenos históricos concretos, e, por outro, houve o desenvolvimento de teorias sobre o social, especialmente sobre as ações coletivas, fruto, principalmente, de um deslocamento do Estado como objeto central de investigação por grande parcela de cientistas sociais para as dinâmicas da sociedade civil, na qual “os movimentos sociais foram as ações sociais por excelência” (1997, p.11).

Raul Zibechi (2013) destaca que a matriz teórica de estudos europeus e norte-americanos sobre a ação coletiva e os movimentos sociais parte do conceito de que existe apenas uma sociedade, na qual determinada classe social ou setor específico menos favorecido, em algum momento, reivindica que o Estado atenda suas demandas. Entretanto, de acordo com Zibechi (2013), o principal problema desta análise é que na América Latina não se pode falar em apenas uma sociedade, mas sim de diferentes sociedades coexistindo ao mesmo tempo, com zonas de interação e confluência recíprocas, pois, além de classes, grupos étnicos, de gênero etc., existe uma realidade distinta da europeia e norte-americana, sendo demarcada a existência de uma sociedade oficial, hegemônica e de herança colonial, e de uma outra sociedade, autóctone, cuja raiz está

assentada nos povos originários, que possui outros modos e formas de organização. A base desta outra sociedade está composta por relações sociais não capitalistas, “*que no están destinadas a la acumulación de capital y de poder sino a reproducir la vida de los que no tienen lugar en la sociedad hegemónica*” (ZIBECHI, 2013, p. 40).

Diante das experiências latino-americanas relacionadas ao surgimento e a formas de atuação de um número considerável de novos movimentos sociais, como os piqueteiros na Argentina, os sem-terra no Brasil, os cocaleiros na Bolívia e, dentre outros, os zapatistas no México, Dussel (2007) defende a necessidade da criação de uma nova teoria, “uma interpretação coerente com a profunda transformação que nossos povos estão vivendo” (p.10). Segundo Dussel esta nova teoria não pode responder aos supostos da modernidade capitalista e colonialista, não pode partir dos postulados burgueses e tampouco dos do “socialismo real”, com o que considera sua impossível planificação perfeita, com a irresponsabilidade ecológica, burocratização de seus quadros, bem como o dogmatismo vanguardista de sua teoria e estratégia.

Ao escovar a história a contrapelo, como indicado por Benjamin (*in* LÖWY 2005), todos aqueles e aquelas invisibilizadas pelo cortejo triunfal dos vencedores, bem como suas formas de luta e resistência contra a imposição de um modelo hegemônico e homogêneo, vêm a tona e podem ser finalmente vistos, ouvidos e compreendidos. Apesar de esta tentativa nunca ter estado totalmente ausente, é no atual contexto de surgimento dos novos movimentos sociais que as formas de luta e resistência de hoje, que carregam a tradição dos oprimidos de outrora, passaram a ganhar maior visibilidade e a serem consideradas como alternativas importantes para a construção de um novo modelo de sociedade.

O território latino-americano está repleto de experiências, de formas de viver e de pensar baseadas em princípios e valores que não correspondem necessariamente àqueles do modelo hegemônico, associado à modernidade, e que se apoiam em racionalidades distintas. Neste lugar do globo existe uma sociedade oficial, que é aquela dominante formada durante o período da colonização, e que se pretende universal; porém, existem muitas outras “sociedades”, uma diversidade de povos com costumes distintos, que lutam pelo direito de existir e poderem expressar suas culturas.

Conforme pontua Mignolo (2008), não há que se aceitar a América Latina como uma coisa natural e contar histórias do que ali se passa, esquecendo que tudo o que lá

ocorre tem sua razão de ser na história imperial-colonial de como a América Latina foi constituída, pois a história é dinâmica, avança na base do conflito, e existe muita coisa oculta, muitas formas de ser e de se expressar continuamente invisibilizadas pela matriz do poder dominante. Fernando Aínsa resgata Leopoldo Zea para explicar que a América Latina tem um duplo passado, uma dupla herança: “a própria e a da Europa, pelo que não pode prescindir de seu próprio passado e nem do da Europa, o que é justamente sua especificidade e a origem de boa parte de suas antinomias” (1995, p. 93).

Essa característica, pode-se dizer, peculiar da América Latina, abre uma série de possibilidades, de acordo com Ianni (1993), para o desvio da norma imposta pela civilização ocidental e para o campo da invenção criativa. As sociedades latino-americanas desenvolveram e continuam a desenvolver respostas originais à ocidentalização, sendo que, ao lado dos impasses e das distorções, verificam-se novidades e muitas criações (IANNI, 1993).

A grande variedade de povos originários no território latino-americano, que segue resistindo e lutando há mais de quinhentos anos, assim como de outras formas de viver e de organização para a manutenção da vida que seguem sobrevivendo e se recriando mostra, primeiro, que o modelo civilizatório ocidental moderno não corresponde à única maneira de viver neste mundo; segundo, que existem outras formas e que elas têm direito de existir e se expressar, inclusive mesclando-se com elementos oriundos da modernidade; e, terceiro, trazem a tona o lado obscuro que a modernidade esconde, revelando os meios pelos quais a dominação se estrutura e, mais importante, aponta um possível caminho para a superação de um modelo que, além de injusto, está levando a humanidade para uma grande catástrofe sem precedentes na história.

Muitos desses povos, assim como outros conjuntos de oprimidos (que são muitos na periferia do sistema), se organizam em movimentos sociais para combater esse sistema que oprime e tentar garantir seus direitos de existir e de viver com autonomia. Apesar das histórias locais, a experiência da colonialidade é algo comum em todo o mundo que passou pelo colonialismo (MIGNOLO)⁴. E a descolonização do poder, conforme aponta Quijano (2000), é pressuposto e ponto de partida para levar a cabo um processo revolucionário de transformação da sociedade.

O princípio fundamental do pensamento decolonial é o de que não há modernidade

4 Entrevista concedida a Victor Hugo Pacheco e Jaime Ortega Reyna, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Y6jW1rbie4>

sem colonialidade. O padrão colonial de poder é a estrutura que sustenta a modernidade, enquanto que a colonialidade, de acordo com Mignolo (2008), é a estrutura lógico-cognitiva de domínio colonial que subjaz o controle das metrópoles ou impérios. O sentimento de habitar a borda, a saber, de viver na periferia, na fronteira do núcleo que origina e espalha o padrão colonial-moderno, é a condição necessária que possibilita o surgimento de um pensamento decolonial.

Segundo Mignolo a decolonialidade emerge da experiência da colonialidade, por isso era “alheia para Descartes e invisível para Marx”, e portanto muito dificilmente poderia ter surgido na Europa (2017, p. 16). O conceito da colonialidade não apareceu na Europa, pois, dando sequência à ideia desenvolvida pelo autor argentino⁵, ele necessita ser sentido, i. e., depende da experiência de vivenciar a colonialidade na própria pele, e acaba provocando, no campo do sentimento, a justa raiva, que, no caso do levante zapatista, culminou na práxis da digna rebeldia. Assim, “a epistemologia fronteiriça e a descolonialidade seguem de mãos dadas” (MIGNOLO, 2017, p. 17).

O movimento zapatista, que veio a público em 1º de janeiro de 1994 durante o acirramento das políticas neoliberais no país implementadas por Carlos Salinas de Gortari, do Partido Revolucionário Institucional (PRI), já na sua primeira aparição leu e dirigiu ao povo mexicano a “Declaração da Selva Lacandona”⁶. Este texto traça um perfil da longa história de luta e resistência do povo mexicano contra as formas de dominação impostas desde o início do período de colonização, reivindicando, assim, uma trajetória de longa duração das demandas e das forças sociais em luta que caracterizam as causas defendidas.

Desde o início o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) – braço armado do movimento – se posicionou como força beligerante e lançou um chamado ao povo mexicano convocando-o a apoiar sua luta. A atuação do Exército Zapatista foi no sentido de firmar o não reconhecimento do governo, a descrença em relação ao modelo de política vigente de base patidária-eleitoral e de se colocar – com base no lema “*un mundo donde quepan todos los mundos*” – enquanto um dentre os diversos atores da sociedade civil que irá lutar por uma sociedade mais justa e igualitária.

Conforme aponta Pedro Henrique Falco Ortiz (2005), as ações políticas do zapatismo estão sustentadas numa concepção de democracia que parte da experiência das comunidades indígenas e projeta-se à nível nacional, “são originais em seus métodos e

5 Entrevista de Mignolo, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Y6jW1rbie4>

6 Disponível em: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>

objetivos, e insistem na participação da sociedade civil em um projeto maior de mudanças, onde eles seriam mais um ator, não os únicos protagonistas” (p.178). De acordo com o autor:

Na prática política zapatista convergem a cosmovisão das comunidades indígenas de origem maia, que são suas bases de apoio civis, com seu histórico de resistência; a organização e as formas de luta dos camponeses mexicanos; o pensamento teórico renovado de uma esquerda democrática, não dogmática e a participação cidadã da chamada sociedade civil, que luta por transformações radicais pela via pacífica. Os zapatistas são, ao mesmo tempo um grupo armado com amplas bases sociais e um movimento popular que contesta as concepções tradicionais da política. Um movimento armado que não pretende a tomada do poder, mas sim um diálogo permanente com a sociedade civil, que possibilite um movimento maior pelas transformações sociais (2005, p.178).

Uma das perspectivas e agendas mais duradouras do movimento foi a construção dos municípios autônomos pelas comunidades zapatistas, que demarca a perspectiva de crítica ao modelo de Estado e de democracia representativa, assim como aponta para a construção de alternativas políticas que não passam pela tomada do poder do Estado. Este processo teve início após a tomada de algumas cidades pelo EZLN, paralelamente ao processo de independência dos poderes “oficiais”.

Aguirre Rojas (2019) considera que o zapatismo carrega os pressupostos de uma modernidade alternativa, gestada como uma estrutura de longa duração que configura uma autêntica modernidade de resistência. Isso não é algo exclusivo do movimento zapatista, podendo ser encontrado em diversos territórios na América Latina – conforme debatido antes, essa característica é inerente à identidade latino-americana –, e está vinculado à história de povos que resistem à imposição do projeto de modernidade europeia a partir de uma tenaz luta e rebeldia popular de longa duração através da qual retrabalham alguns elementos dessa modernidade para mesclá-los e sintetizá-los como elementos de sua própria identidade (AGUIRRE ROJAS, 2019). Esse processo acaba gerando, segundo Aguirre Rojas, uma verdadeira e original modernidade de resistência à modernidade puramente europeia.

No âmbito dessa resistência encontram-se a reivindicação do trabalho coletivo – não só da terra, mas em geral – e da partilha equitativa dos resultados do trabalho, que, junto à concepção da terra como *Madre Tierra*, “são os três pilares fundamentais que tem permitido ao longo dos séculos e permitem ainda hoje desdobrar no plano econômico a *modernidade de resistência* dos povos indígenas do México” (AGUIRRE ROJAS, 2019, p. 135). Esses três pilares construíram uma barreira à lógica econômica capitalista que

funciona, de acordo com Aguirre Rojas (2019), como a estrutura principal da “Outra Economia” e do “Outro Comércio” impulsionada pelos zapatistas nos municípios autônomos. Ainda segundo o autor, os indígenas zapatistas que se rebelam contra o capitalismo e o neoliberalismo reinantes são indivíduos que têm preferido conscientemente explorar outro caminho de modernização e outra versão da modernidade, mantendo as sólidas estruturas comunitárias do seu ser indígena protegidas do individualismo feroz e egoísta típico da modernidade capitalista.

Outra vertente dessa modernidade alternativa, que possui um significado profundo para o movimento zapatista, diz respeito a uma concepção diferente do que deve ser a política, que, neste caso, têm sido chamada de “Outra Política”. Essa Outra Política se afirma, segundo Aguirre Rojas (2019), como uma negação radical da velha e desgastada política tradicional ao mesmo tempo em que proclama uma lógica anticapitalista cujo horizonte vai na contracorrente do pensamento e das práticas dominantes. Representa um esforço de reconstruir outra forma de fazer política que, com base no lema “mandar obedecendo”, implica numa ruptura múltipla e em vários níveis: com as formas do exercício da política de viés neoliberal dos últimos trinta anos; das formas de política burguesa moderna vigente desde a Revolução Francesa; da política existente nos últimos quinhentos anos, própria da história da modernidade capitalista; e também dos modos, das funções e dos mecanismos principais que configuram a atividade da política desde os tempos da Grécia Antiga até hoje (AGUIRRE ROJAS, 2019).

É visível, conforme aponta a literatura especializada, que o fenômeno mexicano abre novos horizontes para a compreensão dos processos sociais em curso na América Latina e no mundo, sendo, inclusive, uma referência de modelo autogestionário para parte considerável dos movimentos sociais contemporâneos. Dessa forma, conforme defendido pelo próprio movimento, não se espera que todos e todas tornem-se zapatistas, mas que busquem seus próprios caminhos, lutem por autonomia e dediquem-se para construir um mundo melhor, “um mundo onde caibam muitos mundos”.

Economia Solidária sob a ótica da Decolonialidade

Partir de uma perspectiva decolonial significa assumir a crítica ao modelo capitalista e estar ciente de que as raízes que o sustentam são mais profundas, quer dizer, não encontram-se tão somente na dimensão das relações econômicas, mas em toda a razão

epistêmica que conforma as estruturações lógica-cognitivas dos seres humanos, os valores e princípios que orientam as ações, que conformam os desejos e as maneiras de ser e estar no mundo, tanto quanto as bases das instituições presentes nas sociedades modernas. Deve-se, portanto, partir dessa crítica, mas o caminho a seguir não é dado a priori, ele deve ser construído de acordo com cada realidade – com base na própria história e com as condições materiais onde os sujeitos estão inseridos.

A opção decolonial mostra que é possível viver de outra forma, seguir caminhos diferentes e pensar de outro jeito do que aquele imposto pela modernidade. É, portanto, uma opção em construção permanente, cada um e cada uma, de forma comunitária e autônoma, torna-se responsável pelo seu próprio caminho. É dizer que a opção decolonial não busca pelo universal (tal qual a lógica da modernidade), ou seja, alcançar uma solução que sirva para todo o mundo, mas defende que a pluriversidade seja um projeto universal.

Para que a economia solidária se configure como uma alternativa real ao capitalismo e não apenas uma opção reformadora (ou uma espécie de “colchão” que ajuda a amortecer suas crises), é fundamental que desenvolva condições para que estabeleça uma ruptura epistêmica. Para tanto, necessita aprofundar sua perspectiva crítica, tanto em relação ao sistema capitalista quanto em relação ao Estado – do qual o movimento adquiriu certo grau de dependência para conseguir se organizar –, questionar a linearidade imposta pela modernidade e buscar traçar seu próprio caminho.

E para que se possa avançar neste sentido, um dos temas diz respeito à crítica de posições que promovem um automatismo entre a crise capitalista e o nascimento da economia solidária como consequência natural da luta dos trabalhadores. Este ponto foi destacado por Wellen (2012) em sua crítica à economia solidária, que defende a necessidade de problematizar a afirmação de que a economia solidária representa um projeto de resistência dos trabalhadores contra o capitalismo.

A economia solidária surgiu neste contexto de crise, entretanto, é importante levar em consideração a ponderação de Wellen, pois seu surgimento não reflete necessariamente uma situação de enfrentamento que carrega o “gérmen” de uma alternativa radical ao capitalismo, podendo ser tão somente uma forma de garantir trabalho e renda para parcelas populacionais excluídas do mercado de trabalho formal, o que, em certo sentido, auxilia o sistema na superação da crise. As cooperativas foram criadas, num contexto histórico e social específico, como elo na luta da classe trabalhadora contra os imperativos do capital.

Sua experiência foi posteriormente difundida para outros locais, sendo inclusive utilizada a serviço das classes dominantes para favorecer a reprodução ampliada do capital ao mesmo tempo em que promovia a desmobilização e desorganização dos/as trabalhadores/as – como é o caso das “coopergatos”, por exemplo.

Essas iniciativas ainda necessitam do mercado capitalista para sobreviver, o que acaba representando uma contradição concreta no interior dos empreendimentos autogestionários. Para que esta contradição possa ser superada deve-se, primeiro, reconhecê-la, e, segundo, criar as condições necessárias para que seja permanentemente combatida; e para tanto o ambiente no qual essas experiências estão inseridas necessita negar a matriz epistêmica que conforma o sistema capitalista.

Agora, resgatando a condição da dupla herança da América Latina (AÍNSA, 1995), parte-se da perspectiva de que a economia solidária não deva abrir mão do histórico tal qual foi conceituado por Singer (1998; 2002), oriundo do movimento cooperativista europeu, mas deve, sim, resgatar e enfatizar sua própria história, i. e., as formas organizativas que existiam antes da chegada dos colonizadores europeus e aquelas que foram sendo constituídas como forma de resistência – como a construção dos quilombos, por exemplo. Esta não é uma tarefa inexistente no campo teórico da economia solidária, pois pode-se encontrar algumas tentativas de resgatar essa história e incluí-las no seu bojo – como é o caso do trabalho desenvolvido por Cláudio Nascimento, por exemplo –, mas esta ainda é uma perspectiva transversal, que necessita ser incluída, no mínimo, no mesmo pé de igualdade do histórico associado ao movimento europeu.

Dessa forma, muitas experiências que não fazem parte da realidade brasileira ou sequer latino-americana são tidas como exemplares, como é o caso da cooperativa de Rochdale, criada em 1844 na Inglaterra, considerada uma das principais referências históricas pela movimento. Há, do mesmo modo, um esforço constante de conectar automaticamente as iniciativas de economia solidária com diferentes experiências histórica e espacialmente distantes, tomando como foco algumas características mais elementares, sem, contudo, compreendê-las dentro da totalidade social na qual estão imersas. Conforme criticou Wellen (2012),

Entendemos, por exemplo, que se trata de um erro a utilização de experiências de cooperativas ou outras organizações autogestionárias que existiram em outros países socialistas, como nos casos das antigas Iugoslávia e Tchecoslováquia, com a finalidade de respaldar o projeto da “economia solidária” dentro de contextos bem diferentes (p. 73).

Outras iniciativas contemporâneas, como Mondragón na Espanha ou os Kibutzim em Israel, são constantemente relacionadas ao mesmo movimento e processo histórico. Existe uma tentativa insistente de buscar aproximar dentro da mesma categoria experiências de outros países, como as sociedades cooperativas e mutualistas europeias – onde costuma-se dizer que lá a economia solidária é chamada de “economia social” –, que, no entanto, não são a mesma coisa. Cada qual tem a sua própria história; há características semelhantes, por suposto, mas os sujeitos envolvidos e as realidades materiais onde estão inseridas são diferentes. E, nesse sentido, a experiência da colonialidade, por exemplo, é fundamental para estabelecer distintos níveis de comparação.

É preciso descolonizar a economia solidária, tanto em relação às suas raízes, a mobilização da tradição que reivindica (ou seja, deixar de ligar sua história, o seu surgimento com uma história que veio da Europa apenas, e olhar para a tradição, as formas de resistência e de organização desenvolvidas localmente), quanto na relação direta que se busca traçar entre as experiências nacionais e as europeias, por exemplo, pois cada local tem suas peculiaridades, seus caminhos e suas próprias respostas para tentar modificar a realidade imposta.

Neste trabalho buscou-se trazer para o debate o movimento zapatista que, apesar de certas características semelhantes com a economia solidária (surgiu num país latino-americano durante o avanço do neoliberalismo e no contexto dos novos movimentos sociais), possui características sociais, históricas, geográficas etc. peculiares, que não podem ser automaticamente relacionadas. Cada qual deve traçar seu próprio caminho, apoiando-se e inspirando-se mutuamente, mas à sua maneira. O intuito deste trabalho não foi o de proporcionar respostas, mas sim levantar questões e apontar alguns possíveis caminhos para ajudar a fortalecer o potencial papel transformador da economia solidária.

Referências Bibliográficas

AGUIRRE ROJAS, C. A. *ANTIMANUAL DEL BUEN REBELDE – Guía de la Contrapolítica para Subalternos, Anticapitalistas y Antisistémicos*. Ciudad de México, Ed. Contrahistorias, 2013.

_____. *Mandar obedecendo: As lições políticas do neozapatismo mexicano*. São Paulo, Editora Entremares, 2019.

AÍNSA, F. *Identidade e utopia na América Latina*. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, nº 122/123, p. 89-105, jul.-dez., 1995.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo, Boitempo, 2016.

- DUSSEL, H. *20 Teses de Política*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo, Expressão Popular, 2007.
- GENTILI, A. M. Colonialismo. In BOBBIO [et al.] (Orgs.). *Dicionário de Política*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.
- GOHN, M. da G. *Teoria dos movimentos sociais – paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- HARVEY, D. *O Neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo, Loyola, 2008.
- IANNI, O. *O labirinto latino-americano*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Ed. Boitempo, 2005.
- MARX, K. H. *O Capital*. Volume I, Livro Primeiro. Tomo 1. Coleção Os Economistas. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1996.
- MIGNOLO, W. D. *Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. (2008). Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acessado em: 20 de setembro de 2019.
- _____. *Desafios decoloniais hoje*. (2017). In: Revista Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Irb1SSa42jUJ:https://revistas.unil.a.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acessado em: 20 de setembro de 2019.
- ORTIZ, P. H. F. (2005). *Das Montanhas Mexicanas ao ciberespaço*. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300012. Acessado em 03 de julho de 2016.
- POLANYI, K. *A Grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (org.) CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- _____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010.
- ROCHA, P. H. B.; MAGALHÃES, J. L. Q.; OLIVEIRA, P. M. P. Uma racionalidade moderna. In: ROCHA, P. H. B.; MAGALHÃES, J. L. Q.; OLIVEIRA, P. M. P. (Orgs.). *Decolonialidade a partir do Brasil (Volume I)*. Belo Horizonte, Editora Dialética, 2020.
- SINGER, P. *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.
- _____. *Uma utopia militante – repensando o socialismo*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1998.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- WELLEN, H. *Para a crítica da economia solidária*. São Paulo, Outras Expressões, 2012.