

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Maurício Hiroaki Hashizume

DESOBEDECENDO O SISTEMA
MATRIZ ABISSAL E LUTAS INDÍGENAS EM
CONTEXTOS LATINO-AMERICANOS

Tese no âmbito do programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos e pelo Professor Doutor José Manuel Mendes apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2019

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

DESOSBEDECENDO O SISTEMA

Matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos

Maurício Hiroaki Hashizume

Tese no âmbito do programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos e pelo Professor Doutor José Manuel Mendes apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2019



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

*Para Akio e Akiko, pai e mãe,
incansáveis em apoios mil - imagináveis e inimagináveis*

*Para as muitas e diversas, pulsantes e, sobretudo, desobedientes
Amé(f)ricas Latinas/Ladinas/Abya Yala, que provam há séculos, dia após dia,
que jamais serão completamente vencidas*

*E também para quem já cultivou ideias e traçou linhas semelhantes e inspiradoras anteriormente,
sem as quais estas minhas não poderiam ter existido*

“O projeto de modernidade indígena poderá aflorar a partir do presente, numa espiral cujo movimento é um contínuo retroalimentar-se do passado sobre o futuro”

Silvia Rivera Cusicanqui

“Este é o país que nos foi tomado.

Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto, não, Santo Padre.

O Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil.

Esta é a verdadeira história.

Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo”

Marçal de Souza Tupã-Y, representante dos povos indígenas,

em mensagem ao Papa João Paulo II,

na visita do pontífice ao Brasil, em 1980

“Kay llaktaykupi dueños jina kayku” (Quechua)

[Esse é o nosso lugar, nós somos os donos]

Primitivo Caero, liderança indígena camponesa histórica de Raqaypampa,

no Congresso Nacional da CSUTCB na cidade de Tarija, em 1989

Agradecimentos

Oxalá conseguisse recordar, organizar e completar uma lista com todas as pessoas, os coletivos, as organizações, as associações e as entidades, institucionalizadas ou não, com as quais tive relações mais ou menos próximas, que de algum modo me ajudaram, direta ou indiretamente, com esta tese. Se tivesse a disciplina requerida e o cuidado de ter tomado nota de todas e todos que cruzaram o meu caminho e/ou estiveram ao meu lado nesses últimos anos, encheria estas páginas de nomes, funções e cidades. Se assim o fizesse, ao menos cumpriria com o registro de uma observação tão importante quanto necessária: não se consegue dar conta de um projeto como esse sem colaborações múltiplas e preciosas de uma enorme quantidade de gente. Muita gente. Conteí com francos companheirismos e grandes doações e contribuições para conseguir chegar até aqui. Só tenho a agradecer esse amplo arco de apoiadoras e apoiadores, permanentes ou circunstanciais, que partilharam, além de muitas coisas, um pouco de suas (infinitas) sabedorias e de suas (múltiplas) boas vontades comigo ao longo desta jornada. Meu sincero obrigado.

Entre tantas formas de suporte, acolhida e parceria, contudo, algumas não poderiam deixar de receber menção específica. Meu querido pai e minha insubstituível mãe mantiveram-se o tempo todo presentes, mesmo nos momentos em que o sistema de localização *Global Position System* (GPS) marcava distâncias oceânicas ou milhares de metros de diferença de altitude entre nós. Com toda a sua paciência e disponibilidade, minha irmã contribuiu sobremaneira das mais diversas formas. Esse círculo mais próximo também foi composto por duas companhias muito especiais: da minha ex-esposa Paula e da minha atual companheira Emilleny (com “nosso” pequeno Davi). Recorri vezes e vezes a elas, que acompanharam tudo de perto e me garantiram amparos únicos, necessários e insubstituíveis, cada uma a sua maneira e como parte de seus contextos próprios e distintos, durante um largo tempo. Conteí ainda com a compreensão e a confiança de um grupo muito próximo de pessoas queridas (parentes e amigos) que permaneceram a maior parte do tempo no Brasil, as quais também estiveram de prontidão quanto a tudo que precisei. Delas tive inclusive de me distanciar recorrentemente e por longos períodos. Não pude, desse modo, nem conviver com e nem me doar tanto quanto elas mereciam em vários momentos ao longo dos últimos anos.

O suporte que tive em Portugal foi de uma valia inestimável. Da honra de ter sido premiado com as orientações do Professor Boaventura de Sousa Santos, por quem nutro profunda admiração e enorme respeito, aos variados apontamentos certos e oportunos do co-orientador Professor José Manuel Mendes: tudo esteve a favor para que eu pudesse percorrer este longo e tortuoso trajeto aqui consubstanciado. Tão relevante quanto isso foi ainda a verdadeira família intercontinental que pude formar juntamente com as/o colegas generosas/os do Projeto ALICE. São profundas amizades e cumplicidades que certamente durarão por muito tempo.

Muita gente do CES - do corpo técnico e administrativo ao pessoal dedicado à limpeza, passando por muitas/os investigadoras/es e associadas/os extremamente instigadoras/es e competentes - também foi importante para que chegasse até aqui. Em especial, devo agradecimentos às mestras e aos mestres que estiveram à frente das disciplinas do Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global. O grupo que me acompanhou ao longo da jornada iniciada em 2011/2012 – e aqui devo mencionar os nomes de dois camaradas com quem mais aprofundei laços, os compatriotas Vico Melo e Fabrício Rocha - tem hoje o status aproximado de irmãs e irmãos; assim como as diversas amigadas de pessoas das mais variadas nacionalidades que muito me ajudaram em distintas fases da confecção desta tese. Já na reta final, contei com apoios adicionais – como da Universidade Federal do Tocantins (UFT), que me recebeu como professor substituto entre 2017 e 2018 (e permitiu encontros com as/os colegas que organizaram comigo os Seminários pela Democracia¹, em 2018), assim como do amigo Antônio e da “colega” Patrícia, casal próximo que me acolheu em mais uma passagem providencial por Coimbra no final de 2018, assim como de parceiras/os/es professoras/es da Amazônia Oriental que estiveram comigo numa mesa sobre temáticas correlatas no Colóquio Internacional dos 40 anos do CES, na mesma época. Mais uma vez, muito obrigado. Todes ainda da valente, dinâmica e plural Esquerda Brasileira em Coimbra (EBRAC), sempre em parceira com as/os companheiros do Coletivo Andorinha – Frente Democrática Brasileira de Lisboa, também foram de substantiva importância para manter a chama da indignação sempre acesa não só em mim, mas ao conjunto de pessoas que se juntaram às ou se aproximaram das mesmas.

Atravessar a correnteza turbulenta da elaboração de um trabalho como esse, dedicado às ideias e às práticas emergentes e contra-hegemônicas com vistas à transformação social de realidades opressoras em meio às inúmeras vilanias, manobras sorrateiras e retrocessos sociais derivados de um processo de golpe “constitucional” no meu país de origem não foi tarefa fácil. Ainda mais quando esse abrangente e arquitetado golpe envolve partes dos três Poderes da República (Executivo, Legislativo e Judiciário), bem como os meios de comunicação corporativos e amplos setores da sociedade que concentram poderes políticos, econômicos e culturais, dentro e fora do Brasil. Selado de maneira simbólica em agosto de 2016 com a confirmação de um *impeachment* farsesco de uma presidenta democraticamente eleita pela maioria dos votos das cidadãs/cidadãos brasileiros no pleito de 2014, esse processo abriu uma larga avenida para a deslegitimação e o esmagamento de direitos básicos que constam da Constituição Federal de 1988, promovendo uma sorte tenebrosa de “restauração capitalista-colonial-heteropatriarcal”. Bastante visível nas ofensivas direcionadas à classe trabalhadora, com efeitos específicos nas vidas das mulheres e dos povos indígenas, em distintas formas e sentidos,

¹ Os Seminários pela Democracia (<https://www.facebook.com/seminariospelademocraciato/>), organizados pelo Grupo de Pesquisa Estado e Sociedade na Amazônia (ESA/UFT/CNPq), foram 5 encontros de debates sobre o programa ameaçado (pelo então ministro da Educação, Mendonça Filho), “O Golpe de 2016 e o futuro da democracia no Brasil”, proposto por Luís Felipe Miguel, na UnB (Universidade de Brasília).

essa onda avassaladora foi selada e reforçada com o resultado das eleições gerais de 2018. Tal restauração tudo tem a ver com algumas das questões centrais aqui abordadas como a verticalidade, a plasticidade e a perenidade da *matriz abissal*, acionada em particular nos momentos de crise para processos multidimensionais nas muitas *formas de colonialismos* mantenedoras de privilégios, hierarquias e extermínios sociais.

O meu agradecimento maior, por tudo isso, não poderia deixar de ser destinado às comunidades, organizações, lideranças e integrantes dos movimentos dos territórios indígenas da Raposa Serra do Sol (no Brasil) e de Raqaypampa (na Bolívia) com os quais tive a honra de partilhar relatos, histórias, experiências e análises, num diálogo que ultrapassou os períodos exclusivos de trabalho de campo e se estendeu, particularmente no caso dos membros do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a outros encontros e bate-papos complementares. Esta tese tem alicerces para além desses horizontes descritos e só faria sentido com a participação ativa e interativa (bem como pela confiança) dessa gama de interlocutoras/es que protagonizam lutas indígenas em contextos latino-americanos. Como afirmo já no título desta tese, essas lutas desobedecem a(o) sistema-mundo fundado na já referida *matriz abissal*, que se apresenta de forma tão insinuante quanto insidiosa nos discursos e nas ações de reafirmação do capitalismo-colonialismo-heteropatriarcado hegemônico, imperial e conservador na América Latina e em outras partes do mundo.

Além desses sujeitos individuais e coletivos de transformação social, devo registrar a cooperação generalizada para com os meus inúmeros pedidos de entrevistas, de conversas e de outros tipos de materiais que me foram indicados, franqueados e/ou outorgados (ou não, respeitando plenamente a decisão soberana das/os quaisquer participantes) a fim de que pudesse enriquecer este trabalho. Espero que o conteúdo aqui compilado se constitua em contributo mútuo, ou seja, tenha a consistência e a confiabilidade suficientes, com todos os alegados e assumidos limites (e propósitos direcionados) de uma tese acadêmica, para reforçar o potencial destes exemplos de *epistemologias do Sul*.

Tanto o CIR - e outras organizações cruciais como o Conselho do Povo Indígena Ingarikó (Coping), também bem atuante na região de Uiramutã, e o Instituto Socioambiental (ISA), que gentilmente me ofereceu abrigo num dos cômodos de sua sede em Boa Vista (meu primeiro refúgio quando cheguei pela primeira vez em Roraima, ainda em 2013) - como a CRSUCIR são depositárias e fazem germinar “sementes” de uma emancipação social desafiadora e corajosamente desobediente da ordem capitalista, colonial e patriarcal que estrutura e atravessa as sociedades globais; o respeito efetivo e a garantia de condições ao exercício da autodeterminação dos povos indígenas tendem, portanto, a gerar amplos e transversais benefícios que extrapolam a limitada concepção de “minorias” ou mesmo de coletividades étnico-raciais segmentadas. São e significam muito mais; que o digam suas experiências concretas e seus substantivos/didáticos graus de autonomia no cotidiano. Permanentemente em processos dinâmicos em termos de desdobramentos (qual seja, não estão nada assegurados, como demonstra a onda de restauração colonial em curso no Brasil, por exemplo, e correm o risco de ter resultados incertos), esses

processos lançam uma lufada de ar fresco nos desgastados, restritivos e perversos modelos hegemônicos e dominantes não só de governo, organização de Estado ou de formas de exercício de democracia, mas de conhecimentos, propostas e modos de vida.

Esta tese foi desenvolvida no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC). O projeto recebeu fundos do Conselho Europeu de Investigação (ERC), 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807]

Resumo

Com o intuito de enfatizar as possíveis contribuições pela emancipação social de lutas indígenas contemporâneas em contextos latino-americanos, esta tese propõe um esforço de releitura da própria formação daquilo que existe de fato como *sistema-mundo* hegemônico e dominante e suas emaranhadas relações de poder. A partir de reflexões e escritos prévios acerca de uma variedade de movimentos sociais anti-sistêmicos (especialmente aqueles territorializados no continente) e de seus cotidianos de conflitos e de inter-relações atadas a vetores axiais *Imperiais/Coloniais* estabelecidos desde a Primeira Modernidade, formula-se aqui o conceito de *matriz abissal*. Como fonte de longa duração de combinações e justaposições de hierarquias capitalistas, coloniais e heteropatriarcais, a *matriz abissal* se apresenta tanto em termos teóricos (epistemológicos, por exemplo) e práticos (*práxis*) e tem sustentado imposições, desigualdades e injustiças em distintos espaços-tempos da Terra. Este conceito se ancora e se propaga a partir de um duplo movimento: da “produção ativa de não-existências”, uma das chaves da *linha abissal* traçada criticamente por Boaventura de Sousa Santos (2005); e da ideia, oriunda do pensamento feminista negro, de *matriz de dominação*, de Patricia Hill Collins (2002). Com base nesse registro, vidas e sociedades *coloniais* se constituem como alvos de perpetrções de violência e apropriação “justas” em benefício (direto e indireto) do modo de vida *imperial*. Lutas indígenas com as quais se estabeleceu diálogo nas pesquisas qualitativas no Brasil (com o CIR, na Raposa Serra do Sol) e na Bolívia (com o CRSUCIR, em Raqaypampa) relevam os desafios, limites e oportunidades, para possíveis condições *pós-abissais*. Pelos marcos da *teoria marxista da dependência*, notou-se ainda que a *superexploração* da força de trabalho e dos corpos/territórios coloniais seguem dependendo de fatores extra-econômicos. De outra parte, *desobediências político-epistêmicas* e *novas institucionalidades subalternas* levadas a cabo por indígenas contestam o *sistema-mundo* capitalista/colonial/heteropatriarcal. Transbordam, assim, o campo progressista classista e suas reivindicações, organizações e legados, mostrando que as opressões presentes, recorrentes e acutilantes de raça e de gênero fazem parte de um mesmo arco de poderes. Na esteira das *ciências sociais por demanda* das/os/es próprias/os/es indígenas (nos casos específicos, relacionados aos campos da comunicação social e da formação política de jovens), ampliam-se, problematizam-se e refinam-se interpretações e abordagens frente à *matriz abissal* e suas *formas de colonialismos*. Ambas têm nas operações de *coisificação*, saque e mercantilização de vidas humanas e não-humanas seu *modus operandi* e sua regra principal; não sua exceção, seu excesso ou seu desvio.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialismo, Capitalismo, Movimentos Indígenas, Brasil, Bolívia.

Abstract

With the aim of emphasizing possible contributions for social emancipation from contemporary indigenous struggles in Latin American contexts, this thesis proposes an effort to scrutinize the making of dominant and hegemonic world-system of entangled power relations. Considering previous works and reflections on a variety of anti-systemic social movements (specially those territorialized in the same continent) and their everyday conflicts and relationships tied to an Imperial/Colonial axis that have been ruling since first modernity, the concept of abyssal matrix is here forged and presented as such. As a longstanding combination and juxtaposition of capitalist, colonial and heteropatriarchal hierarchies, the abyssal matrix exists both in the scope of theories (epistemologically, for instance) and practices (praxis) and has been underpinned impositions, inequalities and injustices through different and articulated times-spaces in the Earth. The same concept has a double source: from the "active production of non-existences", one of the keys of both abyssal thinking and abyssal line devised by Boaventura de Sousa Santos (2005); and also from the black feminist thought's notion of the matrix of domination (Patricia Hill Collins, 2002). From that colonial lives and societies (including subjects, collectivities, sociabilities, and autonomies) are intrinsically connected to "justified" perpetrations of violence and appropriation which benefits (direct and indirectly) imperial way of life. The dialogue with indigenous struggles, during qualitative field researches in Brazil (with the CIR in Raposa Serra do Sol) and in Bolivia (with CRSUCIR in Raqaypampa), poses challenges, limits and opportunities for a possible post-abyssal condition. As pointed by the Marxist (and Latin American) theory of dependency, it was noticed also that overexploitation of colonial workforce and bodies/territories have been relying on strong extra-economic factors. On the other way, political and epistemic disobedience and new subaltern institutionalities led by indigenous movements are confronting the capitalist/colonial/heteropatriarchal world-system. Beyond class-based claims, organizations and legacies, their paths and demands show the relevance of oppressions of race and gender, which are part of the same arch of powers. In the wake of social sciences by demand of indigenous people (in this specific cases, related to contests in the areas of communication and political education for the youth), it is possible to broaden, problematize and refine interpretations and approaches to the abyssal matrix and its various forms of colonialisms. Both have in the operations of objectification, plunder and commoditification of human and nonhumans beings its modus operandi and its main rule; not as exception, excess or deviation.

KEYWORDS: Colonialism, Capitalism, Indigenous Movements, Brazil, Bolivia.

Índice

Agradecimentos.....	7
Resumo.....	11
Abstract.....	13
Índice.....	15
Lista de siglas e acrônimos.....	17
Lista de fotos, mapas, documentos e diagramas.....	21
Introdução.....	23
CAPÍTULO 1 – Colonialismo como parte do capitalismo.....	39
1.1 - Narrativa da excepcionalidade ocidental.....	55
1.2 - Produção de territórios coloniais como ausências.....	69
1.3 - Acumulação (muito mais do que) primitiva.....	78
CAPÍTULO 2 – Formas de colonialismos e <i>matriz abissal</i>	95
2.1 - Dialética da dependência.....	114
2.2 - Colonialismo interno.....	136
2.3 - Colonialidade do poder.....	145
2.4 - <i>Matriz abissal</i> : entre pensamentos e linhas.....	154
2.5 - Sobre <i>Estados-império</i> e <i>Estados-colônia</i>	168
CAPÍTULO 3 – Metodologias descoloniais e <i>senso comum emancipatório</i>	185
3.1 - Razão metonímica e <i>pactos de reciprocidade</i>	191
3.2 - Razão proléptica e <i>autonomia política</i>	199
3.3 - Caminhos e critérios.....	208
3.4 - Tabelas de entrevistas.....	217
CAPÍTULO 4 – Raposa Serra do Sol, no Brasil - <i>Até o último índio</i>	223
4.1 - Contextualização - Roraima.....	234
4.2 - Pesquisa de campo e problematização.....	245
CAPÍTULO 5 – Raqaypampa, na Bolívia - <i>Somos intermináveis</i>	287
5.1 - Contextualização - Cochabamba.....	312
5.2 - Pesquisa de campo e problematização.....	318
CAPÍTULO 6 – <i>Desobediências político-epistêmicas e institucionalidades subalternas</i>	367
6.1 - (Des)caminhos da (contra-)hegemonia.....	370
6.2 - Desobediências político-epistêmicas.....	373
6.3 - Novas institucionalidades subalternas.....	390

Capítulo 7 – <i>Ciências sociais por demanda</i> : limites e aberturas ao pós-abissal	411
7.1 - Disputa no campo da comunicação social.....	422
7.2 - Formação política/educação de jovens.....	429
Conclusão	437
Bibliografia.....	450

Lista de siglas e acrônimos

BRASIL

- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APIR – Associação dos Povos Indígenas de Roraima
CAPOIB - Comissão de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CIMI – Conselho Indígena Missionário
CIR – Conselho Indígena de Roraima
CNPI – Comissão/Conselho Nacional de Política Indigenista
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
COPING – Conselho do Povo Indígena Ingarikó
DIEI - Divisão de Educação Indígena
DSEI-Leste – Distrito Sanitário Especial Indígena – Região Leste de Roraima
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional da Saúde
HAY – Hutukara Associação Yanomami
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Não-Renováveis
ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
IHGB - Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Socioambiental
ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade
CIDH-OEA – Comissão Interamericana de Direitos Humanos - Organização dos Estados Americanos
OIT – Organização Internacional do Trabalho
OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
ONU – Organização das Nações Unidas
OPIRR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima
MEC – Ministério da Educação
MJ – Ministério da Justiça
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MPF-RR – Ministério Público Federal em Roraima
MS – Ministério da Saúde
DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NEI-SECD - Núcleo de Educação Indígena da Secretaria Estadual de Educação, Cultura e Desportos
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PF – Polícia Federal
PNB – Política Nacional de Biodiversidade
PDPI - Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas
PPG7 – Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
GATI-PNGATI – Programa Gestão Ambiental e Territorial Indígena – Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas
REDD – Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação florestal
SEED - Secretaria Estadual de Educação e Desportos
SEI – Secretaria Estadual do Índio
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIGERR – Sistema de Informação Geográfica de Roraima
SODIURR – Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SUDAM - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SPU-PR – Secretaria do Patrimônio da União da Presidência da República
UFRR – Universidade Federal de Roraima
UNI – União das Nações Indígenas

BOLÍVIA

AIOC – Autonomias Indígenas Originárias Camponesas
APG - Assembleia do Povo Guarani
BIC – Bloco Independente Camponês
CADIC - Centro Afroboliviano para o Desenvolvimento Integral e Comunitário
CCE – Conselho Comunitário de Educação
Cefoa – Centro de Formação Originária das Alturas “Fermín Vallejos”
Cenaq – Conselho Educativo da Nação Quechua
Cenda – Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino
Cetha – Centro de Educação Técnico Humanístico Agropecuário
Ceres – Centro de Estudos da Realidade Econômica e Social
CIDOB - Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia
CNMCOIB-BS - Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Originárias e Indígenas da Bolívia “Bartolina Sisa”
COB - Central Operária Boliviana
Conaioc – Coordenadora Nacional de Autonomias Indígenas Originárias Camponesas

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

Conamaq - Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu
CORACA – Corporação Agropecuária Camponesa
CPE – Constituição Política do Estado
CREA - Conselho Regional Educativo das Alturas
CRSUCIR – Central Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raqaypampa
CSCIB – Confederação Sindical de Comunidades Interculturais da Bolívia (ex-CSCB - Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia)
CSUTCB – Central Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia
DIRMA - Direção de Integração com Regiões, Municípios e Autonomias Indígena Originária Camponesa (do Governo Autônomo Departamental de Cochabamba)
EGTK – Exército Guerrilheiro Tupac Katari
FDMCOIC-BS - Federação Departamental de Mulheres Camponesas Originárias Indígenas de Cochabamba “Bartolina Sisa”
Fondioc – Fundo Indígena Originário Camponês
FSUTCC – Federação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses de Cochabamba
GAIOC – Governo Autônomo Indígena Originário Camponês
INRA – Instituto Nacional de Reforma Agrária
ISA Bolivia – Instituto Socioambiental Bolivia
LMAD – Lei Marco de Autonomias e Descentralização “Andrés Ibáñez” (031/2010)
MAS-IPSP – Movimento ao Socialismo - Instrumento Político pela Soberania dos Povos
MAE - Ministério de Autonomias
MDPyEP – Ministério de Desenvolvimento Produtivo e Economia Plural
MDRAYMA - Ministério de Desenvolvimento Rural, Agrário e de Meio Ambiente
MITKA – Movimento Índio Tupac Katari
MIP – Movimento Indígena Pachakuti
MIR – Movimento de Esquerda Revolucionária
MNR – Movimento Nacionalista Revolucionário
MRTK[L] – Movimento Revolucionário Tupac Katari [de Libertação]
OEP – Órgão Eleitoral Plurinacional
PBFCC - Plataforma Boliviana Frente à Mudança Climática
PU - Pacto de Unidade
PMC – Pacto Militar-Camponês
PROFOCOM – Programa de Formação Complementar para Professoras e Professores em Exercício (Ministério da Educação)
SABS – Sistema de Administração de Bens e Serviços
SAFCO – Sistema de Administração Financeira e Controle Governamental
SIFDE – Serviço Intercultural de Fortalecimento Democrático
TCO - Terra Comunitária de Origem
TIOC – Território Indígena Originário Camponês
TIPNIS - Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

Lista de fotos, mapas, documentos e diagramas

FOTOS

- Foto 1 – Manifestação de jovens da Raposa Serra do Sol na Comunidade Surumu (p. 26)
- Foto 2 – Encontro sobre temática da educação comunitária em Raqaypampa (p. 27)
- Foto 3 – Monumento ao Garimpeiro na Praça do Centro Cívico de Boa Vista (p. 237)
- Foto 4 – Sede do município de Uiramutã, situado às margens de igarapé de mesmo nome (p. 249)
- Foto 5 – Marco que celebra a homologação da TI Raposa Serra do Sol, no Maturuca (p. 266)
- Foto 6 - Reunião do Conselho de Saúde da Região das Serras, no Maturuca (p. 270)
- Foto 7 – Comunários em frente ao Cefoa “Fermin Vallejos”, em Raqaypampa (p. 335)
- Foto 8 – Camponesa-indígena nas terras altas, na Comunidade de Raqaypampa (p. 349)
- Foto 9 – Manifestação de bloqueio da Rodovia BR-174 contra a PEC 215 (p. 375)
- Foto 10 – Integrantes da Comunidade Laje (TIRSS), em frente à produção de mandioca (p. 378)
- Foto 11 – Por educação, representantes das 5 subcentrais se reúnem em Raqaypampa (p. 382)
- Foto 12 – Assembleia sobre educação e autonomia no Cefoa, na Com. de Raqaypampa (p. 399)
- Foto 13 – Participantes caminham para encontro sobre educação na Com. de Salvía (p. 401)
- Foto 14 - Integrantes do Conselho de Gestão Territorial de Raqaypampa tomam posse (p. 408)

MAPAS

- Mapa 1 – Terra Indígena Raposa Serra do Sol (p. 246)
- Mapa 2 – Território Indígena Originário de Raqaypampa (p. 319)

DOCUMENTOS

- Documento 1 – *Relatório Figueiredo*: crimes atribuídos ao SPI entre 1967-1968 (p. 232)
- Documento 2 – Capas de versões do Estatuto da AIOC de Raqaypampa (p. 326)

DIAGRAMAS

- Diagrama 1 – Estrutura do GAIOC do Território de Raqaypampa (p. 323)
- Diagrama 2 – Calendário agrícola Ingarikó, com comunidades na TIRSS (p. 387)

Introdução

Por mais “utópico” e, ao mesmo tempo, pretensioso que possa soar, não poderia deixar de iniciar a apresentação deste trabalho sem assumir uma posição sobre o que o motivou: a possibilidade de oferecer mais um contributo, singelo e limitado por certo, no esforço de “desvendar” e compreender melhor o diverso e complexo mundo em que vivemos, no sentido de transformá-lo. Por meio do diálogo com sujeitos ativos de lutas coletivas que desafiam e *desobedecem o sistema*, procuro oferecer algumas sementes de práticas, ideias e projeções coletivas, buscando sublinhar a existência, destacar a relevância e ampliar o alcance de plataformas, ideais e modos de vida contra-hegemônicos - que não se restringem apenas às determinadas comunidades em si, mas emitem sinais para muito além delas.

Quando em seu início, este esforço de tese tinha a seu redor um contexto distinto ao que se apresenta neste final. Desdobramentos na linha da banalização e da normalização do extermínio social têm se multiplicado dramaticamente, com agravantes particulares no quadro brasileiro, intensificando a urgência das “alternativas das alternativas”. A intenção desde os primeiros passos foi a de colocar em primeiro plano os caminhos, as trajetórias e os processos *desobedientes* de organizações indígenas nas negociações e nos embates com a profunda desigualdade fundacional e intrínseca ao sistema capitalista, colonial e heteropatriarcal convertido em hegemônico e dominante ao longo de uma vasta e contínua operação global (com suporte de grande parte do *mainstream* intelectual-acadêmico, a despeito da violência de seus tentáculos locais) que se estende por mais de cinco séculos². E essa opção pela ênfase nas atitudes e posições político-epistemológicas com traços de autonomia - tecidas, pactuadas e praticadas a partir dos territórios vividos - se tornou ainda mais decisiva para a agenda pública no decorrer dos últimos anos, dado o profundo incômodo gerado nos ditos “bastiões da ordem”. A própria tragédia da escalada extremista e autoritária levada a cabo pelo atual governo brasileiro, liderado pelo militar Jair Bolsonaro (vencedor das eleições presidenciais de 2018), por exemplo, tem nas agressões aos indígenas um de seus expedientes mais desumanizantes, frequentes e preocupantes.

² Em seu *Discurso sobre o colonialismo*, o poeta e ensaísta da Martinica, Aimé Césaire, expoente da crítica ao colonialismo e da corrente de pensamento da *negritude*, expressa essa ideia de forma cortante: “Onde eu quero chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo” (Césaire, 1978 [1955]: 21).

Considerando-se tanto as premissas intencionais como as referidas transições conjunturais, não assumo, contudo, nem pretensões exacerbadamente exclusivistas (ainda que os resultados das pesquisas realizadas e seus sentidos gerais aqui atribuídos sejam conteúdos de minha inteira responsabilidade³, várias reflexões incorporadas vieram à tona em diálogos com *sujeitos de pesquisa* e estão também ligadas a outros trabalhos acadêmicos e não-acadêmicos prévios ou contemporâneos, mais ou menos próximos a este) e muito menos ainda totalizantes, no sentido do esgotamento das possíveis leituras de temáticas aqui abordadas. Com isso, digo e reafirmo que são assumidamente circunscritas às conjunturas analisadas, situadas e incompletas.

O que se verá nas páginas a seguir é evidentemente fruto de dedicação pessoal, mas também de percepções e de pensamentos construídos coletivamente e em conjunto⁴, numa jornada em que procurei estabelecer pontes entre lutas normalmente apartadas protagonizadas por distintos movimentos indígenas latino-americanos: um na Amazônia brasileira e outro na região dos vales andinos bolivianos. Essa justaposição teve o propósito de trazer alguns aspectos de maior destaque quando do enfoque das inter-relações dessas organizações com o Estado (em suas mais distintas manifestações), não com o objetivo de “ampliar o conhecimento sobre os indígenas”, mas de destrinchar as relações sociais hegemônicas e sistêmicas através de exemplos concretos desse embate fundante entre as instituições ditas públicas e demandas e estratégias colocadas pelos povos nativos, que seguem muito (cri)ativos até hoje. Daí o ar algo pretensioso que não se arroga a aprofundar ainda mais o conhecimento exclusivo do micro-social ilhado, mas que se arvora em oferecer algumas sinalizações dos respectivos casos particulares para o macro-social. Essa conexão permite sublinhar o colonialismo (tão presente nas relações sociais práticas verificadas e vivenciadas nos terrenos desde as suas raízes nos séculos XV-XVI) como um eixo hierárquico muito mais persistente (ao longo dos tempos e dos espaços) e estruturante de relações sociais de poder do que os manuais sociológicos normalmente costumam reconhecer e referendar. Essa inversão, que se eleva de situações específicas para colocar na berlinda as premissas, as validades e os propósitos de marcos interpretativos amplos e supostamente “universais” e “universalizantes”, orienta este intento na linha de descolonização dos saberes e dos poderes. As lutas dos movimentos indígenas em contextos latino-americanos, nesse enquadramento, ganham uma projeção de alcance e simbolismo bem maiores que disputas localizadas, pois “desobedecem” a um sistema no qual o colonialismo segue vivo e presente.

³ Inclusive todas as citações traduzidas de obras consultadas em outras línguas (que não o Português) foram feitas por mim, com o intuito de garantir uma compreensão fluida e acessível, em um só idioma, a um número maior de interlocutoras e de interlocutores, inclusive daqueles que participaram das pesquisas.

⁴ Não só do já citado diálogo com “sujeitos de pesquisa”, mas também com integrantes do Projeto ALICE, bem como colegas do Programa de Doutorado em Pós-Colonialismos e Cidadania Global e de várias/os panelistas/comentaristas de eventos acadêmicos em que participei ao longo da elaboração desta tese.

Este esforço atípico se beneficiou, como já foi dito, das trocas com uma variedade enorme de protagonistas em seus mais distintos campos de atuação, inseridas/os em seus respectivos contextos. Também é resultado, portanto, das limitações que me foram autônoma e politicamente colocadas em diferentes circunstâncias e de maneiras múltiplas, em especial ao longo das duas pesquisas de trabalho de campo. Reconhecer tanto o que guiou esta tese como questões subjacentes quanto as suas circunscrições é crucial para reduzir o espaço ao romântico em demasia e a megalomanias.

A partir da minha posição privilegiada de homem, branco (ainda que descendente de famílias do Oriente extremo que migraram ao Brasil, mas fundamentalmente branco, ainda mais no quadro de formação da sociedade nacional), de classe média, com acesso a uma “cesta” substantiva de direitos políticos, econômicos, sociais e culturais, convivi (sempre no gozo das “proteções” propiciadas por esses privilégios) desde sempre em ambientes no *Sul*⁵ com graves e persistentes realidades eivadas de injustiça, opressão e exploração que persistem como problemáticas imensas em busca de respostas. E o plural, aqui, não é casual. Durante muito tempo, a academia serviu como espaço de gestação e fomento do discurso único de legitimação de um determinado modo de vida e de uma ordem existente de um único “centro” racional, civilizacional e, sobretudo, próspero. Mesmo quando em desacordo com a divisão social resultante das acumulações e riquezas advindas desse sistema, até as ditas *contra-narrativas* não ponderaram (parte ainda não ponderam até hoje), por repetidas vezes, sobre o *status* da superioridade “civilizacional” do Ocidente moderno produzida no Norte global e espalhada mundo afora como receituário “universal” e, mais até do que isso, “necessidade histórica”⁶.

⁵ O conceito de *Sul* aqui invocado está em linha com as proposições de Boaventura de Sousa Santos (2010 e 2014). O *Sul Global*, conforme observa, não é um conceito geográfico, ainda que a maioria dessas populações viva em países do Hemisfério Sul. É, por conseguinte, uma metáfora dialética: ao mesmo tempo dos sofrimentos e das resistências e outras insurgências nos territórios (ver notas 48, 103 e 134, com definições do geógrafo brasileiro Milton Santos, com um mosaico de significações verticais-globalizadas e horizontais-habitadas e abarcam materialidades e imaterialidades, seres humanos e não-humanos, corpos e imaginários, culturas e naturezas) objetificados, subalternizados, subtraídos, impactados e violados historicamente por opressões articuladas de classe, raça e gênero. Esse Sul metafórico (presente também no Norte global, nas cúpulas que se beneficiam dessas mesmas lógicas) serve como referência para situar as *epistemologias do Sul*: “o reclamo de novos processos de produção e de valorização de conhecimentos válidos, científicos e não científicos, e de novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das práticas das classes e grupos sociais que têm sofrido de maneira sistemática as injustas desigualdades e as discriminações causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo” (Santos, 2010: 41).

⁶ “Só a ‘civilização’ europeia, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no mundo do Velho Testamento), poderia produzir a ‘modernidade’ – palavra que abarca uma mistura de costumes, normas e práticas que floresceram na economia-mundo capitalista desenvolvida. E, como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica” (Wallerstein, 2006: 66).



Foto 1 - Manifestação de jovens da Raposa Serra do Sol na Comunidade Surumu

Estabelecer diálogos com esse Sul que também é de ferrenha resistência e de incansável luta, em busca de respostas outras que não sejam as mesmas dadas por “especialistas” hegemônicas/os e contra-hegemônicas/os que aplicam receituários prontos, talvez seja uma das principais tarefas aqui assumidas, com todas as aspirações e limitações já mencionadas. Pode parecer até paradoxal enveredar por esse rumo numa instituição ocidental tradicional dentro da própria estrutura acadêmica, mas parte do desafio está justamente em fazer com que essas outras possibilidades de respostas tenham suas devidas relevâncias políticas reconhecidas inclusive em círculos de poder como sempre foram as academias hegemônicas, “templos” da modernidade.

Trazer essas discussões para o campo dos saberes autorizados e legitimados pela sociedade, questionando as bases teórico-metodológicas de estudos como este em si e, assim, fortalecendo de alguma maneira as próprias lutas indígenas por autonomia e autodeterminação em seus territórios são passos cruciais. Passos que vêm sendo dado por muitos, sempre com os povos indígenas e com outras coletividades descolonizadoras à frente, que excedem em muito os enquadramentos dos estudos de área (*area studies*), com suas geografias e demarcações étnico-culturais muito cercadas e encaixadas no paradigma apaziguador e fragmentado do multiculturalismo pós-moderno liberal⁷, e abrem perspectivas de programas políticos disruptivos

⁷ Costa e Boatca (2010: 338) estabelecem uma diferenciação entre a política pós-moderna do multiculturalismo, de um lado, e a promessa pós-colonial de interculturalidade (com menção a Walsh, 2002), de outro. “Enquanto a promoção do multiculturalismo em nível da política e do discurso de Estado se apoia no princípio do reconhecimento e da tolerância dos Outros raciais, étnicos, religiosos ou sexuais, a interculturalidade – em especial quando a definem e implementam os movimentos indígenas na América

transcendentais e diversamente democráticos que se estendem do meio rural às cidades, das nações ao globo.

Nesse tocante, faz sentido frisar a distinção entre liberdade hegemônica e liberdade contra-hegemônica apresentada por Boaventura de Sousa Santos (2018: 122-123). Enquanto a primeira, fartamente incensada nos palcos e nas coxias de instituições estabelecidas, é uma “liberdade autorizada por alguém que detém o poder de definir os seus limites” (e que, para não correr riscos, “fica sempre aquém daquilo que os respectivos limites permitiriam, se pressionados”); a segunda “reconhece a força, mas não a legitimidade dos limites, e, assim, atua no sentido de os deslocar, exercendo a máxima pressão sobre eles a fim de transcender sempre que possível”. Daí a opção intencionalmente contra-hegemônica citada no início desta introdução. Daí também a conjugação das lutas indígenas acompanhadas no Brasil e na Bolívia com o ímpeto de “transformar liberdade mínima em libertação”, a partir da “consciência de que os limites da liberdade não são nem naturais nem fixos; são, antes, impostos de forma injusta e possíveis de serem deslocados” (Santos, 2018: 122).

A interculturalidade desestabilizadora protagonizada por indígenas com os quais se manteve diálogo nesta tese não cabe nos moldes formatados pela liberdade hegemônica. De diversas maneiras (inclusive pela sua própria existência como agente social desgarrado de uma condição de completa dependência), interpela, esgarça e ressignifica a matriz que potencializa e normaliza hierarquizações, injustiças e invisibilizações combinadas de classe, raça e gênero.



Foto 2 - Encontro sobre temática da educação comunitária em Raqaypampa

Latina – envolve um questionamento da realidade sociopolítica do (neo)colonialismo, que se reflete nos modelos atuais de Estado, a democracia e a nação, e uma transformação dessas estruturas de maneira que se garanta a plena participação de todos os grupos de população no exercício do poder político”.

Percurso pessoal

Durante muito tempo, a minha trincheira pessoal foi o jornalismo, área na qual iniciei o meu percurso universitário e em que atuei profissionalmente, com convicção, por mais de uma década⁸. Faço menção a esse traçado porque foi por meio dele que cheguei não só às temáticas propriamente ditas que serão aqui tratadas como também aos enquadramentos escolhidos e aos resultados (também eles limitados) obtidos. A sistemática cobertura jornalística de questões sociais candentes, de várias pautas de reivindicações dos movimentos e organizações sociais, não apenas do Brasil, mas também relativas a outras partes do mundo, desde o alvorecer do século XXI⁹, conduziu-me a três importantes decisões.

As três estão bastante interligadas e têm a ver direta ou indiretamente com a própria tese. No exercício da função de jornalista, foi ganhando proporções cada vez maiores em mim a ideia de que o trabalho que vinha cumprindo na comunicação social tinha uma limitação incômoda: por mais que me dedicasse a caprichadas reportagens ou alcançasse almejados “furos” (no jargão jornalístico, é o nome que se dá à publicação de histórias exclusivas com substantiva repercussão), havia algo maior “por trás”, que funcionava como pano de fundo da sociedade (brasileira, com suas especificidades, mas também em alguma medida com lógicas comuns continentais, da América Latina, e até transnacionais, em termos de Sul Global), que impedia que aqueles panoramas circunstanciados e aquelas denúncias difundidas para a chamada opinião

⁸ Com o intuito de me apresentar e me situar pessoalmente antes de seguir adiante, sou brasileiro, descendente de imigrantes japoneses e concluí o curso superior em Jornalismo na Universidade de São Paulo (USP) entre 1997 e 2001. Trabalhei em diversos veículos de comunicação social desde a época em que ainda cursava a graduação (ainda em 1998) até o ano de 2012, quando pude suspender os trabalhos como repórter para me dedicar exclusivamente ao doutoramento. Entre diversos trabalhos, atuei desde praticamente a fundação da agência de notícias *Carta Maior* (www.cartamaior.com.br), em particular na consolidação da editoria em Brasília (2002 a 2007) e coordenei a área de Jornalismo (2007 a 2011) da ONG *Repórter Brasil* (www.reporterbrasil.org.br), para ficar apenas em dois veículos da chamada imprensa “alternativa” brasileira para as quais me dediquei por mais tempo. Paralelamente, também colaborei com diversos movimentos sociais e fiz parte dos primórdios do Coletivo *Intervozes* (www.intervozes.org.br), que atua no campo da democratização dos meios de comunicação, em suas mais variadas vertentes.

⁹ Enquanto parte da equipe de jornalismo da *Carta Maior*, participei da cobertura de quase todas as edições iniciais do Fórum Social Mundial (FSM). Na realidade, só não estive presente na primeira (janeiro de 2001); em todas as edições seguintes (2002, 2003 e 2005, também em Porto Alegre; 2004, em Mumbai, na Índia; edição descentralizada de 2006, em Caracas, na Venezuela; 2007, em Nairobi, na Índia), trabalhei como jornalista. O acompanhamento desse processo, assim como a atuação como correspondente da *Carta Maior* em Brasília desde 2002, fez com que pudesse ter proximidade com articulações e redes nacionais e transnacionais reunidas sob o lema do “outro mundo é possível”. Também essas experiências todas - no bojo da emergência dos protestos contra a globalização econômica, financeira e comercial hegemônica do final dos 1990 e início dos 2000 - foram importantes para que eu pudesse ter um contato mais próximo com lutas e organizações engajadas em plataformas pela mudança social em muitos países e regiões do mundo.

pública se desdobrassem num processo de transformação social mais amplo e sustentado. Sentia que fazia parte de uma engrenagem maior de um sistema bastante desfavorável ao que eu vinha retratando cujo funcionamento ainda tinha dificuldades de compreender com maior completude. Concluí, portanto, que me faltava uma formação mais robusta e diversificada na área das ciências sociais para que pudesse fazer entender melhor tanto as conjunturas atuais como as propostas previamente existentes (apresentadas no passado, mas ainda válidas para o presente) e em construção (que apontavam para o futuro) para mudá-las de maneira concreta. O potencial de transformação social restrito da mera ampliação dos círculos de interferência e da propagação de ideias e de influência do espectro comunicacional mais alargado, da imprensa propriamente dita e do/a próprio/a jornalista nesse emaranhado difícil de relações de poder me causava inquietação¹⁰. Diante disso, fiz a opção por reingressar ao ambiente acadêmico para cursar o mestrado em Sociologia¹¹. Esse retorno tinha um intuito: tentar entender melhor fenômenos sociais que sinalizavam para o rompimento, de fato, com as amarras paradigmáticas que encarceram pluralidades de tempos e de geografias, e que sustentam a “governança” de corpos e de imaginários individuais e coletivos (também dispostos a “serem governados”, segundo a reflexão

¹⁰ Sinto-me na obrigação de deixar aqui registrado um momento muito específico em que essa inquietação, de que era preciso buscar algo a mais, cresceu em mim mesmo. Numa das várias coberturas jornalísticas de que participei, estive presente em São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, em abril de 2010, para o colóquio “De 1970 a 2010: 40 anos de luta pela erradicação do trabalho escravo. Como a sociedade pode combater essa chaga social?”. Tratava-se de um evento com diversas mesas de debate (numa das quais também fui um dos intervenientes, como representante da *Repórter Brasil*) por ocasião dos 40 anos das primeiras denúncias de exploração de trabalho análogo à escravidão nas fronteiras agropecuárias da Amazônia, tornadas públicas por Dom Pedro Casaldáliga, bispo católico da Prelazia local. Naquele encontro que reuniu cerca de 400 participantes no Centro Comunitário da referida Prelazia (mais informações disponíveis na matéria de minha autoria em: <http://reporterbrasil.org.br/2010/04/evento-reaviva-40-anos-de-luta-contr-o-trabalho-escravo/>), fui surpreendido por um afago especial do próprio homenageado Pedro Casaldáliga, cuja história é um verdadeiro exemplo de vida e de dedicação ao próximo, no qual ele me sussurrou uma sentença que, de quando em quando, volta à minha mente: “Essa luta (não só contra o trabalho escravo, mas pela garantia dos direitos dos segmentos socialmente mais injustiçados) depende agora de vocês”. Foi um momento chave para a busca pelo doutoramento.

¹¹ O projeto que me fez retornar à Universidade de São Paulo (USP) foi contemplado com uma bolsa no Concurso do Programa de Pesquisa para o Desenvolvimento Nacional (PNPD) do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) do Brasil no ano de 2008. O trabalho de mestrado me levou por duas ocasiões ao Altiplano boliviano, em 2008 e 2009, ocasiões em que pude realmente ter um contato maior com os processos em andamento no país sul-americano. Estas duas passagens, aliás, também têm um peso importante na composição desses diversos tempos e temporalidades que me levaram a proposição desta tese de doutoramento. Desde aquele retorno ao mundo acadêmico, meu interesse era despertado pela compreensão da “sociologia das emergências” (Santos, 2002) - isto é, pelo “ainda não”, pelas alternativas em construção que vão despontando e desafiando a ordem capitalista-colonial estabelecida.

fanoniana dos complexos socialmente construídos e atrelados de *superioridade branca/inferioridade negra*¹²). Do incontável número de iniciativas com as quais fui travando contato ao longo desse caminho, chamou-me muito a atenção a experiência das intensas formulações e mobilizações sociais protagonizadas por organizações e coletivos indígenas originárias/os camponeses/as na Bolívia, que ganharam uma projeção maior (ainda que estivessem muito presentes no cotidiano daqueles territórios andinos há séculos) a partir do ano de 2000, com a chamada Guerra da Água¹³, em Cochabamba.

Essa condição protagônica dos movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala¹⁴, com suas importantes e variadas ações de mobilização e levantes, é assim caracterizada em obra dedicada ao tema:

(...) as múltiplas expressões sociais e políticas do movimento indígena de nosso continente consolidaram suas presenças como forças políticas que se propõem a ocupar e/ou transformar de diversas maneiras os andaimos institucionais e o entramado¹⁵ [grifo meu] normativo colonial-liberal de seus respectivos países (Gutiérrez e Escárzaga, 2006: 15)

¹² Em suas reflexões, Fanon (2008 [1952]: 27) sustenta que “só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos”.

¹³ A *Guerra da Água de Cochabamba* é apresentada em compêndios sobre lutas sociais como um momento chave para o fortalecimento da autodeterminação popular [ver Gutiérrez Aguilar (2008); Olivera (2008); Cabezas (2007)] frente às imposições do capitalismo neoliberal, em especial quanto às corporações transnacionais (que mantêm força não só nas “periferias”, mas também nos “centros” do sistema).

¹⁴ Muyolema (2001: 329-330) opta pela denominação *Abya Yala* (em vez de América Latina) - nome assumido por organizações indígenas de vários países da região desde a década de 1980 e que na língua *kuna* significa “terra em plena maturidade” - em dois sentidos: como posicionamento político e como lugar de enunciação, ou seja, com o objetivo de marcar diferença de pontos-de-vista que enxergam a vida social no continente como objeto de estudo tanto de empreendimentos sobre como a partir da própria América Latina, mas com o mesmo tipo de olhar. Daí a aproximação crítica ao processo de emergência e constituição da América Latina como um projeto cultural de ocidentalização, e sua articulação ideológica com certas linhas do indigenismo e da mestiçagem (em suas acepções colonialistas). Em linha análoga, Escalante (2014: 120) associa a utilização do termo *Abya Yala* para nomear o continente com “a possibilidade de materializar nosso próprio projeto de civilização”. Em texto recente, Escobar (2016: 339) sugere a denominação *Abya Yala/Afro/Latino-América* [em Espanhol], que não chega a ser ideal, segundo ele, “dada a diversidade interna de cada um dos três eixos identitários, e esconde outros eixos chave (rural/urbano; classe, gênero, geração, sexualidade e espiritualidade), mas é uma maneira inicial de problematizar ou, ao menos, de nos fazer gaguejar, quando com tanta naturalidade invocamos a ‘América Latina’”. Sobre esforço semelhante, ver a proposição de *América Ladina*, de Lélia González (nota 51).

¹⁵ O termo em Espanhol *entramado*, que significa conjunto enredado, sobreposto, condensa uma significação ao mesmo tempo mais sintética e ilustrativa da ideia das várias “tramas” multidimensionais e justapostas pela influência dos paradigmas ocidentais em seus mais variados níveis. Raquel Gutiérrez, intelectual com uma longa trajetória nas lutas sociais junto ao EGTK na Bolívia, ex-integrante do Grupo Comuna (coletivo marxista, com ganas de aproximação ao indianismo que se formou nos anos 1990 e

Em consequência dessas e de outras manifestações de força¹⁶, a segunda decisão importante tomada naquela ocasião foi a de me aproximar do chamativo processo em curso na Bolívia, assumindo o desafio de propor, produzir e concluir uma dissertação de mestrado em Sociologia sobre um movimento político e étnico-cultural de relevância histórica (*Katarismo*), que teve início a partir do final dos anos 1960, protagonizado por lideranças, membros de sindicatos agrários e de comunidades camponesas indígenas. A partir de leituras e de consultas variadas acerca da história boliviana contemporânea, notei que o movimento katarista consistira num vetor importante do fortalecimento das bases sociais para a superação do Pacto Militar-Camponês (PMC) que forjou a inter-relação de parte desse segmento com o Estado e para a abertura de espaços que depois veio a permitir o florescimento das lutas que vieram a se dar mais tarde¹⁷. Para mim, era uma oportunidade importante de ter um primeiro contato mais efetivo e de fazer uma aproximação com um “novo mundo” de referenciais, ações e reflexões voltadas para a transformação social que, conforme previsto, excediam em muito os horizontes da perspectiva tradicional de um repórter.

Da conclusão do mestrado em que a combinação entre as demandas de classe e as questões étnico-culturais na formação do Katarismo¹⁸ tinha sido destacada por meio das pesquisas de literatura e também das incursões de campo¹⁹, começou a surgir quase que como uma continuidade um projeto de tese de doutoramento que pudesse não só desdobrar e aprofundar pontos realçados ao longo do mestrado, mas também estabelecer diálogo com experiências em

reuniu figuras como Álvaro García Linera, atual vice-presidente da Bolívia, Raúl Prada e Luis Tapia), atualmente radicada no México, coordena o seminário de pesquisa “Entramados Comunitários e Formas do Político” na Benemérita Universidade Autónoma de Puebla. Vale fazer referência aqui ao conceito de “formação social *abigarrada* [em que se mesclam variados modos de produção, sem que haja combinação entre eles]” de Zavaleta Mercado (2009 [1983]: 214), com quem a autora dialoga na proposição do horizonte comunitário-popular que não se encaixa aos moldes do nacional-popular zavaletiano.

¹⁶ Para Gutiérrez e Escárzaga (2006: 15), os movimentos indígenas “impugnam o monopólio da decisão sobre assuntos públicos exercido até então pelas elites econômicas e político-partidárias dos distintos países do continente, desafiando sistemática e profundamente a ordem social instituída”.

¹⁷ Entre muitos trabalhos importantes sobre o tema, *Oprimidos pero no vencidos - Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, de Rivera Cusicanqui (2003) [1984], mantém a sua importância ao enfatizar a questão do *colonialismo interno*, que será abordada mais adiante, ainda que a própria autora já tenha manifestado incômodo (Rivera Cusicanqui, 2010b) pelos usos interessados de sua obra por outrem.

¹⁸ Hashizume (2010, 2013 e 2015).

¹⁹ Nas duas primeiras pesquisas de campo (2008 e 2009) realizadas para a dissertação de mestrado sobre o movimento katarista, os trabalhos se concentraram na cidade de La Paz e em áreas rurais de outras províncias próximas do departamento de mesmo nome, como Aroma e Omasuyos, principalmente com intelectuais, militantes e lideranças do povo Aimara. A região em que se deu a pesquisa de campo (2014) para esta tese de doutoramento é outra: a Província de Mizque, que faz parte de Cochabamba, com comunidades do Povo Quechua, nos vales intermediários entre os Andes e as “terras baixas”.

curso também no Brasil. Ao resultado dessas três decisões mais amplas ainda se juntou uma quarta, mais específica e derivada das primeiras: fazer um esforço para desenvolver esse novo desafio num espaço de reputação internacional no campo dos chamados estudos pós-coloniais (dada a escassez de núcleos existentes no Brasil dedicados a essa senda da sociologia pós-colonial e dadas também as provas de reduzido interesse por assuntos desse tipo em alguns dos principais centros da academia nacional). Candidatei-me, então, e tive a oportunidade de ingressar no Curso de Pós-Colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais (CES) no ano letivo de 2011/2012. E, após mais um processo seletivo, a partir de agosto de 2012, passei ainda a fazer parte da equipe internacional e interdisciplinar de pesquisadoras e pesquisadores do *Projeto ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas*²⁰, coordenado pelo meu orientador, professor Boaventura de Sousa Santos.

Uma vez que o meu percurso político-sociológico já vinha se direcionando pelo estudo e pela busca de ideias (imaginários) e ações (mobilizações e experiências) concretas de enfrentamento à *globalização hegemônica* (Santos, 2005) – em consonância com as perspectivas abertas pelo *pensamento alternativo de alternativas* (Santos, 2007) - no campo da transformação social, especialmente em contextos da periferia do sistema, interessei-me particularmente pela temática das lutas dos movimentos indígenas e de suas inter-relações com as diretrizes, normas, agentes, estruturas e instituições estatais. Essa escolha teve como pano de fundo as “expectativas emancipatórias abertas pela ‘guinada à esquerda’ na América Latina” (Aráoz, 2016: 445) ou aquilo que tem sido chamado como “progressismo sul-americano”²¹ (Gudynas, 2016: 28), mas,

²⁰ Dentro do Projeto ALICE - Espelhos estranhos, Lições imprevistas, esta tese teve intersecções com dois eixos temáticos: “Constitucionalismo Transformador, Interculturalidade e Reforma do Estado” e “Democratizando a Democracia”. Beneficiei-me de muitas apresentações e discussões que se deram no âmbito do projeto, mas o conteúdo aqui apresentado tem na minha pessoa o seu principal responsável.

²¹ Nos últimos anos, proliferaram-se análises críticas ao chamado “progressismo sul-americano”, caracterizado por Gudynas (2016: 28) como “conjunto de governos, e suas bases de apoio (partidos ou movimentos político-partidários), que substituíram administrações conservadoras ou neoliberais sob uma viragem inicialmente para a esquerda”. Esta mudança, segundo este autor, se iniciou com a vitória de Hugo Chávez na Venezuela em 1998 (assumindo o governo em 1999) e alcançou o seu ápice nos finais dos anos 2000 e início da década de 2010; inclui as administrações de Néstor e Cristina Kirchner na Argentina, de Evo Morales na Bolívia, de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff no Brasil, de Rafael Correa no Equador, de Tabaré Vázquez e José “Pepe” Mujica no Uruguai, de Hugo Chávez e Nicolás Maduro na Venezuela, e também de Fernando Lugo, enquanto esteve na presidência do Paraguai. “Em seu apogeu, os governos progressistas [que assim se autodenominam por meio de articulações como os Encontros Latino-Americanos Progressistas (ELAPs), como pontua o autor] estavam presentes em sete dos 12 países na América do Sul, cobrindo um pouco mais de 300 milhões de pessoas” (Gudynas, 2016: 28). Caracterizam o progressismo, na visão do mesmo, a contenção de pressões pelas reformas de mercado e o abandono de estratégias de austeridade; a defesa do regresso ao Estado e de políticas públicas para atender temas urgentes, como a pobreza e o desemprego, inclusive com protagonismo de setores cidadãos marginalizados

desde os seus impulsos iniciais, esteve mais centrada no papel de sujeitos dos povos, comunidades e organizações indígenas com o propósito de proceder uma análise em diversas camadas a partir das lutas travadas (ou não, por escolhas estratégicas) nos terrenos. Em outras palavras, não se seguiu o formato clássico de testar, julgar e classificar esses fenômenos sociais relativos aos movimentos indígenas – nem tampouco se almejou priorizar o estudo “convencional” das políticas e normativas implementadas pelos governos nacionais propriamente ditos nos dois países em que se deram a pesquisa de campo, Brasil e Bolívia - a partir de marcos teóricos e analíticos pretensamente consagrados e comprovados pela comunidade acadêmica e pelas esferas ativistas²², aplicáveis às temáticas em si; em vez disso, as próprias teorias já existentes foram, em grande medida, colocadas em xeque a partir mesmo das críticas e dos processos de lutas protagonizadas pelas referidas coletividades indígenas.

Os direitos consignados nas respectivas constituições (mesmo aquelas consideradas em conjunto com Estados plurinacionais, como é o caso da Bolívia) não têm sido suficientes, segundo os próprios indígenas, para “mudar a situação do colonialismo”. Por várias razões, segundo López Bárcenas (2007: 32), como: o reconhecimento de que esses direitos coletivos se apresentam profundamente limitados – “sempre e quando não atentem contra os direitos individuais e a ordem jurídica interna”, a frase habitual que acompanha toda disposição jurídica -, com tendência à redução a aspectos culturais e a revalidação da mesma institucionalidade estatal.

em seus direitos sociais e políticos como na Bolívia e no Equador, “onde o apoio indígena e camponês foi chave para ganhar as eleições, canalizou os sentidos das mudanças políticas e, ademais, dotou essas mesmas mudanças de conceitos e sensibilidades que antes estavam ausentes” (Gudynas, 2016: 29). Assim como Gudynas, Araújo faz parte de um grupo mais amplo e heterogêneo de intelectuais, pesquisadoras/es, acadêmicas/os e ativistas (sem absolutamente nenhum demérito em combinar essas posições) - no qual se incluem ainda Maristella Svampa, Massimo Modonesi, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Pablo Stefanoni, Alberto Acosta, Raul Zibechi, Decio Machado, entre outros - que tem trabalhado a questão do progressismo vinculado ao neoextrativismo e suas contradições. “Em nosso modo de ver, o *cerne da questão* [grifo do autor] sobre a problemática do – provavelmente mal denominado – fenômeno do ‘extrativismo’ é a *natureza colonial do capitalismo* [mais um grifo do autor] e, mais genericamente, os vícios (por certo, contraditoriamente antimaterialistas) antropocêntricos, produtivistas e evolucionistas que ainda hoje afetam a radicalidade revolucionária do pensamento marxista (...).[C]abe assinalar que a razão progressista incorre (por interesse próprio ou não) em uma grave omissão teórico-política sobre as raízes, os alcances e as funções do extrativismo na ecologia-mundo do capital. Ao limitá-lo temporariamente a certos períodos ou restringi-lo espacialmente às geografias onde se localizam as ‘atividades extrativistas’ [*como se desenvolverá no tópico sobre a “acumulação (muito mais do que) primitiva*”], os porta-vozes dos governos progressistas procuram desconectar/desconhecer os incontornáveis vínculos histórica e geograficamente existentes entre *extrativismo, colonialismo e capitalismo*” (Araújo, 2016: 451).

²² Martins (1989) e Valla (1994) desenvolvem discussões interessantes sobre a pesquisa universitária e a “fala das classes subalternas” no contexto brasileiro, mas que excedem nações e demarcações acadêmicas.

Estrutura da tese

Por conseguinte, a tese não tinha como ser construída *a priori*, apenas a partir das coordenadas estabelecidas no projeto inicial. É um trabalho que foi se construindo (e, de algum modo, continua e continuará sendo construído sem um ponto final definitivo, visto que os processos aqui descritos e problematizados são bastante dinâmicos e têm se desdobrado de muitas maneiras previstas e imprevistas) a partir dos diálogos estabelecidos e mantidos com os intensos, multissetoriais e estendidos trabalhos em curso das duas principais organizações indígenas (e de algumas de suas principais lideranças, bem como de diversos de seus membros em nível mais individual). O Conselho Indígena de Roraima (CIR) e a Central Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raçaypampa (CRSUCIR), sujeitos *autônomos* (e a ênfase a esse adjetivo aqui é absolutamente indispensável) nos respectivos contextos em que estão inseridos, jamais poderiam ser concebidos apenas como “objetos” à disposição do escrutínio de qualquer suposto “especialista” ou aspirante a tal. Sou absolutamente ciente de que não vou aqui “revelar” e muito menos “descobrir” (que vem a ser um dos legados mais perversos e paralisantes do colonialismo, diga-se de passagem) nada; apenas procurei montar um quebra-cabeça cujas peças foram dadas (ou mesmo deliberadamente negadas, também sempre é bom lembrar) a mim e a outras pessoas e grupos/organizações/instituições que trabalham com temas correlatos.

Esses *pactos de reciprocidade*, que devem ser entendidos com todas as suas precariedades, desníveis e emaranhados de poder, envolveram também demandas da parte dos participantes dirigidas a mim como jornalista e pesquisador²³. Estas últimas foram cruciais para se buscar um espaço de trocas (o qual não tem nem de longe a pretensão de negar ou mitigar privilégios brancos-masculinos-ocidentais-científicos-jurídicos-classistas) que ao menos pudesse não repetir vícios conhecidos (e muitas vezes, naturalizados) no ímpeto de analisar essa temática da inter-relação entre movimentos indígenas e instituições e iniciativas estatais. O olhar ampliado para além das políticas indigenistas (pluri)nacionais (ou não necessariamente diferenciadas)²⁴ se

²³ Mais detalhes também no *Cap. 3*, que versa sobre fundamentações, opções e percursos metodológicos.

²⁴ O significado de “política indigenista” merece uma nota. No Brasil, existe uma longa discussão acerca do tratamento dispensado pelo Estado (desde o domínio colonial, passando pelo Império e adentrando a República) aos povos indígenas. Na Bolívia, a discussão se dá em outras bases: em vez do emprego da noção de “política indigenista” normativa e jurídica formulada, gerida e executada a partir das instâncias estatais-religiosas (e até de conglomerados privados) de poder e direcionada aos indígenas (Cunha, 1990; Perrone-Moisés, 1992; Souza Lima, 1992, 1995 e 2002, incluindo a exploração econômica descrita em Monteiro, 1994), o histórico da interface entre autoridades instituídas e comunidades indígenas-camponesas é apresentado como uma relação ampla e generalizada que engloba a população do país como um todo - embora apareça em outras regiões que também foram colônias da Espanha, como o México, e existam obras sobre a legislação relativa aos indígenas na própria Bolívia, como a de Flores (1953) -, sem uma especificação como a que se vê no caso brasileiro. Essa diferença é um reflexo das discrepantes proporções de indígenas - 62,2% na Bolívia e 0,5% no Brasil, de acordo com relatório recente divulgado pela

fundamenta num exercício duplo e complementar de investigação (apto também a ser aplicado a modelos de enquadramentos teóricos-críticos). Não se limita à confrontação teórica-ideal, mas fundamentalmente político-epistemológica-territorial-corporal que pode se resumir na chave dupla da “produção ativa de não-existências” e das “latências do *ainda não*” (*sociologia das ausências e sociologia das emergências*, conforme Santos, 2005)²⁵.

Por meio desses procedimentos, foram abertas duas tarefas interconectadas no meu horizonte. A primeira delas foi a necessidade, em resposta às pesquisas empíricas realizadas nos dois países da América do Sul, de se colocar em questão as próprias teorias acerca da formação e do desenvolvimento do capitalismo – e de todo o conjunto da modernidade hegemônica ocidental. Em diversas passagens e em ambos os campos, as relações simbióticas entre capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado vieram à tona. Daí a relevância dos dois primeiros capítulos que abrem esta tese e que buscam dar sustentação ao conceito aqui proposto de *matriz abissal*.

A estrutura da tese, aliás, está agrupada em três partes, com um total de sete capítulos. A primeira parte, formada pelos *Capítulos 1, 2 e 3*, traz o embasamento histórico, historiográfico, teórico, metodológico e autorreflexivo que servem de referência para todo o conjunto das partes seguintes. Há um *en-cobrimento*²⁶ fundante nas descrições e interpretações sobre as construções ontológicas e epistemológicas que não se resumem ao “encobrimento do Outro” objetificado, mas ao ocultamento complementar de formas de “governo” (aspecto que recentemente tem merecido mais atenção nas discussões de formas de *cosmopolítica*²⁷) e de modos de se fazer pesquisa - sobre os caminhos metodológicos descoloniais, adoto certas balizas como o enfrentamento à

Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) em 2014 - na totalidade de cada população, mas também tem a ver com os próprios projetos históricos do Estado-nação boliviano, numa posição, e brasileiro, noutra, no bojo do *sistema-mundo* capitalista/colonial/patriarcal.

²⁵ “A *sociologia das ausências* é uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis, objetos ausentes em presentes (...) São várias as lógicas e os processos através dos quais os critérios hegemônicos de racionalidade e de eficácia produzem a não-existência do que não cabe neles. Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível” (Santos, 2005: 19). Note-se que a *sociologia das ausências* vem acompanhada, em Santos, da *sociologia das emergências*, que visa “identificar e ampliar os sinais de possíveis experiências futuras, sinais inscritos em tendências e latências que são ativamente ignoradas por essa racionalidade e por esse saber [hegemônicos]” (Santos, 2005: 28).

²⁶ Jogo de prefixos e de significados proposto por Dussel (1994 [1992]: 8; 11-22) em contraste com a noção de “descobrimto da América” para designar a “‘experiência’ de constituir o Outro como dominado sob o controle do conquistador”, da hegemonia do “*centro* sobre uma *periferia* [grifo do autor]”. Tal “experiência”, segundo o autor, marcou a constituição da “subjetividade” moderna - o *ego conquiro* (conquisto, logo existo), que antecedeu em 150 anos o *ego cogito* (penso, logo existo) de Descartes – naquilo que se designa como primeiro momento da modernidade.

²⁷ Stengers (2005) e De la Cadena (2008).

razão indolente (Santos, 2002), bem como as propostas em torno da investigação-ação participativa (IAP), impulsionada pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda].

Ou seja, a “invasão” europeia à América e os acúmulos exponenciais sem precedentes (não só econômicos, mas também políticos e da própria extração, produção e viabilização de conhecimentos) que ela propiciou são o triunfo de um despotismo imperial que inaugurou um sistema particular em que o impulso tipicamente capitalista pelo lucro tem nas ordens objetivas/subjetivas coloniais e heteropatriarcais os seus complementos intrínsecos²⁸, com o advento do Estado (e de seus respectivos sistemas) como coroação/regulação do sistema.

O imperialismo molda a experiência indígena. É parte de nossa história, nossa versão da modernidade. Escrever sobre nossas experiências sob o imperialismo e sua expressão mais específica do colonialismo tornou-se um projeto significativo do mundo indígena. (...) O imperialismo ainda dói, ainda destrói e se reforma constantemente. Os povos indígenas como um grupo internacional²⁹ tiveram que desafiar, compreender e encontrar uma linguagem compartilhada para falar sobre a história, a sociologia, a psicologia e as políticas do imperialismo e do colonialismo como uma história épica na qual se apresentam uma enorme devastação, uma luta dolorosa e uma persistente sobrevivência. (...) As experiências vividas do imperialismo e do colonialismo contribuem para uma outra dimensão da maneira como se entendem termos como "imperialismo". Esta é uma dimensão que os povos indígenas conhecem e entendem bem (Tuhiwai Smith, 2008 [1999]: 19)

A segunda parte é formada pelos *Capítulos 4 e 5*, que tratam respectivamente das contextualizações, das pesquisas qualitativas e de parte substantiva dos resultados obtidos nos trabalhos de campo, primeiro no Brasil e depois na Bolívia. Os trabalhos de campo para a composição desta tese foram realizados em duas etapas: a primeira se deu no segundo semestre de 2013, tendo como referência o intercâmbio estabelecido com os povos das etnias Macuxi, Wapixana, Ingarikó, Patamona e Taurepang da Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol, nos arredores do município de Uiramutã (Roraima). A segunda etapa se efetivou no primeiro semestre

²⁸ Alguns dos corolários do colonialismo, segundo Shohat e Stam (2011 [1994]: 16): a expropriação de territórios em escala massiva; a destruição de povos e culturas indígenas; a escravização de pessoas da África e nativas das Américas; as colonizações e o racismo em contextos colonizados e colonizadores.

²⁹ Intelectual indígena Maori (Nova Zelândia), ela destaca que o termo “povos indígenas” tem corroborado para “internacionalizar” experiências, questões e lutas “de alguns dos povos colonizados do mundo”. “O 's' final no termo 'povos indígenas' foi defendido de forma bastante vigorosa por ativistas indígenas por causa do direito dos povos à autodeterminação. Também é usado como uma forma de reconhecer que existem diferenças reais entre diferentes povos indígenas. O termo tem permitido que as vozes coletivas dos povos colonizados sejam expressas estrategicamente na arena internacional. Também tem sido um guarda-chuva que permite às comunidades e povos se unirem, transcendendo seus próprios contextos e experiências colonizadas, para aprender, compartilhar, planejar, organizar e lutar coletivamente pela autodeterminação nos palcos globais e locais. Assim, as populações indígenas do mundo pertencem a uma rede de povos. Compartilham experiências como povos que foram submetidos à colonização de suas terras e culturas, e à negação de sua soberania, por uma sociedade colonizadora que passou a dominar e determinar a forma e a qualidade de suas vidas, mesmo depois de ser formalmente expelida” (Tuhiwai Smith, 2008 [1999]: 7).

do ano de 2014 e só foi possível graças aos laços firmados com as comunidades Quechua (Chuvi) do então Território Indígena Originário Camponês (TIOC) de Raqaypampa, antes pertencente ao município de Mizque (Cochabamba), atualmente convertido (desde 2018) em Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) de Raqaypampa. Em ambos os casos, apresenta-se inicialmente um tópico acerca das devidas contextualizações históricas e conjunturais, seguido de outro sobre a pesquisa de campo em si e a sua problematização.

A fim de tentar situar e apresentar melhor os possíveis avanços, os conflitos dialéticos existentes e as barreiras de contenção relativas aos processos selecionados como parte de um panorama mais amplo de contextos latino-americanos, o terceiro bloco da tese (*Capítulos 6 e 7*) tem como foco a tarefa de analisar criticamente algumas das diferentes táticas e estratégias dos movimentos indígenas nesses dois países. No primeiro segmento (*Cap. 6*), enfatiza-se o sentido da *desobediência político-epistemológica* quando da presença e da atuação (cada vez mais destacadas, como enfatizam diversas análises³⁰ sobre o tema) dessas/es *sujeitos*³¹ nas distintas arenas de disputas (e tomadas de decisão, seja no campo estatal-institucional ou não) em âmbito local, regional, nacional, continental e global. A partir desse primeiro destaque conferido ao papel contra-hegemônico dessas referidas lutas (inclusive por meio, por exemplo, de construções e recursos que reúnem características de potenciais *institucionalidades subalternas emergentes*), a tese traz como desfecho (deliberadamente aberto e de cunho preliminar, dada a dinâmica e a complexidade sociais) um capítulo final (7) acerca da importância da opção, sempre a partir do desenrolar das pesquisas dialógicas nos territórios, pelas *ciências sociais por demanda*. A questão da comunicação social e da formação política/educação da juventude são retomadas como pontos de referência para abordar os limites e as aberturas a um futuro anti-sistêmico e *pós-abissal*.

Em suma, o primeiro bloco se dedica mais à construção de um quadro-geral que enfatiza a combinação das três formas de opressão (capitalistas, coloniais e heteropatriarcais) que estão subjacentes à organização social cheia de historicidade e que segue regendo o mundo contemporâneo - entendido não apenas a partir dos impérios (e de suas narrativas), mas também das colônias. No segundo, apresento os quadros gerais que envolvem as pesquisas, bem como apresento uma síntese de alguns dos principais “achados” dos trabalhos de campo, de acordo com a proposta aqui assumida. O terceiro e último bloco se dedica a desdobrar aspectos que de alguma se sobressaíram em termos dos contributos perceptíveis a partir dos casos sublinhados, assim como do alargamento do presente do que normalmente se entende como *autonomia política*. Em geral, as intervenções no interior e no exterior das institucionalidades estatais são entendidas como excludentes e conflitantes. Essa interpretação dicotômica tende a colocar interlocuções e intersecções com o Estado, de um lado, e o impulso no sentido da autodeterminação, de outro.

³⁰ Ver, entre outras obras, Yashar (2005), Van Cott (2005) e Stavenhagen (2013).

³¹ A reflexão de Kilomba (2019 [2010]: 15) sobre o termo *sujeito* (que a autora prefere grafar em itálico), em Português, merece citação. A inexistência de flexão no feminino – a sujeita – revela, segundo ela, a “problemática das relações de poder e violência” e a “urgência de se encontrarem novas terminologias”.

Outra dicotomia bastante comum é a que dissocia (e hierarquiza) a relevância dos conflitos entre classe sociais frente às outras formas efetivas de se subjugar, sob hegemonia e dominação, indivíduos e coletividades, como as relações étnico-raciais, culturais, de gênero e de sexo. Em certa medida, ambas dicotomias, quando exacerbadas, pouco levam em consideração os cruciais aspectos previamente perceptíveis, salientados e muitas vezes negligenciados da *autonomia política* dos movimentos indígenas. Seja quanto as formas de negociação, participação e interação com o Estado, seja no que diz respeito aos elementos mobilizadores de união, solidariedade e ação, o escrutínio das referências, dos objetivos e dos rumos adotados pelas organizações não podem ignorar que, por mais hegemônicas e dominantes sejam as forças e articulações antiindígenas, existe uma agência e uma consciência que comumente não operam com base em divisões excludentes estanques e simplistas.

Essas aplanadoras dicotomias, de modo geral, acabam por retomar e reproduzir uma outra “bifurcação paradigmática”: aquela que coloca em lados opostos e incongruentes as opções (e tudo o que possa estar relacionado com elas) entre reforma ou revolução. Insuflados nos círculos das esquerdas no mundo todo, a vertente revolucionária tem na América Latina desde ícones mais lembrados, como é o caso da Revolução Cubana de 1959³², até a “impensada” Revolução do Haiti, protagonizada por escravizados e contemporânea à Revolução Francesa. Frente a esse terreno minado de *impensabilidades* consolidadas, os movimentos indígenas se pensam e agem por si próprios em suas lutas, sob enorme pressão diária (que se desdobra também em bloqueios, derrotas e retrocessos, evidentemente), mas sem abdicar por completo de relevante grau (nem sempre incorruptível, por vezes também falhado) de autonomia.

É o reconhecimento desse grau de autonomia um dos núcleos do que se entende aqui para efeitos desta tese por “pós-colonialismo”. De acordo com Coronil (1992: 101), trata-se de uma categoria “fluida e polissêmica, cujo poder deriva, em parte, de sua capacidade de condensar significados múltiplos e se referir a diferentes locais”. Por meio da “pesquisa e análise da trajetória histórica de sociedades e populações submetidas a diversas modalidades de poder imperial”, a operação pós-colonial ou descolonial aqui adotada tem sobretudo uma lógica de valorização desses projetos, imaginários e reflexões mais amplas tidas como “impensáveis”. Aproxima-se daquilo que o mesmo Coronil (2014: 416) denominou como “pós-colonialismo tático”, o qual não se autodefine “como um território cercado, mas como um campo em expansão para lutas contra formas coloniais e outras de sujeição” e que serve, dessa maneira, para “abrir o conhecimento acadêmico estabelecido para possibilidades libertadoras”.

³² Coincido com Trouillot (2015 [1995]), o qual considera que a Revolução Haitiana é tida até hoje como “impensável”, séculos depois daqueles acontecimentos, por conta da vinculação que firma entre uma agência política revolucionária e a raça negra. “Impensabilidade” semelhante pode ser atribuída aos povos indígenas que, conforme argumento ao longo desta tese, foram submetidos a um processo complexo de *coisificação* - sem que, de fato, tenham se limitado a essa malha de relações de poder, evidentemente.

CAPÍTULO I – Colonialismo como parte do capitalismo

“O colonialismo não é um período histórico superado, um fóssil desarmado. É uma semente que ainda dá seus frutos, reproduzindo uma administração característica do pensamento e sustentando um sistema de extração da maioria da população do planeta”

Liliana Suárez Navaz (2008)³³

“Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão”

Leila González (1998)³⁴

“O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade”

Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009)³⁵

Parte dos argumentos que constam deste capítulo aparecem em artigo publicado online na Revista Cadernos de Ciências Sociais, da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) em 2017 – A acumulação (muito mais do que) primitiva como elo entre capitalismo, colonialismo e patriarcado: <http://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais/article/view/1741>.

Como fenômeno de aparência independente que se move e se transforma por si só, apenas e tão somente pelas lógicas e pelos impulsos inerentes, específicos e característicos ao seu próprio funcionamento, o capitalismo foi e continua sendo frequentemente dissociado do colonialismo e do heteropatriarcado, como se fossem inclusive antípodas. A questão é que, para desalento e desconforto de tantas “certezas” (quase sempre vindas dos chamados impérios “centrais” em termos geopolíticos e de ordens étnico-culturais e gênero-sexuais, que se autoatribuem posições hierarquicamente superiores e mais “evoluídas/desenvolvidas” em termos de produção, exercício, legitimação, reafirmação e disseminação do *saber-poder*³⁶), esses outros dois componentes

³³ Suárez Navaz (2008: 31).

³⁴ González (1998: 72).

³⁵ Santos e Meneses (2009: 7).

³⁶ “Há efeitos de verdade que uma sociedade como a ocidental – e agora podemos dizer a sociedade mundial – produz a cada instante. Produz-se a verdade. Essas produções de verdades não podem se

fulcrais (repito: o colonialismo e o heteropatriarcado) também constituem e compõem o sistema tal qual ele historicamente existe e vem se reproduzindo ao longo dos últimos séculos.

Captada pela noção-chave da *produção ativa de não-existências* (Santos, 2007) - contributo angular do autor para a caracterização do pensamento moderno-ocidental hegemônico e de sua reprodução social constante -, essa engenhosa operação de cisão e de afastamento intencional (por vezes mais, por vezes menos) entre esses três macro-vetores geradores de profundas desigualdades pode ser considerada como uma das construções político-ideológicas basilares (com alicerces materiais de opressão cotidiana muito concretos, como se verá ao longo das páginas que se seguem) mais potentes, influentes e ordenadoras desta forma singular de enquadramento, compreensão e organização do mundo. Dada a sua relevância, portanto, essa separação entre o capitalismo e seus componentes coloniais e heteropatriarcais inexoráveis³⁷, em si, certamente mereceria não somente uma, mas múltiplas teses que pudessem se dedicar com mais afinco a ela e/ou às demais questões que orbitam à sua volta.

Assumo, assim, a partir das interpelações que emergiram das próprias pesquisas teóricas e empíricas deste esforço de tese, o ímpeto e o desafio iniciais de contribuir para, na medida das limitações do que consiste uma introdução de tese, ajudar a *descolonizar* a formação conjugada da tríade de relações de poder formada por capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado.

Considero esta uma tarefa inicial de envergadura e escalas panorâmicas que estabelece um preâmbulo heurístico para posterior abordagem mais focada nos casos relativos às lutas indígenas nos contextos latino-americanos com os quais se estabeleceu diálogo, no Brasil e na Bolívia. Algumas referências existentes (assim como muitos dos fundamentos que sustentam as

dissociar do poder e dos mecanismos de poder, porque estes últimos fazem com que seja possível, induzem essas produções de verdade e, ao mesmo tempo, porque estas mesmas têm efeitos de poder que nos ligam, nos atam” (Foucault, 2012 [1994]: 73). Ou ainda, em linha de reflexão correlata: “Não há exercício de poder possível sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione em, a partir de e através desta cúpula: estamos submetidos à produção da verdade do poder e não podemos exercer o poder se não através da produção da verdade. Isso vale para toda sociedade, mas creio que na nossa a relação entre poder, direito e verdade se organiza de modo muito particular” (Foucault, 1992: 73).

³⁷ Nem o colonialismo e nem o heteropatriarcado, contudo, acabam merecendo uma análise mais profunda e direta por parte de Foucault. Como enfatiza Stoler (1995: 62), a análise foucaultiana - tomando como referência principal as aulas proferidas no *College de France* entre 1975 e 1976, que foram reunidas na obra *Em defesa da sociedade* - “parece evitar o fato de que o racismo de Estado e a expansão imperial europeia ocorreram juntas”. Em outra passagem, são enfatizados impulsos contraditórios no trabalho de Foucault: “um foco no racismo e uma elisão do mesmo, uma historiografia tão encerrada na Europa e em suas formações discursivas que o genocídio e as narrativas coloniais relacionadas a ela poderiam apenas ser derivadas da dinâmica interna dos Estados europeus” (Stoler, 1995: 59-60). Sobre o patriarcado, adiciona Federici (2010 [1984]: 14), “a análise de Foucault sobre as técnicas de poder e as disciplinas às quais o corpo foi submetido ignora o processo de reprodução, funde as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado e se desinteressa pelo ‘disciplinamento’ das mulheres, ao ponto de nunca mencionar um dos ataques mais monstruosos contra o corpo que já foi perpetrado na era moderna: a caça às bruxas”.

mesmas) serão, portanto, contestadas, ao mesmo tempo em que marcos analíticos distintos mais abrangentes e, sobretudo, mais *conectados* (como se fará referência mais à frente) serão abordados, em atenção às *ausências* e *emergências* encontradas, surgidas e impostas, seja nas referências bibliográficas, seja nas interações nos trabalhos de campo.

Uno-me, desse modo, às intenções expressadas previamente por Coronil (1996: 56) no sentido de “reorientar” as atenções para uma retomada da caracterização do próprio sistema movido pelo capitalismo. Neste início de trabalho, portanto, busco me distanciar das problemáticas de extrato convencional e marcadamente “pós-colonial”. Em vez de pegar a trilha típica do *Orientalismo* – pela linha da obra clássica de Edward Said (1990 [1978]), isto é, com foco nas debilidades das representações do Oriente sobre o Oriente -, dedico-me às questões problemáticas em torno do *Ocidentalismo*, “que se refere às concepções do Ocidente que animam essas representações [dele próprio e da diversidade do mundo muito para além dele]”.

Implica relacionar o observado aos observadores, os produtos à produção, o conhecimento aos seus locais de formação. (...) eu estou interessado principalmente em indagações e imagens do próprio Ocidente que subscrevem as representações que produz de sociedades não-ocidentais, seja no Oriente ou em qualquer outro lugar. Essa perspectiva não envolve uma inversão de foco do Oriente para o Ocidente, do Outro para o Eu. Em vez disso, ao dirigir nossa compreensão para a natureza relacional das representações das coletividades humanas, ela traz à tona sua gênese em relações assimétricas de poder, incluindo o poder de obscurecer a gênese dela mesma na desigualdade, cortando suas conexões históricas e, assim, apresentando como atributos internos e separados de entidades delimitadas elementos que são, de fato, resultados históricos de povos conectados (Coronil, 1996: 56).

A intenção declarada é a de não simplesmente acolher o que já existe e providenciar sutis “encaixes” e/ou “ajustes” com os “resultados” que foram emergindo não só das minhas próprias pesquisas e reflexões (também do acesso que pude ter ao longo dessa jornada a diversos trabalhos de outrem), mas interpelar também alguns dos quadros gerais de análise e de interpretações existentes. Como na colocação de Coronil, procede-se aqui uma tentativa adicional de expor facetas dessa operação difusa e ao mesmo cutilante descrita no “*poder de obscurecer a gênese dela mesma na desigualdade*”. Esse, no meu entendimento (presente também nas interpelações de várias outras intervenções individuais, coletivas e em rede), é o sentido mais alargado, profundo e de múltiplas camadas do longo e acidentado processo de *descolonização*. Tal recurso de reconstrução do próprio “tabuleiro” (e, principalmente, das “regras do jogo”) em que se dará a disposição e a interação das contribuições próprias e concernentes à tese em si encontra respaldo (e paralelos) em comentários de eminentes analistas:

Desde Marx, estudar a gênese do capitalismo tem sido um passo obrigatório para aqueles ativistas e acadêmicos convencidos de que a primeira tarefa na agenda da humanidade é a

*construção de uma alternativa*³⁸ à sociedade capitalista. Não surpreende que cada novo movimento revolucionário tenha regressado à “transição ao capitalismo”, aportando a ele as perspectivas de novos sujeitos sociais e descobrindo novos terrenos de exploração e resistência (Federici, 2010 [1984]: 19).

Não é difícil constatar, por isso, que balizas consagradas (quase sempre a partir de suposições e premissas *imperiais, eurocêntricas, etnocêntricas, sexistas e heteronormativas*) tenderam a produzir uma sorte de galvanização autocomprovativa e autoregulada de um viés redutor que tem como base a premissa aqui contestada da *autogeração do capitalismo*. Esse “mito”, como se perceberá a seguir, foi construído, lapidado e repetido por correntes e pensadoras/es tanto de orientação mais liberal, devota dos pretensos benefícios da “mão invisível” do mercado, como entre parcela de filiadas/os ao materialismo histórico-dialético, atentos principalmente aos meios e relações de produção e à luta de classes. Intrínseco a esse “consenso”, subjaz um *modelo civilizatório vencedor e superior* que, dirão alguns como Giddens (1990), Beck (2011 [1986]) e Touraine (1994 [1992]), amparado por outros clássicos da sociologia moderna ocidental como Durkheim e Weber, atingira esse *status* justamente pelo mérito de ter sido *autogerado*, isto é, fruto de um processo *autorreflexivo* (individual, de “consciência de si” etc.).

Essa dita singularidade da Europa Ocidental a partir da narrativa centrada nela mesma vem sendo contestada por Dussel (1994 [1992] e 2007), Goody (2012 [2006]) e Chakrabarty (2008 [2000]), entre muitas/os outras/os, mas persiste vigorosamente nas mentes, nos corações e nos materiais de referência mundo afora. Demonstrar-se-á que esses pontos de vista centrados em ciclos ditos “virtuosos” autoproduzidos pelos/nos “Nortes”³⁹ colonizadores” amparam a gênese, a justificação e a manutenção de poderosas hierarquias políticas, econômicas, étnico-culturais e gênero-sexuais favoráveis aos “vencedores da história”. Esquemas filosóficos, ideológicos e

³⁸ Pensamento alternativo de alternativas, acrescento, em consonância com a proposição de Santos (2007).

³⁹ Assim como o conceito metafórico de Sul, utilizar-me-ei do conceito de Norte, para a designação dos polos produtores, irradiadores, legitimadores, mantenedores e beneficiários da continuidade/mutação tópica de relações sociais e de poder capitalistas, coloniais e heteropatriarcais. Não se trata aqui apenas de uma substituição terminológica de clássicas dicotomias como senhor/escravo (Hegel) ou proletariado/burguesia (Marx), centro/periferia (denominação da CEPAL) ou metrópole/satélite (de Gunder Frank, expoente da *teoria da dependência*). Nem das fórmulas da elite/subalternidade (Estudos Subalternos) ou da Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D), sobre as quais tratarei nos capítulos seguintes. Em vez de replicar a *dialética* (inspirada na metáfora do senhor e do escravo), aproxima-se aqui da *analética*, da Teologia e Filosofia da Libertação latino-americanas. Ou da noção mesmo de *chi'xi* ou *mezcla abigarrada* (algo de mistura sobreposta, heterogênea sem se fundir completamente), trabalhada pela socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015 e 2018), a qual remete à ambivalência da *experiência colonial*, reforçando a impossibilidade de uma mistura completa homogeneizante, numa sorte de convivência conflituosa de diferenças sem a extinção de um/a pelo/a outro/a. Ver “Mestiçagem”, em Dicionário ALICE: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24322.

práticos do Iluminismo tiveram como base a existência daquilo que Trouillot (2015 [1995]: 76) denomina como “graus de humanidade”.

(...) *Homem (com H maiúsculo) era principalmente europeu e masculino. Nesse ponto, em especial, todo mundo que importava estava de acordo. Homens eram também, num grau menor, mulheres de origens europeias, como as “citoyennes” francesas, ou brancos ambíguos, como os judeus europeus. Mais para baixo estavam os povos presos a poderosas estruturas estatais: chineses, persas, egípcios, que exerciam uma fascinação diferente em alguns europeus por ser, ao mesmo tempo, mais “avançados” e também potencialmente mais perversos que outros ocidentais. Por reflexo, e apenas para uma tímida minoria, Homem também poderiam ser o homem ocidentalizado, o complacente colonizado. O benefício da dúvida não se estendia para muito longe: humanos ocidentalizados (ou, mais propriamente, “ocidentalizáveis”), nativos da África ou da América, estavam no nível mais baixo dessa nomenclatura.*

O substrato dessa nomenclatura reside, fundamentalmente, nessa ideia de autoconstituição do mundo do capital dissociado de procesos interligados ao colonialismo. Não se trata apenas de déficit de reconhecimento ou de uma forma preconceituosa e equivocada de olhar, mas da perversidade do sistema que, ao estabelecer patamares de “humanidade”, simplesmente aniquila como parte de seu *modus operandi* aqueles que estão no convés do navio negreiro (ou nas senzalas, nas missões religiosas etc.) e suas múltiplas analogias. Daí a noção de *matriz abissal* (a ser enfocada no *Cap. 2*), que perpassa estruturas espaço-temporais, produzindo reflexos múltiplos tanto no nível das inter-relações entre continentes, blocos, países e regiões subnacionais, em diversas *formas de colonialismos*, no interior dos mesmos, entre as classes sociais, dentro também de uma determinada classe e até na própria psicologia coletiva e individual das/os colonizadas/os [Fanon (1968) [1961], Memmi (2003) [1974], Souza (1983), Moura (1988) e Khanna (2003)]. Por isso, realçar a importância do colonialismo e do heteropatriarcado nas realidades históricas⁴⁰ que se refletem até hoje - não apenas a partir dos referenciais dos pólos de concentração dos poderes do direito e da ciência modernos, alguns dos vetores principais do *pensamento abissal*, mas também a partir dos próprios conflitos sociais materiais e imateriais por territórios/recursos⁴¹ - é crucial para qualquer esforço de apreensão das lutas descoloniais do passado e também do presente.

⁴⁰ Mies (2019 [1999]: 42) lembra como o feminismo chegou a ser associado como apêndice instrumental do capitalismo em países em contextos periféricos, relegando a luta das mulheres, assim como o debate sobre os legados do colonialismo, a um segundo plano. “Nos países subdesenvolvidos essa palavra [feminismo] se usava principalmente junto com o atributo pejorativo ‘ocidental’, ou algumas vezes ‘burguês’, para denotar que o feminismo pertencia à mesma categoria que o colonialismo e/ou à classe dominante capitalista e que as mulheres do Terceiro Mundo não tinham necessidade alguma desse movimento”.

⁴¹ “Põe-se em funcionamento toda uma tecnologia de dominação que produz políticas de criminalização dos corpos de cor morena ou negra, que conduz à degradação e destruição das instituições indígenas (o *ayllu*-andino e a *tenta*-amazônica), das autoridades políticas territoriais, líderes, símbolos etc.”, pontua Mamani (2006: 39), a partir das realidades bolivianas, mas não só, “pois dentro da civilização estatal essas criações indígenas são concebidas como instituições pré-modernas, antihistóricas e anticivilizatórias”.

Não por acaso, as atenções se voltam a mais uma tentativa de compreensão ampliada desse fenômeno tão decisivo, conforme sublinhado por Federici, que é a formação do sistema capitalista hegemônico e dominante há séculos. Essa “passagem” pode ser considerada inclusive como um dos pontos de disputa mais recorrentes, concorridos e polêmicos para os sucessivos movimentos de crítica e contestação surgidos ao longo da história, vide o duro enfrentamento entre “Dobb-Sweezy”⁴², o “Debate Brenner”⁴³ e outras controvérsias (também levantadas por críticas feministas) relacionadas à transição do feudalismo para o capitalismo. Ocupa, dessa maneira, a base da reprodução de padrões e lógicas de relações sociais hegemônicas e dominantes até o presente, mesmo com todas as várias transformações experimentadas desde o início da expansão do sistema. De uma forma ou de outra, este capítulo inicial se ocupará de estabelecer os alicerces dessa arquitetura capitalista, colonial e heteropatriarcal que tem suas raízes profundas lá atrás, bem antes das “ondas” do neoliberalismo como razão transfronteiriça, da sociedade da informação e da comunicação, dos processos mais contemporâneos de globalização, de ditaduras e golpes (militares ou civis), de proclamações de Repúblicas, de promulgações de Constituições e dos próprios ciclos de independências.

É preciso, pois, compreender (e tornar cada vez mais compreensível) o funcionamento do sistema a ponto de que ele não seja mais tão reiteradamente *en-coberto*. Apenas a partir dessa perspectiva mais ampla e complexa (não só composta de evidências, dados e informações concretas, mas também complementada por análises e previsões), será possível, em seguida, elencar possíveis “alternativas de alternativas”. Quando o tema é colonialismo, há uma tendência de repetição de discursos e interpretações estabelecidas como canônicas, que deixa pouco espaço para além das “grandes narrativas” consagradas no e pelo Ocidente moderno: seja a das persistentes proposições *mainstream* dos propagadores/propagandistas do receituário (neo)liberal, seja a de determinadas linhas “vanguardistas” típicas da ortodoxia marxista. Ambas, como já se disse, partilham de algum modo das mesmas dificuldades de ir além de concepções determinadas da história e dos processos sociais subjacentes; suas respectivas historiografias - com leituras do passado, análises conjunturais do presente e projeções para o futuro - têm sido profundamente

⁴² Controvérsia no âmbito intelectual-acadêmico entre Maurice Dobb (denominados, *lato sensu*, como *produccionistas*) e Paul Sweezy (*circulacionistas*) a respeito da transição do feudalismo para o capitalismo, a qual será tratada com mais detalhes mais à frente neste mesmo capítulo.

⁴³ Relativo ao “debate sobre a transição” que ganhou o nome do historiador marxista Robert Paul Brenner, professor da UCLA (EUA) e membro do comitê editorial da *New Left Review*, considerado uma referências no tema. A tese “agrícola”, britânica e interna de Brenner, que se aproxima mais da linha de Dobb, contou ainda com o suporte de importantes pensadoras/es como Ellen Meiksins Wood e Ben Fine.

marcadas pela centralidade absoluta do espaço-tempo europeu⁴⁴ em detrimento dos demais espaços-tempos.

Por mais distante que esteja em termos estritamente temporais e por mais dinâmicas que sejam as mudanças nas sociedades, sustento que esse paradigma histórico-interpretativo da história e da formação do mundo (tal qual ele é descrito) tem sido fulcral para a consolidação de um enquadramento político-ideológico (que se estende para muito além da questão específica do continente europeu e de sua gênese tal qual o conhecemos atualmente) com fortes traços *abissais*. Construída sob este molde determinado da produção ativa e deliberada de *ausências*, essa lógica “contamina” e se espalha por incontáveis esferas e topografias, borrando e dificultando a percepção acerca de contornos mais amplos e da copresença de muitos espaços-tempo no cotidiano da reprodução do sistema⁴⁵. Ao seguir esse rumo, acaba também por reforçar uma tendência expandida e distribuída em múltiplas camadas de anulação das agências e consciências, bem como de anestesiamento de subjetividades próprias dos povos/corpos que o capital pretende controlar/disciplinar. Ainda assim, como se verá, seguem vivos, insubmissos e autônomos, por mais intenso que seja o assédio do sistema-mundo que o cerca.

A naturalização do mercantilismo confere ênfase ao componente das trocas, das moedas e das mercadorias; desviando o olhar da descomunal carnificina colonial, sobre a qual há cada vez mais estimativas surpreendentemente crescentes de impactos socioambientais. Como se a emergência das nações europeias pelas vias das jornadas e das circulações marítimas não tivesse em sua base cognitiva, jurídica e material no *continuum* do colonialismo ao imperialismo, ou seja, em ideologias e práticas de poderes militares/religiosos para subjugação de povos em relação a outros, marcados por muitos massacres e explorações ferrenhas do trabalho, dos conhecimentos e dos territórios/corpos das populações colonizadas. Estudos recentes que compilam estimativas realizadas até o momento (Koch *et al.*, 2019) têm apontado inclusive para uma desaparecimento sem precedentes de vidas nesse período inicial de colonização das Américas que pode ter acabado com as vidas de 90% a 95% da população que vivia no continente.

⁴⁴ Ou seja, a “uma ‘dada perspectiva’ de lócus de enunciação: a experiência geohistórica e biográfica do sujeito de conhecimento dos princípios filosóficos da teologia, as experiências históricas dos cristãos do Ocidente e a forma de ver o mundo a partir de um ponto de vista masculino [e da ‘raça’ branca, pertencente a classes privilegiadas, adendo meu]” (Mignolo, 2005: 41).

⁴⁵ Neste ponto, a proposta de descolonização reivindicada por esta tese se aproxima de reflexões que têm sido feitas por algumas correntes que se filiam ao pensamento marxista, de modo mais genérico, mas que buscam dar mais atenção ao cotidiano das relações sociais na renovação da hegemonia e da dominação capitalistas. Dedicados a investigar as operações que permitem a continuidade de relações opressivas e suas “naturalizações” nos marcos das ordens ideológica e historicamente estabelecidas, esforços como o da Teoria da Reprodução Social (ou SRT, sigla de *Social Reproduction Theory*, em Inglês, mais em *Cap. 7*) (Bhattacharya, 2012) e o da “sociedade da externalização” (Lessenich, 2018 [2016]) apresentam indagações e conclusões em alguma medida semelhantes ao que se verá aqui, ao longo dos próximos capítulos.

Na esteira da crítica a essa naturalização, a exploração e o usufruto do sistema de escravidão tanto da população indígena como negra, impulsionadas pelo descomunal tráfico de pessoas escravizadas tornadas cativas em África, complementam esse quadro-geral que se assenta no congelamento de ambas como fontes de produção de riqueza supostamente circunscritas e circunstanciais ao passado, sempre a reboque de um centro superior aos demais, irradiador de *luzes* modernizantes. Esse conjunto de interpretações que ajudam a cristalizar a condição de *objeto*⁴⁶ atribuída a indivíduos e coletivos colonizados/racializados/objetificados entende as *colônias como ausências* (riquezas materiais das quais só se podem aproveitar, sem vida e agência, como um mero recurso natural administrável e extraível), ainda que sejam incontáveis os episódios de insubmissão e de rebeldia que seguem direção oposta.

Requer-se, então, um passo atrás para a reunião de um conjunto de elementos, em sintonia com as reflexões e os aportes das *metodologias descoloniais* (Cap. 3) aqui adotados, que:

a) enfatizem a co-existência e a co-presença de outros espaços-tempos que não apenas o europeu, os quais foram e continuam sendo cruciais para a consolidação e reprodução de um sistema desigual em escala ampliada (e com reflexos nas pontas das relações sociais) que se iniciou, conforme Dussel (1994 [1992] e 1996a), Quijano (1991, 1992, 2005 e 2009 [2000]) e Wallerstein (1974 e 2004 [1974])⁴⁷, com a invasão, dominação, saque, opressão e exploração de *territórios*⁴⁸ que vieram a ser denominados, por meio de uma gama de operações coloniais contínuas e interligadas, como América;

b) reforcem, a partir desse reconhecimento da existência e da indispensabilidade de realidades coloniais conectadas para além dos “provincialismos imperiais europeus”, a relevância, a inseparabilidade e a complementaridade mútua do colonialismo, e também do heteropatriarcado, na formação, consolidação e reprodução do capitalismo;

⁴⁶ Assim como no caso do termo *sujeito* (ver nota 31), Kilomba (2019 [2010]) também problematiza o termo e o significado, na língua portuguesa, de *objeto*, que não permite flexão de gênero. Por isso, a autora também prefere grafá-lo e itálico (*objeto*) para salientar a existência de relações de poder na linguagem.

⁴⁷ Incluindo aí artigo sobre a “americanidade como conceito” de Quijano e Wallerstein (1992).

⁴⁸ Entendidos como conjunto amplo que engloba muito além da própria terra, mas a plêiade de seres (humanos e não-humanos) que dela fazem parte, com ela se inter-relacionam e nela circulam e vivem (e vice-versa), bem como os saberes e as cosmologias que o constituem (natureza + cultura). Porto-Gonçalves (2006: 42) realça que “território não é algo anterior ou exterior à sociedade; (...) é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele”. Num mesmo *território* há, sempre, múltiplas *territorialidades* (*ibid*), que são processos sociais de *territorialização* - que, no contexto mais específico do Brasil, tem sido enfatizado por obras como a de Oliveira (1998) e Almeida (2004). Essa noção remete ainda à noção de “território habitado” do geógrafo Milton Santos: “(...) assim como antes tudo não era, digamos assim, território ‘estatizado’, hoje tudo não é estritamente ‘transnacionalizado’. Mesmo nos lugares onde os vetores da mundialização são mais operantes e eficazes, o *território habitado* cria novas sinergias e acaba por impor, ao mundo, uma revanche. Seu papel ativo faz-nos pensar no início da História, ainda que nada seja como antes” (Santos, 2005: 255).

c) evidenciem o sentido de *autonomia política* das/os subalternas/os/es⁴⁹, existente em diversos contextos históricos e não raro desconsiderada, atenuada ou caricaturizada, ainda que os povos, comunidades, coletivos e individualidades colonizadas/os/es tenham experimentado a coerção e a violência estruturais há séculos (desde a invasão europeia no continente “americano”) com os potentes impactos relacionados com a estruturação do capitalismo-colonialismo-heteropatriarcado.

Poder-se-ia mobilizar uma infinidade de obras (acerca de conquistas, derrotas e processos históricos, do passado e/ou em andamento), trajetórias e intervenções dos mais variados sujeitos individuais e coletivos do largo e megadiverso subcontinente⁵⁰, tendo ou não como referência as especificidades, bem como a diversidade dos povos, de suas histórias e de seus modos de vida, que marcam as vidas e as realidades sociais na América Latina/Abya Yala/América Ladina⁵¹. A intenção aqui não é, de modo algum, elaborar ou sequer esboçar uma sorte de catálogo ou sistematização dessas múltiplas análises. Ciente dos riscos que qualquer pretensão mínima de coletânea com ares e vernizes totalizantes pode conter, optei por uma seleção bastante limitada (e focada nos propósitos que assumi) de trabalhos, linhas de pensamento e paralelos com outros movimentos de base que colocam contrapontos à narrativa da minimização (que por vezes alcança um nível muito próximo da supressão) do colonialismo e do heteropatriarcado na constituição do capitalismo, formando um sistema interligado e unificado, ainda que heterogêneo em suas diversas manifestações sociais mais aparentes.

Historiador dedicado ao estudo da dinâmica do sistema, Braudel (1987 [1985]: 96) reforça que há no capitalismo um escalonamento regular em que “zonas exteriores alimentam as zonas médias e, sobretudo, as zonas centrais”. A despeito do discurso de devoção ao livre mercado, da atribuição de um poder quase mágico à concorrência sem qualquer protecionismo estratégico e da sacralidade exclusiva da propriedade privada, o sistema capitalista se sustentou (e ainda se sustenta) por intermédio do suporte dos Estados. Como coloca o autor, essa tese da convivência do capitalismo com o trabalho escravo e a servidão⁵² consiste numa interpretação “bem diversa da do habitual modelo em seqüência: escravatura, servidão, capitalismo”.

⁴⁹ O termo “subalterna/o” é aqui empregado no sentido similar ao atribuído por Guha (1982: vii): “nome para a atribuição geral de subordinação nas sociedades do Sul da Ásia [mas não somente nelas] seja ela expressa em termos de classe, casta, idade, gênero e profissão ou em qualquer outra forma”.

⁵⁰ São incontornáveis, acerca da sucessão de saques e de massacres em *Nuestra América* e de reflexões em torno das mesmas, as obras de Galeano (1978) [1970] e Martí (1991) [1891].

⁵¹ Intelectual e militante brasileira do movimento negro, Lélia González retoma formulação de Bety Milan, desenvolvida por Magno Machado Dias, para o caso brasileiro, de “América Ladina”: “este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma América Ladina” (González, 1983: 236). Ela inclusive desenvolve “amefricanidade” como categoria político-cultural (González, 1988).

⁵² Retomando obras de John S. Mill, de Alexis de Tocqueville e de John Locke, Losurdo (2006 [2005]: 234) reitera a relação histórica entre “a democracia para o povo dos senhores”, que inclusive ajuda a explicar a formação do império norte-americano, e o agravamento das condições das populações coloniais.

Põe em destaque uma simultaneidade, um sincronismo demasiado singular para não ter um vasto alcance. Mas não explica, nem pode explicar, tudo. Pelo menos, em relação a um determinado ponto, que penso ser essencial para as origens do capitalismo moderno, isto é, tudo o que se passa para além das fronteiras da economia-mundo europeia. (Braudel (1987 [1985]: 97)

Em dissonância com o tom da burguesia homogeneizante da formação e expansão do capitalismo que está embutido em parcela considerável da literatura ocidental moderna, Braudel oferece três argumentos em torno da conceptualização do capitalismo como processo de *longa duração* (apesar dele mesmo ter reconhecido a extraordinária plasticidade das mudanças de envergadura e de proporções do fenómeno no decorrer de particulares conjunturas).

O primeiro deles é o de que o capitalismo “assenta, ainda, sobre uma exploração dos recursos e das possibilidades internacionais, por outras palavras, existe à escala mundial, ou pelo menos aspira ao mundo inteiro”; o segundo é o de que está apoiado “ainda e sempre, obstinadamente, em monopólios de direito ou de fato, apesar de todas as violências que por essa razão se têm desencadeado contra si”; e o terceiro é o de que “não abarca toda a economia, *toda* [grifo do autor] a sociedade em atividade; não consegue jamais encerrar nem uma, nem outra, num sistema, o seu, que seria o sistema perfeito” (Braudel, 1987 [1985]: 114-115).

O que se pode extrair dessas considerações de Braudel, portanto, é que o sistema capitalista sempre se sustentou no poder e na força de sua autopropaganda, aliados sempre a métodos de coerção. Apresentado em guias e manuais académicos e não-académicos sobre “como ficar rico” e “como se desenvolver” como o ápice triunfal de um processo histórico linear do tipo hegeliano, esconde o seu vínculo carnal (do qual se aproveitou e ainda se aproveita profundamente, sem nunca ter conseguido superá-las de forma definitiva) com a produção ativa de heterogeneidades e hierarquias, as quais não necessariamente estão fadadas a se converter em homogeneizações e igualitarismos “republicanos” e “civilizatórios”. São constituídas também pelo próprio sistema, então, violências e apropriações estruturais, mais do que as esperadas e almejadas emancipações e regulações. Foi também monopolista e várias vezes desestimulador da economia de mercado puramente concorrencial (a despeito das aparências contrárias, que grassam tanto na direita como na esquerda do espectro político-ideológico, as quais costumam associar o capitalismo somente ao livre mercado). Em suma, foi, desde sempre e é até hoje, para ele, uma atividade econômica de cúpula, que tende para a cúpula⁵³.

“Enquanto no âmbito do *Commonwealth* inglês os colonos brancos conseguem o direito ao autogoverno, os povos latino-americanos, excluídos da comunidade branca e da comunidade dos livres propriamente dita, entram a fazer parte do mundo colonial. Explica-se, assim, a Doutrina Monroe: reinterpretada e radicalizada em 1904 por Theodore Roosevelt, esta confere um ‘poder de polícia internacional’ à ‘sociedade civilizada’ no seu conjunto e, em particular, aos Estados Unidos, no tocante à América Latina”.

⁵³ Destaco aqui trecho de obra (Braudel, 1987 [1986]: 145) que reúne o conteúdo das Jornadas Fernand Braudel, realizadas em outubro de 1985, no Centro de Châteauevallon (em *Toulon-Ollioules*), um mês antes do falecimento do historiador. Numa das passagens do colóquio, Braudel insiste com a ideia de que o capitalismo se notabiliza pela tendência para a cúpula, e para tanto utiliza o próprio exemplo do Brasil, num

Ainda segundo Braudel, a Europa ocidental “transferiu e, como que reinventou a escravatura à antiga para o quadro do Novo Mundo e que, por exigências da sua economia ‘induziu’ a segunda servidão na Europa do Leste”. Como uma criação da desigualdade no mundo⁵⁴, o capitalismo precisou (e ainda precisa, por mais que tenha havido mudanças ao longo da história) da economia internacional para se desenvolver e “é filho da organização autoritária de um espaço sem dúvida desmedido” e “talvez nem sequer tivesse surgido sem o recurso do trabalho servil dos outros” (Braudel, 1987 [1985]: 97).

Essa compreensão do capitalismo a partir do prisma da alargada perspectiva histórica (*longue durée*) de Braudel se choca não apenas com preceitos do pensamento liberal clássico, mas também com algumas das conclusões de importantes ícones marxistas como Lenin (2012 [1917]). Este último é conhecido pelo seu entendimento do *imperialismo* como “estágio superior” do capitalismo - etapa a partir do último quartel do século XIX em que passa a prevalecer a exportação de capitais, numa reativação de ações e estratégias coloniais sob nova configuração, e não mais a exportação de mercadorias e as transações do período mercantil-colonial prévio, supostamente regidas pelas regras da livre concorrência. Ainda que tenha sido influente⁵⁵ para correntes e intelectuais com notória repercussão na América Latina que vieram *a posteriori* como os teóricos da CEPAL⁵⁶, da *dependência* e do próprio *sistema-mundo*, Lenin incorporou plenamente o sentido “difusionista” do capitalismo (dos impérios para as suas colônias, dos homens para os primatas) presente em passagens relevantes dos escritos de Marx e Engels. Também chama atenção a projeção de um Estado parasitário e em decomposição⁵⁷, decorrente desse imperialismo rentista que sintetizava o seu suposto ocaso, como parte de uma narrativa maior de autoputrefação do sistema capitalista. Desde a época dos escritos leninistas, ainda no alvorecer do século XX, o colonialismo e o heteropatriarcado têm se apresentado justamente

diálogo com o economista Celso Furtado, acerca do “capitalismo brasileiro que cabe na palma da mão”. “Em São Paulo, a capital viva do Brasil, chamam-lhes os *grã-finos*. (...) [E]ssas pessoas distintas que conheci em 1939, que recebiam de uma maneira extraordinária e que representavam, por si só, riquezas fabulosas. Talvez já não sejam os mesmos, mas existe lá uma conjuntura que é absolutamente a meu favor”.

⁵⁴ Wallerstein *apud* Braudel (1987 [1985]: 97).

⁵⁵ Na disputa com as ideias sobre o imperialismo de Kautsky, Lenin reforça a ideia de que política e economia andam sempre juntas no capitalismo e que, portanto, monopólios tendem a ser violentos e anexionistas, isto é, que a exportação de capital via sistema financeiro pelo mundo não se dava de forma suave e “civilizada”. Curiosamente, essa mesma crítica pode ser dirigida ao próprio Lenin na sua leitura sobre a fase anterior do capitalismo mercantil: acaso não houve coerção e violência nas colonizações?

⁵⁶ Órgão criado no final da década de 1940, com sede em Santiago (Chile), ligado às Nações Unidas.

⁵⁷ Nesse ponto, Pachukanis (2017 [1924]: 178), jurista que acabou preso e morto no final da década de 1930 pelo próprio regime soviético por suas perspectiva crítica frente ao “capitalismo de Estado” stalinista, antecipa algo, ainda em 1924, que poderia estar sendo apresentado hoje. Segundo ele, “a burguesia nunca perdeu de vista o outro lado da questão, a saber, que a sociedade de classe não é só um mercado em que se encontram os possuidores de mercadorias independentes, mas, ao mesmo tempo, uma arena de uma encarniçada guerra de classes, em que o aparato de Estado é um dos mais poderosos instrumentos”.

como vetores de opressões complementares a essa visão centrada apenas na lógica do capital e da luta de classes, conferindo uma continuidade e uma estabilidade não levadas em conta, em sua completude, pelo revolucionário russo.

Em sua *contra-história do liberalismo*, Domenico Losurdo (2006 [2005]) lembra, por sua vez, que a Inglaterra teve papel decisivo não apenas no comércio transatlântico de escravos a partir da África, mas também que muitos seres humanos submetidos à escravidão continuaram presentes por um longo tempo no próprio território metropolitano. Em meados do século XVIII, havia no país cerca de 10 mil escravos. Também nos EUA, que se vangloria de inúmeros modos por seu “compromisso” com a liberdade, a escravidão permaneceu firme e forte.

Os abolicionistas ingleses se horrorizavam frente ao mercado de carne humana nas colônias americanas e em Nova York? Em Liverpool, em 1766 eram colocados à venda onze escravos negros, e o mercado de “gado negro” em Dublin mantinha-se ainda aberto doze anos depois, regularmente divulgado pela imprensa local. O peso que o comércio e a exploração de escravos desempenhavam na economia do país era também considerável. “O Liverpool Courier de 22 de agosto de 1832 calculava que 3/4 do café britânico, 15/16 do seu algodão, 22/23 do seu açúcar e 34/35 do seu tabaco eram produzidos por escravos”. No conjunto, convém levar em consideração a avaliação aberta de duas testemunhas inglesas do século XVIII. O primeiro, Joshua Gee, reconhece: “Todo esse aumento da nossa riqueza deriva em grande parte do trabalho do negro nas plantations”⁵⁸. O segundo, Malachy Postlethwayt, empenhado em defender o papel da Royal African Company, a sociedade que administra o comércio de escravos, é ainda mais direto: “O comércio dos negros e as naturais consequências que derivam disso podem ser certamente avaliadas como uma inesgotável reserva de riqueza e de poder para esta nação”; são “o princípio primeiro e o fundamento de tudo, a mola principal que movimenta todas as rodas”; o império britânico no seu conjunto não passa de “uma magnífica superestrutura” daquele comércio⁵⁹. (...)

⁵⁸ Schwartz (2004: 2-3) discorre sobre as imprecisões em torno da noção de *plantations*, neologismo da Língua Inglesa que passou a designar todo um sistema de produção, com estrutura de latifúndio e maquinário rudimentar de processamento de monocultivos produzidos em escala, organizados em torno da concentração de poderes patriarcais na família de proprietários, com uso intensivo de mão de obra escrava e/ou servil, voltado para exportação, fortalecido durante o período colonial e relevante também em épocas *subsequentes*. “Tanto portugueses como espanhóis referiam-se às fazendas produtoras de açúcar com suas características moendas pelo nome da máquina: *engenho* em Português e *ingenio* em Espanhol (...) A etimologia do termo em Inglês *plantation* mudou ao longo do tempo de um sinônimo de colônia no séc. XVII para alguma coisa mais parecida com seu uso moderno no séc. XVIII, ainda que tanto em Inglês, Espanhol e Português tenha-se mantido também o significado daquele tipo de latifúndio colonial. A palavra veio adquirindo o significado de um empreendimento agrícola de largas proporções, gerida pelo lucro, normalmente produtora de produto para exportação, e frequentemente, por causa de sua organização do trabalho, estratificado hierarquicamente”. É curioso notar como a concepção de *plantation*, em Inglês, confere uma certa noção de desenvolvimento técnico e produtivo, como destaca mesmo Schwartz, para uma rotina produtiva racista e sexista ao extremo. Kilomba (2010) subverte o sentido histórico do termo em sua obra *Plantation Memories*, traduzida em Português para “Memórias da Plantação” (2019 [2010]).

⁵⁹ “A mudança envolvida no processo de assentamento numa colônia, se alguém pode chamá-lo de mudança, deve antes de tudo trazer um substancial lucro”, coloca Albert Memmi (2003 [1957]: 48) em seu *O Retrato do Colonizado precedido do Retrato do Colonizador*. “Espontaneamente, melhor do que muitos

A troca de acusações entre colonos rebeldes e ex-pátria-mãe, ou seja, entre os dois troncos do partido que até então havia se vangloriado de ser o partido da liberdade, é uma recíproca, impiedosa desmistificação. A Inglaterra que desponta da Revolução Gloriosa não se limita a evitar a discussão sobre o comércio dos negros; não, esta conhece agora um poderoso desenvolvimento e, por outro lado, um dos primeiros atos da política internacional da nova monarquia liberal consiste em arrancar da Espanha o monopólio do comércio de escravos. No lado oposto, a revolução que eclode na outra margem do Atlântico em nome da liberdade comporta a consagração do estatuto da escravidão e a conquista e o exercício por longo tempo da hegemonia política por parte dos proprietários de escravos” (Losurdo, 2006 [2005]: 25-26)

Na continuidade de sua apreciação crítica do liberalismo e de seus ideólogos e defensores, Losurdo (2006 [2005]: 316) apresenta a “revolução liberal como entrelaçamento de emancipação e de des-emancipação”⁶⁰, reforçando a indissociabilidade da escravidão, em termos concretos e simbólicos, com a ascensão histórica da burguesia.

Longe de colocá-las em discussão, a “verdadeira” liberdade consagra as relações existentes de servidão (e, nas colônias, de escravidão), enquanto partes de uma inviolável esfera privada. A igualdade que os proprietários reivindicam em relação ao soberano, que na prática pode ser apenas um primus inter pares, anda de mãos dadas com a reificação dos servos que acabam sendo assimilados aos outros objetos de propriedade. É por isso que liberalismo e escravidão-mercadoria em base racial emergem juntos no âmbito de um parto gêmeo [grifo último meu].

Esse “parto gêmeo” e tudo o mais que possa a ele estar relacionado têm sido refutado de várias maneiras pelas versões sobre o Ocidente, inicialmente, do próprio Ocidente. É a esse fenômeno que se refere Coronil quando apresenta a necessidade de crítica ao *Ocidentalismo*⁶¹. “Como um sistema de classificação que expressa formas de diferença cultural e econômica no mundo moderno”, realça Coronil (1996: 57), “o Ocidentalismo está inseparavelmente atado à constituição de assimetrias internacionais subscritas pelo capitalismo global”.

Tal sistema de classificação se evidencia de muitos modos e em múltiplas camadas. Seja, por exemplo, pelo descolamento e excepcionalização da Europa como berço “civilizacional” uno e incomparável, seja por uma literatura de redução do colonialismo, não como fenômeno amplo e integrado ao capitalismo e da ideologia de mercado, mas limitado à sua aparência mais restrita a processos burocráticos, legais e administrativos, isto é, pelos regimes de colonização históricos administrativos (transatlânticos ou não) em si.

acadêmicos da área da linguística, nosso viajante apresentará a melhor definição possível de uma colônia: um lugar onde uma pessoa ganha mais e gasta menos” (Memmi, 2003 [1957]: 48).

⁶⁰ Goldberg (1993) sustenta ainda que o liberalismo clássico, como doutrina oficial do indivíduo e da sociedade, serviu para tornar possível discursivamente, legitimar ideologicamente e racionalizar político-economicamente conjuntos predominantes de condições ordenadas racialmente e exclusões racistas.

⁶¹ Para Coronil (1996: 57), *Ocidentalismo* é “o conjunto de práticas representacionais que propicia a produção de concepções de mundo que: 1) separa os componentes globais em unidades compostas; 2) desagrega suas relações históricas; 3) transforma diferença em hierarquia; 4) naturaliza essas representações, e; 5) intervém (...) na reprodução de prevaletentes relações de poder assimétricas”.

O primeiro movimento envolve uma gama enorme de formulações político-ideológicas, instituições, planos e outras estratégias aparentes e subterrâneas na tentativa de criar uma sorte de “cordão sanitário” em torno da aura capitalista. Tem como intuito desvinculá-la, por conseguinte, de abusos e coerções coloniais e heteropatriarcais estruturantes do sistema. O *difusionismo eurocêntrico* e a *história em túnel*, bem como a noção da *acumulação (muito mais do que) primitiva*, que serão tratadas neste capítulo e fazem parte desse rol, ajudam a desconstruir essa separação do Ocidente imperial como o único dotado do *Espírito (geist)* do progresso.

O segundo movimento, contudo, pelo qual o colonialismo é distanciado do capitalismo, também merece menção. Há obras dedicadas ao processo colonial que, direta ou indiretamente, propugnam certo desvencilhamento do mesmo com o funcionamento convencional e sistêmico do capitalismo, chegando até ao ponto de associá-lo com mais ênfase a outros fenômenos como o comunismo e até o nazismo, como se fossem exemplos correlatos de “excrecências da humanidade”. É o caso de *O livro negro do colonialismo*⁶² – *Séculos XVI a XXI: do extermínio ao arrependimento*, lançado em 2003 pela batuta do historiador francês Marc Ferro. Uma das primeiras referências feitas pelo autor logo na Introdução (*O colonialismo, reverso da colonização*) é precisamente o “parentesco” reconhecido - a complementaridade é inclusive entendida como “uma necessidade evidente” - da seleção por ele compilada com *O livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão*, organizado pelo também francês Stephane Courtois, lançado anos antes (1999). Com esse movimento, Ferro cita escritos de Hannah Arendt para perfilar o que ela e ele também (haja vista a conexão que estabelece com o pensamento da primeira) consideram como três formas históricas de “regimes totalitários”: o nazismo, o comunismo e o imperialismo colonial.

Curiosamente, o mesmo historiador francês⁶³ faz menção ao poeta e ícone do movimento político-intelectual da *negritude*⁶⁴, Aimé Césaire, em suas recorrentes correlações entre colonialismo e comunismo, sem tomar em conta, no entanto, a filiação comunista, inclusive com intensa atuação político-partidária em seu país, do intelectual da Martinica. As profundas críticas deste último (bem como os escritos marcantes de Frantz Fanon) vincularam o colonialismo

⁶² Além de reproduzir em seu título um estigma com conotação pejorativa que é bastante criticado por setores do movimento negro nas ex-colônias, *O livro negro do colonialismo* parte de uma incompreensão das raízes mesmas do fenômeno do colonialismo “moderno” e de sua interface com a expansão do capital.

⁶³ Também na obra *La colonización, una historia global (2000) [1994]*, em que antecipa ideias de *O livro negro do colonialismo*, Ferro percorre uma trajetória em que os “imperialismos coloniais” são apresentados de forma fragmentada, sem a devida conexão com o capitalismo propriamente dito. As segmentações entre “colonização do tipo antigo”, “colonização do tipo novo” e “imperialismo sem colonização” subsidiam uma compreensão transhistórica que vem atravessando sucessivas configurações de disputas geopolíticas ao longo de séculos, ou seja, que perduraram mesmo com as independências de países do chamado “Terceiro Mundo” nos séculos XIX e XX. Mas o seu ponto de vista imperial sobre os processos (por mais diversificado que seja, mostrando os panoramas a partir de vários países) atenua não estabelece o vínculo direto das violências regulares no mundo colonial ao próprio funcionamento do sistema.

⁶⁴ Ver notas de rodapé 2 e 100.

indelevelmente com a lógica intrínseca do capitalismo imperialista ocidental. Em outras palavras, Ferro (2005 [2003]: 12), no seu intento de dar amparo à ideia de que “o termo ‘colonialismo’ alçou voo de maneira solitária [dissociando-se do processo histórico da colonização]”, teria assumido a condição de “totalidade do fenômeno” incluindo, segundo ele, “tanto a colonização em si, como também seus excessos e suas legitimações”. Essa concepção de colonialismo como excesso da colonização sintetiza o pensamento do autor, que acaba por registrar as continuidades presentes na caracterização do *neocolonialismo*⁶⁵ mesmo depois da formalização de muitas lutas renhidas pela emancipação do jugo colonial. Quando do seu comentário sobre os movimentos que se ergueram ao longo da história contra o colonialismo, Ferro acaba por exhibir a forma particular como enxerga a disputa política em torno do colonialismo/anticolonialismo:

É certo que poderosos movimentos antirracistas, majoritariamente de esquerda, lutam contra essa praga [racismo, movimentos contrários aos imigrantes e à imigração, grupos neonazis], mas, ao atuarem e serem militantes que participam desses e nesses movimentos, não se viram afetados, eles também, pelos efeitos perversos da sua herança ideológica... ainda que se digam anticolonialistas? (Ferro, 2005 [2003]: 46)

A indagação do autor d’*O livro negro do colonialismo* suscita a hipótese de que não só seria possível, como hipoteticamente mais “libertador”, se os movimentos pela descolonização escolhessem outras bandeiras de luta que não propriamente à do antirracismo, com vistas a fugir dos “efeitos perversos da herança ideológica” do próprio colonialismo. Ao cogitar essa cisão, Ferro parte justamente da compreensão de que o processo histórico do colonialismo não é estrutural ao sistema de formação, “desenvolvimento” e expansão capitalista ocidental moderno, mas apenas um excesso e até mesmo um discurso de legitimação “evitável” por militantes políticos de ex-colônias mundo afora. Até *O livro negro do capitalismo*, empenhado em sentido

⁶⁵ “Neocolonialismo” é uma definição do intelectual e ex-presidente de Gana, Kwame Nkrumah, para ilustrar a situação de países africanos pós-independências. Caracteriza um Estado “que é teoricamente, independente e tem todos os adornos exteriores da soberania internacional. Na realidade, seu sistema econômico e, portanto, seu sistema político é dirigido do exterior” (Nkrumah, 1967 [1965]: xiii). No *Cap. 2* desta tese, o *neocolonialismo* aparece como uma “forma de colonialismo” entre várias, reforçando o ajuste das relações de poder coloniais a variados contextos. Em outra passagem, o próprio reforça essa flexibilidade. “Frente aos povos militantes dos antigos territórios na Ásia, África, região do Caribe e América Latina, o imperialismo simplesmente muda de tática. Sem qualquer escrúpulo, dispensa as bandeiras e mesmo determinados dos seus funcionários mais dedicados no estrangeiro. Isso significa que está ‘dando’ independência aos seus antigos súditos, que seria seguida de ‘ajuda’ para o desenvolvimento. Sob essas frases, no entanto, imagina meios inumeráveis para alcançar os objetivos que eram anteriormente atingidos pelo colonialismo sem reboços. É a soma dessas tentativas modernas para perpetuar o colonialismo, ao mesmo tempo em que falam em ‘liberdade’, que veio a ser conhecido como *neocolonialismo*” (Nkrumah, 1967 [1965]: 281). Shohat e Stam (2011 [1994]: 17) também se referem à vivência do *neocolonialismo*: “conjuntura na qual o controle político e militar direto dá lugar a formas de controle abstratas, semi-indiretas, substantivamente econômicas cujo conector é a aliança próxima entre capitais internacionais e elites ‘indígenas’”, em que “programas de austeridade” têm papel relevante.

diverso, acaba por reproduzir uma certa linearidade e um etapismo históricos que, na linha da “acumulação primitiva” de Marx (sobre a qual se discorrerá à frente), reconhece o colonialismo mais como antecedente e precursor do capitalismo⁶⁶ (a despeito dos massacres do período colonial de povos indígenas e populações negras escravizadas nesses territórios subjugados e explorados), mas não como parte de um mesmo sistema dinâmico e contínuo quanto à manutenção de injustiças⁶⁷, a despeito de suas transformações desde o final do século XV:

Sistema colonial, exações fiscais, dívida pública, pauperização e expropriação dos camponeses preparam, de diversos modos, a instauração do capitalismo industrial. Todos esses meios não são, no entanto, suficientes de início para a fornecer a mão-de-obra de que o capitalismo industrial nascente precisa. Recorrer-se-á, na Inglaterra, às crianças das “workhouses” (Suret-Canale, 1995 [1999]: 44).

Enquanto o trabalho infantil mereceu atenção especial desses analistas dos rastros de destruição do capitalismo nessa passagem, o papel das mulheres, tanto nas colônias como nas nações imperiais, sequer foi mencionado em muitos trechos como esse. De forma complementar, Oyewumi (2004 [2002]: 1) adverte que “interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições e categorias sociais de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana” e que “o privilégio de gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade”.

Se a emancipação do homem está baseada na subordinação das mulheres, na linha de Mies (2019 [1999]: 155-156), “então as mulheres não podem alcançar os ‘mesmos direitos’ que os homens, o que necessariamente incluiria o direito de explorar outros”. Reforça a autora que:

(...) no transcurso dos últimos quatro ou cinco séculos, as mulheres, a natureza e as colônias foram externalizadas – declaradas como alheias à sociedade civilizada -, ao mesmo tempo que foram empurradas à obscuridade, invisibilizadas como se fossem a parte submersa de um iceberg, que resulta invisível ainda que constitua a base do resto.

⁶⁶ Também o filósofo Jean-Paul Sartre fez considerações sobre colonização e colonialismo, situando os fenômenos (que ele considera como sinônimos) como um “sistema” próprio, “que se valorizou mais ou menos na metade do século XIX, começou a dar seus frutos aproximadamente em 1880; entrou em declínio depois da Primeira Guerra Mundial e volta-se hoje [1956, quando redigiu o artigo de referência na revista *Les Temps Modernes*, n. 137-138] contra a nação colonizadora” (Sartre, 1968 [1964]: 22). No caso deste último, tudo aquilo que de colonial ocorreu antes entre os séculos XVI e XIX, soa ausente. Sobre a conexão com o capitalismo, a partir de Memmi, Sartre (1968 [1964]: 46) estabelecia à época uma analogia entre o proletariado e os colonizados, no sentido de que assim como os primeiros traziam em si a destruição da sociedade burguesa, os segundos também teria o seu “segredo”, que seria a “atroz agonia do colonialismo”. Desde então, contudo, tanto o capitalismo como o colonialismo têm se reforçado mutuamente.

⁶⁷ “Pôr ênfase no colonialismo mais do que no imperialismo parece adequado se o objetivo principal é o estudo das sociedades periféricas, dependentes, e se o uso desse termo procurar restituir-lhe a unidade histórica, isto é, aquela que nos permite ver o quadro atual num bojo de um fenômeno mundial que teve muitas variações desde o início da Idade Moderna, e durante o desenvolvimento do capitalismo” (González Casanova, 1995: 67).

I.1 – Narrativa da “excepcionalidade” ocidental

Um dos argumentos invocados para sustentar a “excepcionalidade do Ocidente” é aquele que enumera processos “universais” de transformação social e de revoluções como manifestações ímpares dessa autoproclamada condição de “locomotiva da história” que carrega os outros “continentes-vagões” a seu reboque, assegurada pelo *status* único das poderosas ideias e dos habitantes do Atlântico Norte talhados à produção, à liderança e ao privilégio.

Com o intuito de tentar “comprovar” de forma antecipada e definitiva a *exterioridade* (no sentido de diferenciação com relação a outras partes do mundo) e a *superioridade* europeias - as quais supostamente teriam sido antecipadas pelo Renascimento e depois seriam coroadas pelo Iluminismo, em especial pelo advento do amplo espectro de inovações (científicas, artísticas, institucionais etc.) forjadas pela modernidade ocidental hegemônica. Tendo a consolidação do Estado - e de toda sua ligação com a *práxis* das relações sociais capitalistas, conforme Mascaro (2013) - como uma de suas principais derivações (a partir de conquistas indelével dos “antepassados” gregos e romanos) e do sistema colonial e imperial, esses ciclos de mudanças são comumente representados como capítulos de uma história única a partir da perspectiva de uma sequência “civilizacional” preparada, desenvolvida e irresistível. Da incontornável Revolução Francesa à Revolução Industrial, na Inglaterra, salta-se para a ampliação exponencial do poderio dos Estados Unidos da América (EUA), com suas distintas modalidades de supremacias (intra e internacionais) e suas respectivas concorrências nos variados continentes.

Qualquer outro evento, por maior que fosse a sua magnitude, não conta nessa linha do tempo. A Revolução do Haiti (a partir da década de 1790), uma rebelião em que escravos desafiaram toda a estrutura capitalista-colonial ao tomar o poder, talvez seja um dos maiores exemplos dessa “história impensável”⁶⁸ (Trouillot, 2015 [1995]).

Em obra dedicada ao que designa como *O Roubo da História* praticado pela Europa Ocidental, Jack Goody sustenta, entre outros argumentos, que o capitalismo de mercado, a liberdade, a democracia e o amor não foram “inventados” no continente. A dita “excepcionalidade europeia”, segundo Goody (2006: 5), começa a ser delineada por “uma visão de mundo particular sobre a Antiguidade Europeia, que foi reforçada pela autoridade derivada do extenso uso da escrita pelo sistema alfabético romano, foi apropriada pela e absorvida dentro do discurso historiográfico europeu, propiciando um aparente revestimento científico a uma variante de um fenômeno comum [que o autor chama de *etnocentricidade*]”. Para explicar melhor as bases disso, ele traça uma linha entre a *eurocentricidade* até a referida *etnocentricidade*:

⁶⁸ “A Revolução Haitiana desafiou as premissas ontológicas e políticas dos intelectuais mais radicais do Iluminismo. *Os eventos que abalaram Santo Domingo de 1791 a 1804 constituíram para os quais até a extrema esquerda política na França ou na Inglaterra não tinham um quadro conceitual de referência* [grifo do autor]” (Trouillot, 2015 [1995]: 82).

A eurocentricidade inicial foi agravada por eventos que se deram depois no continente, pela dominação do mundo em várias esferas que com frequência são vistas como quase primordiais. Começando pelo século XVI, a Europa alcançou uma posição dominante no mundo parcialmente por meio do Renascimento, por meio dos avanços com relação às armas e à navegação que permitiram-na explorar e estabelecer novos territórios e desenvolver seus empreendimentos mercantis, assim como a adoção da imprensa propiciou a extensão da aprendizagem. Rumo ao final do século XVIII, com a Revolução Industrial, essa posição dominante atingiu praticamente uma dominação econômica de alcance mundial. No contexto da dominação, a etnocentricidade começa a tomar um aspecto mais agressivo. “Outras raças” são automaticamente convertidas em “raças menores” e na Europa uma intelectualidade sofisticada (algumas vezes racista no tom, ainda que em muitos casos a superioridade era considerada cultural em vez de natural) manufaturava razões pelas quais deveria ser assim (Goody, 2006: 5-6).

São conhecidas as inúmeras correntes teórico-sociológicas que explicam o “desenvolvimento” dos países centrais do Ocidente (ao mesmo tempo em que se tenta justificar o flagelo do “subdesenvolvimento”⁶⁹ de praticamente todas as outras partes do mundo) com essa linha de argumentação “endógena”, ou seja, que tem como substrato e explicação as próprias virtudes dos pretensos “vencedores” da história, os colonizadores.

Bhambra (2007) argumenta que o modo como se entende o passado tem implicações para as teorias sociais desenvolvidas e aplicadas para lidar com as situações em que se vive atualmente; daí a premência de se repensá-lo. As formas de discurso teórico e de prática política podem ser remontadas, desse modo, por meio de uma reviravolta com relação à maior parte das teorias amplamente baseadas na ideia da singularidade da Europa.

A história é, então, não simplesmente um registro “do que aconteceu”, mas, em vez disso, um registro daquilo que foi como nós acreditamos que tenha acontecido – condicionada pelos padrões das comunidades nas quais essas reivindicações foram feitas – e, como tal, traz consigo necessárias falhas de acurácia e silêncios (...). Note-se que o que não [grifo da autora] está sendo dito aqui é que isso faz algumas histórias mais “verdadeiras” que outra, mas mais poderosas

⁶⁹ Variadas obras, como a de Lacoste (1961), se dedicaram a pontuar os “caracteres constitutivos”, as causas “originais” e até as “formas e perspectivas de evolução” do fenômeno do “subdesenvolvimento”. Segundo este autor, “apesar da grande diversidade, é possível estabelecer, na grande maioria dos casos, um conjunto coerente de *sintomas qualitativos* [grifo meu], evidentemente variáveis em intensidade” (Lacoste, 1961: 9) que poderiam justificar o “subdesenvolvimento” que, na década de 1960, caracterizava a vida cotidiana de três quartos da população mundial. Para além desses *sintomas* (como insuficiência alimentar, deficiências na agricultura, baixa renda nacional, reduzida industrialização, subordinação econômica, setor comercial atrofiado e estruturas sociais ultrapassadas, intensa natalidade, deficiente nível de instrução, frágil integração nacional e falta de consciência), são apresentados como causas concretas (em contraposição aos apontamentos relacionados ao clima, a fatores étnico-raciais e religiosos) a existência de uma “verdadeira burguesia” surgida de um processo histórico de “verdadeiro feudalismo” (que dissociava os comerciantes emergentes da aristocracia dirigente), isto é, de uma particular “individualidade criadora” (Lacoste, 1961: 56). Na América Latina, por exemplo, essa classe de “empreendedores” e suas formas de organização social correspondentes teriam sido implantadas, de acordo com o mesmo geógrafo, “por uma mistura complexa de estruturas feudais, escravistas e de mercantilismo colonial” (Lacoste, 1961: 59).

[grifo meu]. A base para seus poderes não reside na veracidade ou no fato de serem representações “melhores”, mas na aceitação geral da reivindicação de que assim o são (Bhambra, 2007: 10).

Sobre essas histórias poderosas de formação do capitalismo, capazes de ofuscar outras histórias de colonialismo e heteropatriarcado, trata este capítulo. As narrativas imperiais (auto-)apresentaram os seus impérios como impetuosos e destemidos o suficiente para cruzar oceanos e estabelecer as mais distintas e longínquas intervenções coloniais. Fizeram-no ainda sob a justificativa de que se “aproveitaram” desse processo, afinal, para produzir “benefícios e vantagens” comuns que somente a Europa ocidental poderia ter aproveitado⁷⁰. Um dos propósitos principais desta subsecção é demonstrar a fragilidade de interpretações na linha da ascensão única, especial e endógena do Ocidente⁷¹, em especial do ponto de vista das dinâmicas ocorridas nas “periferias” do sistema.

Segundo Harman (2008 [1999]: 141), deram-se muitas explicações para a transformação da Europa no centro do sistema capitalista de alcance mundial, “variando do maravilhoso, passando pelo absurdo, até o obscuro”.

Alguns atribuem-na à tradição “judaico-cristã”, ainda que o lado cristão disso certamente não mostrou mérito algum durante os últimos anos do Império romano, a Idade Média na Europa e a estagnação de Bizâncio. Outros atribuem-na ao clima que encorajaria o “trabalho” e a “empresa”, alegação que faz pensar como as primeiras grandes civilizações foram capazes de prosperar. A tentativa obscena de explicá-la em termos da alegada superioridade “racial” dos europeus desaba diante do primeiro obstáculo de que eles estiveram “atrasados” [em relação a outras civilizações] por tanto tempo. Outra linha de pensamento atribui a ascensão da Europa a fatores “contingentes” – em outras palavras, foi um acidente. Existiu uma fortuita emergência de uma série de grandes homens, de acordo com uma história tradicional mainstream, houve a bem-aventurada ascensão do Calvinismo e da “ética protestante”, de acordo com os seguidores do sociólogo alemão Max Weber; houve a oportunidade do resultado dos embates entre camponeses e proprietários de terras na Inglaterra do século XV, o qual resultou na vitória de nenhum dos dois lados, de acordo com alguns acadêmicos norte-americanos [referência ao ‘marxismo político’ de analistas como Robert Brenner e Ellen Meiksins Wood] (Harman, 2008 [1999]: 141)

⁷⁰ Bhambra (2007: 5) delinea também uma definição de eurocentrismo - a partir de suas reflexões de contestação do “fato” da excepcionalidade da Europa presente, direta ou indiretamente - em outras propostas de normatização, que reforça esse aspecto: “Eurocentrismo é a crença, implícita ou de outra forma, na significância histórica mundial de eventos sobre quais se acredita que tenham se desenvolvido endogenamente no interior da esfera cultural-geográfica da Europa”.

⁷¹ Há distintas perspectivas no campo da história econômica sobre o processo que também ficou conhecido como *A Ascensão do Ocidente* (que é inclusive o título de uma influente obra sobre o tema, de autoria de William H. McNeill). A partir, por exemplo, de assumidas concordâncias com a “teoria neoclássica *standard*”, tais perspectivas “revertem à explicação interna como alegada superioridade do Ocidente o porquê de sua ascendência sobre o resto do mundo” (Frank e Gills, 2014 [1993]: 28). Mesmo sobre as abordagens da história econômica marxista, Frank e Gills (2014 [1993]: 28-29) realçam que elas são “resultado do eurocentrismo e da preferência por marcos explicativos endógenos, classistas e causalísticos” visto que “nenhuma lei dita que a limitação do alcance da análise seja inevitável ou imposta”.

De qualquer modo, há um raciocínio quase subliminar (daí tão poderoso) na base desses “avanços” que com frequência é aceito passivamente: essas transformações não significaram melhorias apenas para os próprios “conquistadores ilustrados”, mas também para consolidar incrementos decisivos para as condições de vida dos “bárbaros conquistados”. Seriam ganhos, portanto, pretensamente *coletivos e universais* (e até supostamente desvantajosos para os próprios colonizadores, a despeito de todas as incontáveis vantagens das quais se aproveitaram por tempos prolongados) que alcançaram tal projeção ideológica a ponto de serem formuladas nos termos do célebre “fardo do Homem Branco”⁷².

Como já se comentou, estas reflexões iniciais têm como objetivo prover uma contextualização geral ao conjunto da tese e procuram demonstrar que grande parte dessas deduções são problemáticas, pois visam produzir ativamente relações de poder coloniais e também patriarcais⁷³ como *não existentes (sociologia das ausências)*. *Não existentes* por terem sido deslocados da centralidade de (e “digeridos” por) um sistema que seria fundamental e primeiramente capitalista e impulsionador de ganhos e melhorias em prol da humanidade como um todo, sendo o feudalismo e tudo o que ele implicava o mal de todos os males, a treva de todas as trevas. O acúmulo absoluto de poderes (da aliança entre a coroa e a burguesia contra os senhores feudais e a nobreza⁷⁴) por um setor social, paradoxalmente, convertera-se em raios de liberdade e de igualdade idealmente resguardadas por um ente específico, separado e superior, estatal. Tais procedimentos se chocam com uma releitura dos processos e dinâmicas sociais, em que capitalismo, colonialismo e patriarcado se coadunam de modo decisivo no seu penetrante arco de ideologias e estruturas (institucionais e não-institucionais).

⁷² O “fardo do Homem Branco” (em língua inglesa, *White Man's burden*) é o título de um poema do britânico Rudyard Kipling, escrito no final do século XIX, em que o autor descreve o que seria para ele a passagem das “responsabilidades imperiais” que eram da Inglaterra para os EUA, no sentido de assegurar a difusão de bens e valores civilizacionais próprios dessas potências aos bárbaros colonizados mundo afora. Para o bem dos “governados” e o infortúnio dos “governadores”, que veriam condenados os “seus filhos ao exílio” para servir “cativos”, cujos perfis poderiam ser resumidos em “metade crianças, metade demônios”.

⁷³ Há estudos interessantes, como os já citados de Federici (2010 [1984]) e Mies (2019 [1999]), os quais demonstram que também o patriarcado cumpriu esse papel estrutural de formação, sustentação e impulso do sistema capitalista. Não por acaso, os subtítulos de ambas obras enfoca a temática da “acumulação”.

⁷⁴ A obra de Huberman (2010) [1936] é um exemplo desse tipo de panorama que superestima a adesão geral às sucessivas “revoluções” emplacadas pela burguesia nascente (até pelo engajamento de terceiros, como na Reforma protestante ou na desvalorização real e deliberada de moedas) e em que a relevância das colônias é subestimada. A coincidência temporal de mudanças entre o final do século XV e início dos XVI (expectativas e ações no âmbito das “febres coloniais” aproveitadas por companhias mercantes e grandes banqueiros) não é enfatizada a ponto de se sustentar que “para o povo do século XV, Colombo, que não tivera êxito em sua viagem às Índias, representava um fracasso”; o navegador só teve reconhecido o devido valor de suas “descobertas” no século XVI, “com o afluxo da prata das minas do México e do Peru para a Espanha” (Huberman, 2010 [1936]: 68). Tem-se a ideia por vezes que esses metais preciosos simplesmente voavam sozinhos e espontaneamente da América para a Europa, sem que um mundo enorme de inter-relações (profundamente arbitrárias e violentas) não se desse para que esse “comércio” fosse possível.

Referências úteis e interessantes para embasar essa contra-argumentação podem ser encontradas num esforço de releitura, através de uma economia política não-convencional, da formação do capitalismo para além das fronteiras do centro europeu, seja do ponto de vista de sua história, seja quanto de sua historiografia – história e historiografia essa que têm a ver inclusive com pressupostos e referentes filosóficos, como sublinha Enrique Dussel.

O sistema mundial é um problema filosófico porque a Europa confundiu a evolução da subjetividade dentro dos limites da Europa, não apenas com a universalidade (tanto na moralidade da autonomia kantiana como também na suposta fase pós-convencional), mas também com a globalidade. Ou seja, a conversão da Europa em centro de um sistema-mundo (usando não só a riqueza econômica, mas a informação cultural) foi atribuída à sua criatividade autônoma como um sistema fechado em si mesmo, auto-referencial, autopoiético. Isso não só elevou como universalidade a sua particularidade europeia (segundo os termos de Hegel), mas também fez de conta que a obra da humanidade “dentro dela” (Europa) era o produto de sua autonomia e de uma criatividade exclusiva. A modernidade, e a filosofia moderna juntamente com ela, nunca abandonaram seu sonho eurocêntrico. Nunca se definiu a si mesmo como um centro hegemônico onde a informação é controlada, onde o aprendizado da humanidade é resultado de processos e onde as instituições políticas (políticas, econômicas, ideológicas etc.) que permitem uma maior acumulação global de riqueza no centro (econômico, cultural e todos os outros tipos de riqueza), as quais permitem uma exploração “sistemática” da periferia, são criadas. Existe uma relação entre a riqueza dos poucos e a pobreza da maioria? São esses mundos que não conseguem se comunicar? Não há comensurabilidade que possa ser aplicada com o objetivo de estabelecer a pobreza como um factum, ou ponto de partida, para uma ética, para uma filosofia prática? Esta é exatamente a origem da Filosofia da Libertação, pois é necessário co-relacionar “mundos” aparentemente incomunicáveis para obter uma visão de mundo, universal, em relação à humanidade” (Dussel, 1996: 216-217).

Note-se que essa narrativa fundante europeia de que a obra da humanidade “dentro dela” era “o produto de sua autonomia e de sua exclusividade exclusiva” tem ligação direta com a noção de um começo de tudo autogerado que se relaciona com a ideia de *hybris do ponto zero* (Castro-Gómez, 2005: 19). De acordo com este último, “a política do ‘não lugar’ assumida pelas ciências humanas no século XVIII tinha um lugar específico no mapa da sociedade colonial e funcionou como estratégia de controle sobre as populações subalternas”. Várias controvérsias - como a das etapas e dos protagonismos do “mercantilismo” globalizado e a do famigerado “debate sobre a transição” do feudalismo (modo de produção feudal) para o capitalismo (modo de produção capitalista) – resvalam nessa tendência à auto-referência da Europa.

Uma das problemáticas está no ponto de partida, antes mesmo da transição propriamente dita. Janet L. Abu-Lughod (1993) observa que a maioria dos historiadores do Ocidente, quando escrevem sobre a ascensão do mesmo Ocidente, tratam esse desenvolvimento “como se ele tivesse sido independente da relação do Ocidente com outras altas culturas”. Ela atribui essa opção a uma razão muito direta: “etnocentrismo, puro e simples” (Abu-Lughod, 1993: 75). Outro fator que chamou a atenção dela foi que praticamente todos os estudiosos ocidentais, e especialmente aqueles que tomam uma perspectiva global do mundo “moderno”, começam as

suas histórias por volta de 1400 d. C., “justamente quando tanto o Oriente como o Ocidente estavam em sua maré baixa e quando os sistema organizacional que havia existido previamente a esse tempo tinha se esfacelado”; por consequência, os enredos não poderiam deixar de ser todos semelhantes: “o Ocidente ‘ascende’, aparentemente do nada” (Abu-Lughod, 1993: 75)⁷⁵.

Para a referida autora, a opção em começar essa história antes (século XIII) poderia fazer emergir uma outra hipótese: a de que “a ascensão da Europa foi substancialmente assistida pelo que aprendeu de outras, mais avançadas culturas – ao menos até a Europa ultrapassá-las e subjugar-las” (Abu-Lughod, 1993: 75). Depois de uma alongada pesquisa sobre o tema, ela chegou à conclusão de que existiu, antes da ascensão do Ocidente e sua tomada de posto de proeminência no século XVI, “um complexo e próspero predecessor – um sistema de comércio mundial e até de intercâmbio ‘cultural’ que, no seu pico em direção ao final do século XIII, integrou (...) um número alargado de sociedades avançadas que se estendia entre os extremos do Noroeste Europeu e a China”⁷⁶ (Abu-Lughod, 1993: 76). E prossegue:

(...) o sistema mundo ‘moderno’ que poderia ter sido desenvolvido, tivesse o Oriente permanecido dominante, provavelmente teria instituições e organizações diferentes que as versões historicamente específicas que se desenvolveram sob a hegemonia europeia. Mas não há razão alguma para acreditar que, caso o Ocidente não tivesse “ascendido”, o mundo sob uma diferente liderança teria permanecido estagnado (Abu-Lughod, 1993: 76).

Alternativamente às versões que encontram as razões da ascensão da Europa dentro da própria Europa, ela apresenta um panorama expandido em que a “queda do Oriente” (crises internas que levaram à desestabilização da presença da China, dona da única marinha representativa e armada no Oceano Índico e no Mar do Sul da China, no sistema mundo até então vigente, por exemplo), na passagem do século XIV para o XV, é situada como fator precedente da abertura de uma janela de oportunidade para a “ascensão do Ocidente”. Mas, se a autora sustenta que tanto em termos de comércio entre as distintas regiões (principalmente em círculos mais próximos, mas também estendidos, no caso de alguns produtos, para distâncias maiores) como de

⁷⁵ Em outra passagem, Abu-Lughod (1993: 96) sublinha que esse início coincidente dos panoramas históricos a partir de 1400, período em que o capitalismo e a tecnologia na Europa estavam avançando (e, acima de tudo, estabelecendo a sua hegemonia e expandindo sua dominação), faz com que não possa ser considerada uma surpresa que todos esses fatores sejam tomados como causas explicativas da ascensão continental, fazendo com que as demais regiões do mundo “apareçam apenas como panos de fundo ou como matéria-prima passiva, para ser extraída e modelada conforme a vontade do Ocidente”.

⁷⁶ Essa perspectiva da existência de sucessivos sistemas-mundo conforme o desenrolar da história é partilhada por André Gunder Frank, que exerceu uma função-chave na busca pela compreensão dos fenômenos sociais através de prismas distintos das versões oficiais dos “vencedores” da história. O impacto da ideia do “desenvolvimento do subdesenvolvimento” foi particularmente decisivo tanto no fortalecimento da *teoria da dependência* como do *sistema-mundo moderno* – duas iniciativas de grande repercussão nas ciências sociais que seguem inspirando novas abordagens, como os próprios estudos pós-coloniais.

tecnologia da produção o final do século XIII era muito semelhante ao final do século XVI⁷⁷, como se deu o salto diferencial, ou seja, como essa janela de oportunidade foi aproveitada?

Ainda que relembre a habilidade na navegação dos europeus em cruzar o Atlântico e em circum-navegar a África⁷⁸, ela realça o acesso aos “recursos gratuitos/livres” obtido das periferias - ouro e prata, que contiveram os déficits duradouros de balanços de pagamento com o Oriente e, ao mesmo tempo, permitiu o rápido processo de acumulação de capital - como o “motor-chefe da mudança tecnológica e social europeias” (Abu-Lughod, 1993: 90 e 92).

Mais: quando caracteriza o sistema mundo do século XIII, a mesma analista sustenta que é digna de nota a “ampla variedade de sistemas culturais” que “coexistiam e cooperavam entre si”: Cristianismo, Budismo, Judaísmo, Confucionismo, Islã, Zoroastrismo, e numerosas outras religiões, algumas delas frequentemente descartadas como pagãs, “todas pareciam ter permissão e, de fato, tinham facilitadas a vivacidade no comércio, produção, troca, operação de risco e similares” (Abu-Lughod, 1993: 91). Uma variedade de sistemas econômicos também coexistiu à época – desde algo mais “próximo” ao capitalismo privado, ainda que apoiado pelo poder do estado, a algo mais “próximo” da produção estatal, ainda que assistido por comerciantes privados. E cada tipo de organização não estava circunscrito apenas aos domínios de determinada região geográfica⁷⁹ ou religião; o quadro social na base da produção têxtil no sudeste da Índia não era muito distinto da de Flandres (hoje Norte da Bélgica).

⁷⁷ Goody (2006: 67) também refuta a ideia de que os legados grego e romano no campo da ciência e da lógica teriam assegurado um “*status* único” que explicaria os desenvolvimentos posteriores na Europa. Depois da obra enciclopédica de Joseph Needham (*Ciência e Civilização na China*, de 1954), aceitar que tenha havido uma distinção categórica nos estágios de avanços no Oriente e no Ocidente, na Ásia e na Europa, antes do Renascimento, se tornou mais difícil; as capacidades econômicas e culturais não eram tão distintas - o ‘capitalismo’ mercantil, as culturas urbanas e as atividades letradas estavam co-presentes.

⁷⁸ O desaparecimento da armada chinesa, que dispunha de reconhecida habilidade nos mares, deixou uma vasta área desguarnecida e os portugueses, aproveitando o caminho aberto por Vasco da Gama no contorno da ponta da África, romperam regras de tolerância mútua que prevaleceram por mais de um milênio. Na sequência, implantaram um severo sistema de “passes” (cobrança de taxas de proteção) de embarcações comerciais árabes e indianas desarmadas de comércio. Com isso, passaram a se impor militarmente e dominar regiões; foram sucedidos na invasão do Índico pelas potências navais de holandeses e de britânicos. Passaram, então, a estabelecer os seus próprios cultivos de *plantation*, além de fábricas de especiarias e tecidos que antes buscavam do Oriente. “Não veio a ser nenhuma surpresa que a Holanda e a Inglaterra afinal se tornaram os novos núcleos do sistema mundo ‘moderno’” (Abu-Lughod, 1993: 90).

⁷⁹ Para fins analíticos, Abu-Lughod (1993:78) identifica três grandes circuitos (Europeu, Oriente Médio e Extremo Oriente) que eram interligados por oito subsistemas, dentro das quais há indícios de circuitos menores de comércio, bem como sistemas subculturais e políticos. A constatação da ocorrência de formas semelhantes de organização social tanto no Oriente como no Ocidente coloca em xeque inclusive a célebre caracterização do “modo de produção asiático” (com governos centralizados, o famoso “despotismo oriental”, em função da necessidade de obras hidráulicas para produção, com agricultura e manufatura domésticas, comércio disperso e, em especial, com tendência à estagnação) citado por Marx, quando trata da noção de progresso no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*: “Em grandes traços,

Portanto, antes mesmo da formação do capitalismo propriamente dita, é preciso partir de um referencial diferenciado no qual não se aceita essa tal incomensurabilidade europeia ou a existência de um abismo prévio à invasão colonial à América⁸⁰ entre diferentes populações em variados continentes, como muitos tentam defender. Esse ponto de partida é de grande relevância, pois inverte premissas que, conforme já se disse, veem o colonialismo como resultado - sendo que há muitas evidências de que esteja mais relacionado com as próprias causas intrínsecas - da ascensão da Europa e do desenvolvimento do capitalismo. Emenda Bhambra (2011: 674) que “(...) dentro da sociologia histórica marxista, existe também uma tendência em conceber o colonialismo como algo que é ‘consequente ao capitalismo’ em vez de ‘constitutiva do mesmo’”.

Para isso, corroboram substancialmente interpretações históricas consideradas como antípodas em termos político-ideológicos. De um lado, Marx e Engels (2010 [1848]: 41) que, no *Manifesto Comunista (a ser trabalhado com mais ênfase no item 1.3)*, estabelecem uma periodização dividida em três fases para a evolução material-histórica do capitalismo.

A primeira teria sido a fase do capitalismo mercantil, inaugurada com a “descoberta da América” e a “circunavegação da África”. Abriu-se, com elas, “um novo campo de ação para a burguesia emergente” através do “acesso aos mercados das Índias Orientais e da China, a colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e das mercadorias, em geral” e que, desse modo, “imprimiram ao comércio, à indústria e à navegação um impulso desconhecido até então”.

A segunda fase da expansão do capital teria se dado com a Revolução Industrial que chacoalhou primeiro a Inglaterra do século XVIII e instaurou o *capitalismo industrial nacional*; seguida de uma terceira fase em que essa base nacional da indústria estaria sendo substituída por um *capitalismo imperial global* (sucessão que foi continuada em Lenin, 2012 [1917]). De outro lado do espectro, a obra de W. W. Rostow (*Etapas do Crescimento Econômico*, de 1960, que não por acaso carrega o título de *Um Manifesto Não-Comunista*), tomava como referência seu conhecido “historicismo unilinear”, “investimento ideológico no capitalismo” e “visão teleológica

podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com essa formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana” (Marx, 2008 [1859]: 48). Wallerstein (2004: 222) classifica o “modo asiático de produção” como “tentativa mal sucedida de Marx de explicar as diferenças entre o mundo ocidental e o mundo não-ocidental” - a qual teria sido colocada em quarentena por Stálin devido à situação da Rússia na década de 1930 e trazida de volta, após Stálin, por húngaros, italianos e outros “marxistas ocidentais”.

⁸⁰ Este trabalho dedicar-se-á mais propriamente à análise de casos latino-americanos, mas que dialogam com outros contextos do Sul Global. Importa aqui retomar observação de Gunder Frank (1969: 231): “se queremos entender a problemática latino-americana devemos começar com o *sistema mundial* [grifo do autor] que a gera e sairmos da auto-imposta ilusão ótica e mental do marco ibero-americano ou nacional”.

do progresso”, típicos de uma teoria da modernização orientalista, retomando Coronil (1996: 56), do Ocidente sobre ele mesmo.

O geógrafo James Morris Blaut se empenhou em demonstrar que a diferenciação política e econômica da Europa – a qual veio a posicioná-la em definitivo como centro do sistema-mundo capitalista colonial/moderno - foi um produto direto e indireto do colonialismo (Blaut, 1992: 4). Até 1492⁸¹, marco temporal da invasão espanhola comandada por Cristóvão Colombo ao continente americano, não havia, conforme o quadro esquadrinhado por Blaut, grande superioridade das cidades da Europa em comparação às da África ou às da Ásia⁸².

A linearidade pura dos modelos teleológicos, que engloba num só balaio tudo aquilo que não é europeu como algo que estivesse perdido na Antiguidade e força a história da Europa em si mesma numa narrativa de duvidosas mudanças progressivas, tem de ser substituída por uma historiografia que tenha uma abordagem mais flexível para a periodização, que não assume uma história europeia única (...). Temos que ver desenvolvimentos históricos subsequentes na Eurásia nos termos de um conjunto dinâmico de características e relações em contínua e múltipla interação, especialmente associada à atividade [capitalista] mercantil que intercambiou ideias assim como produtos. Dessa forma, podemos compreender o desenvolvimento societal em um quadro mais amplo, como interativo e evolutivo em um senso social mais que nos termos de uma sequência ideologicamente determinada de eventos puramente europeus (Goody, 2012 [2006]: 6)

Os fluxos materiais e imateriais sem precedentes (de metais preciosos obtidos através de todos os tipos de meios, assim como dos volumosos lucros obtidos *a posteriori* com a exploração agrícola do sistema de *plantations*, vinculado com o comércio e a exploração de trabalho escravo, entre outros) do colonialismo nas Américas proporcionou na prática, em pleno vigor a partir do século XVI, um efeito de mola propulsora da transformação sociopolítica e das revoluções burguesas nos séculos seguintes. Ao assumir tal posicionamento, o referido autor rejeita a premissa de que o colonialismo teria sido “um processo menor e pouco importante, um efeito e não uma causa, na história mundial de 1492 até o presente momento” (Blaut, 1992: 5).

⁸¹ Aqui a referência ao filósofo da libertação Enrique Dussel é quase obrigatória. Com 1492, abrem-se as portas para a construção da subjetividade individual iluminista e sua arrogância que possibilitou que os sujeitos da Europa ocidental ascendente galgassem o papel de Deus, senhores de todo conhecimento, situados no centro do mundo e dignos incondicionais do posto imperial assumido após as “conquistas” de outros povos “bárbaros”. Daí a relevância da crítica quanto à “geopolítica do conhecimento”, presente no pensamento do mesmo Dussel (1996 [1977]) e de muitas/os outras/os críticas/os descoloniais.

⁸² Nesse tocante, aliás, Blaut conta com o suporte do antropólogo Jack Goody. “A vantagem ocidental não se manifestou em si até depois do Renascimento com base nas realizações manufatureiras e comerciais das cidades italianas, primariamente nos têxteis, visto que foram eles que apontaram o caminho na Europa para o capitalismo industrial e financeiro assim como assinalaram um avanço no ensino e nas buscas estéticas. Esse avanço esteve relacionado não só no modo de produção, mas também no modo de comunicação, que a chegada tardia da imprensa escrita e do papel, ambos eventualmente da China, desta vez usados na escrita alfabética” (Goody, 2012 [2006]: 86). Na introdução de sua obra, Goody faz observações bastante assertivas sobre os riscos de um centramento a partir do ponto de vista europeu.

Blaut se dedicou ao trabalho de investigar os efeitos do colonialismo para as revoluções burguesas na Europa. A questão que ele busca responder é se o fluxo de bens, de conhecimentos e de trabalho embutido das colônias modificou um processo que já estava em andamento (em direção ao capitalismo conforme o conhecemos hoje) ou se implicou em uma transformação qualitativa na economia e na política da Europa. No entendimento deste autor, o renascimento italiano não gerou movimentação econômica nas cidades em que se deu e não chegou a ser propriamente uma revolução tecnológica em si capaz de “autogerar” o capitalismo. Daí a escolha pelo foco no período entre 1492 (início oficial da colonização nas Américas) e 1688 (Revolução Gloriosa na Inglaterra, referência do triunfo da burguesia na Europa).

A inundação espantosa de metais preciosos vindos da América em terras europeias⁸³ reforça a centralidade do laço entre colonialismo e capitalismo. O próprio Blaut recolhe uma série de dados reveladores acerca disso: metade do ouro e da prata extraídos das Américas no século XVI foi trazida através de contrabando; a outra metade entrou, depois de passar pelas casas alfandegárias, rapidamente em circulação, via países ibéricos, por conta do pagamento de bens e serviços (Blaut, 1992: 38). No período entre 1561-1580, aproximadamente 85% da produção mundial de prata veio das Américas. Há estimativas de que apenas o Cerro Rico de Potosí tenha sido a fonte de mais da metade da produção de prata e ouro da época. E com base nos dados de Vives (1969: 323), Blaut sublinha ainda que o estoque de prata triplicou e o de ouro aumentou 20% ao longo do século XVI. Tudo isso como resultado da entrada de barras de metais preciosos da América⁸⁴. Mais: o fato de que parte considerável do estoque pré-existente de ouro e prata não

⁸³ Com frequência, entre a intelectualidade colonial, o próprio colonialismo é entendido como adereço de uma grandiosa história metropolitana, como no trecho a seguir. “As descobertas marítimas constituíram novo e mais acentuado motivo de emulação entre os grandes Estados, que passaram a compreender a importância de uma economia nacional forte para garantir uma potência militar fortalecida. O afluxo de metais preciosos, cuja existência na Europa estava adstrita à pequena produção das suas minas, da Áustria e da Boêmia e à contribuição portuguesa provinda da África, viu-se de repente acrescido pela inundação de ouro e prata, que a Espanha trouxe do México e do Peru. No século XVI, a produção de ouro e prata no mundo já se elevava à importância de 250 milhões de libras; no XVII, a mais de 300 milhões. Esta invasão de metais, ocorrendo juntamente com a formação dos grandes Estados, com as descobertas marítimas, com as invenções técnicas e com a conseqüente intensificação das relações comerciais, provocou uma profunda mudança na mentalidade europeia e na organização social e política, caracterizando uma época que os historiadores classificam de Revolução Comercial. Coincidiu o seu início com o descobrimento do Brasil” (Simonsen, 2005 [1936]: 42-43). Note-se que o próprio autor destacara que, no final do século XV, a circulação de metais não chegava aos 50 milhões de libras, tendencialmente concentrada em alguns bancos.

⁸⁴ Há estimativas que apontam que, entre 1500 a 1700, o comércio internacional, que também dependia de regulação de Estado, tenha se multiplicado (levando-se em consideração os descontos da inflação) por cinco. Mann (2005 [1986]: 451-457) apresenta um panorama sobre aspectos importantes relacionados com esse fluxo: o aumento exponencial dos volumes de finanças públicas e aquilo que ele denominou como “Revolução Militar”. Ambos os aspectos exerceram, segundo o autor, papel importante de fortalecimento do Estado. “As mudanças aumentaram o poder territorialmente centralizado (o Estado), mas também incrementaram a difusão das formas *commodity* dentro desse território (isto é, capitalismo)” (idem: 454).

estava em circulação (congelada em bens imóveis que inviabilizavam o seu uso direto ou indireto no mercado ou a sua conversão em dinheiro) sugere que a exploração da América mais do que dobrou a base disponível desses metais para circulação em todos os outros continentes. Os números de Vilar (1976), também pinçados pelo geógrafo, corroboram essa percepção: a circulação de moedas de metais cresceu oito ou dez vezes na Europa durante o século XVI.

O mesmo Blaut (1992: 39) faz complementos relevantes acerca desse processo: esse fluxo se deu de forma constante e em montantes massivos através da Europa (e também da Europa para a Ásia e África). Os novos suprimentos vindos da América permitiram algo formidável: a possibilidade de oferecer melhores preços para todos os produtos, assim como trabalho e terra, em todos os mercados, de forma incomparável com qualquer outro que antes tenha sido capaz de fazer essas mesmas ofertas.

Os fluxos de ouro e de prata são subestimados, pontua Blaut, porque são vistos como forma de “acumulação primitiva” (*construção que merecerá mais destaque adiante neste capítulo*). Recorde-se que os metais preciosos eram extraídos e transportados, apenas para ficar nessa parte da cadeia produtiva, por um amplo arco de trabalhadoras/es exploradas/os, por formas que nada lembram a liberdade de força de trabalho, nos grandes centros de mineração da América. Ainda que haja estudos também acerca das dinâmicas regionais e do aproveitamento estratégico de comunidades, grupos e indivíduos originários das mais diversas atividades econômicas na economia colonial daquela época⁸⁵, os níveis das práticas de violências e o montante da apropriações alcançaram patamares até difíceis de se imaginar nos dias de hoje. Há ainda quem considere a questão apenas como parte de um monetarismo sem vidas por trás de tudo isso – e, haja vista a dificuldade de se encontrar registros que não fossem os da administração colonial, essa redução a aspectos “econômicos” acaba sendo um meio de desviar o foco das condições concretas de trabalho e de vida para os fluxos de bens atravessando mercados. Também se faz necessário lembrar que a economia, no final do século XV e início do século XVI, era muito diferente e que, com o afluxo de metais preciosos da América, a classe burguesa europeia em formação teve uma condição absolutamente ímpar: concentração de riquezas e abastecimento contínuo garantiam vantagens enormes⁸⁶. “Os metais preciosos vindos da

De acordo com esse autor, o mercantilismo reforçou duas tendências que já vinham se apresentando desde o século XIII: “a naturalização da atividade econômica e a coordenação de tipo militar do Estado e da economia”; era inclusive “racional, dadas as condições daquela época” (idem: 474).

⁸⁵ Sempat Assadourian (1982), de forma mais ampliada na região andina, e Larson (1992 [1988]), no que diz respeito à região de Cochabamba, departamento em que se deu uma das pesquisas de campo desta tese.

⁸⁶ A teoria clássica formulada por Hamilton (1929) reconhece a importância do ouro e da prata vindos da América para a mudança na Europa, mas dá uma explicação diferente: os metais provocaram um desequilíbrio entre os fatores de produção na economia europeia, produzindo assim uma multiplicação dos lucros; essa desestabilização teria provocado uma mudança em direção ao capitalismo. Para Blaut, os metais não transformaram a economia de forma direta. “Na realidade, eles enriqueceram os primeiros capitalistas, que acumularam poder para acelerar as transformações que estavam em curso – não só na

América”, assinala Blaut (1992: 41), “aceleraram a ascensão do capitalismo e foram cruciais no processo pelo qual ele se centrou na Europa”.

O impacto da afluência de riquezas geradas pelo sistema agrícola colonial de *plantations* também foi estrondoso. A renda líquida gerada na colônia pela atividade açucareira chegava a alcançar £ 23 milhões (de libras esterlinas) num ano favorável - segundo dados reproduzidos pelo economista Celso Furtado⁸⁷ a partir dos cálculos que constam em Simonsen (2005 [1936]). Esse montante superava inicialmente e muito o valor total das exportações da Inglaterra para outros mercados naquele mesmo período – e as exportações inglesas de lã são consideradas como paradigmáticas para a dinamização do sistema capitalista moderno na Europa.

Foram utilizadas, nesse sistema, as duas grandes vantagens do colonialismo: terra (vastas áreas para exploração econômica) e trabalho (escravidão e todas as outras formas de superexploração da mão-de-obra). Com a adição de muito racismo e sexismo, fundamentais para a imposição de relações sociais à força e com suporte das principais instituições da época. Além do açúcar (produto de um dos monocultivos por excelência do modelo escravista), vastas gamas de outras mercadorias projetaram movimentações econômicas dentro e fora das colônias que, invariavelmente, favoreceram a Europa – tabaco e corantes, além de alimentos e matérias-primas nos setores de agricultura e pesca. “Nenhuma outra indústria foi mais importante [que o sistema de *plantations*] para o surgimento do capitalismo antes do século XIX”, avalia Blaut (1992: 42).

Junte-se a isso os brutais lucros provenientes não só da exploração do trabalho como do comércio de escravos⁸⁸ a partir, durante e depois do século XVI. Essa injeção fervorosa de riqueza no sistema se deu, é preciso lembrar, concomitantemente com uma série de ganhos provenientes da venda de tecidos e especiarias vindas da Ásia e da África Oriental, envolvendo

Europa – em direção ao capitalismo como um sistema político e social – e evitaram que os capitalistas não-europeus fizessem parte do mesmo processo” (Blaut, 1992: 41). A referida passagem também é enfatizada na seção sobre “a chamada acumulação primitiva”, d’*O Capital*, de Marx (1996 [1867]).

⁸⁷ Furtado (2005 [1959]: 48) destaca que a economia luso-brasileira do século XVIII “se configurava como uma articulação – e articulação fundamental – do sistema econômico em mais rápida expansão na época, ou seja, a economia inglesa”. Para o autor, o ciclo do ouro constituiu “um sistema mais ou menos integrado”, dentro do qual: coube a Portugal a posição secundária de simples entreposto; ao Brasil permitiu “financiar uma grande expansão demográfica, que trouxe alterações fundamentais à estrutura da população, na qual os escravos passaram a constituir minoria e o elemento de origem europeia, a maioria”; e a Inglaterra significou “um forte estímulo ao desenvolvimento manufatureiro, uma grande flexibilidade à sua capacidade de importar, e permitiu uma concentração de reservas que fizeram do sistema bancário inglês o principal centro financeiro da Europa” (Furtado, 2005 [1959]: 48-49). É importante notar que a “vantagem” ao Brasil, mencionada pelo economista, implicou diretamente na invasão e saque de um sem-número de territórios e ainda assim não resultou numa população de larga maioria branca, como mostram os censos.

⁸⁸ Estudiosos europeus tratam muitas vezes a economia europeia, como lembra Rodney (1975 [1972]: 118), “como se ela fosse inteiramente independente”. John Stuart Mill, como porta-voz do capitalismo inglês, disse que no que se refere à Inglaterra, ‘o comércio com as Índias Ocidentais muito dificilmente poderia ser considerado comércio externo, pois se parecia mais com o comércio entre cidade e campo’ (idem: 118).

portugueses, espanhóis e holandeses. Tanto na quantidade como no nível, reforça Blaut (1992: 43), essas transações e esses lucros todos foram vetores que deram impulso e ritmos definitivos ao processo de transformação na Europa.

Outro prestigiado especialista na formação da civilização ocidental moderna, Michael Mann enfatiza em suas análises sobre as “fontes do poder social” (do período que inclusive antecipa, e depois se desobra) na chamada “primeira modernidade” a questão do poderio militar. “O poder militar *reorganizou* [grifo do autor] a vida social existente, por meio do grau de efetividade de uma forma particular de ‘coerção concentrada’ no campo de batalha” (Mann, 2005 [1986]: 20). Também neste quesito, o fator de acúmulo de poderes aos nascentes Estados modernos colonizadores é enfatizado sem considerar os objetos dessa “coerção concentrada”, isto é, a repressão com base na força de colonizados e outros segmentos considerados “desajustados” ou “rebeldes” diante da cada vez mais influente ordem burguesa.

Por mais que se pudesse assinalar o domínio impositivo da parte opressora perante “alvos” oprimidos, a atenção reduzida às interconexões entre colonialismo e capitalismo pode ser explicada, de acordo com Blaut (1992: 7), por dois fenômenos interligados. Um deles é o que ele chama de *difusionismo eurocêntrico*⁸⁹ e o outro é a *história em túnel*. Tanto uma como a outra exaltam a *excepcionalidade* da Europa. Cinco proposições básicas sustentariam o que ele denominou de “difusionismo eurocêntrico”, isto é, a tendência que subjaz às teorias sobre o período de formação de uma conjugação de relações de poderes coloniais e capitalistas (algo que será mais desenvolvido no *Cap. 2*, em torno do conceito de *matriz abissal*).

A primeira delas é a de que “é natural e normal entender o interior da Europa como ambiente de ‘evolução cultural progressiva’”; a segunda é a insistência na pressuposição de que a razão principal para a “evolução cultural” dentro da Europa é uma força e um fator que, em última instância, é intelectual ou espiritual, uma fonte de inventividade (tecnológica), racionalidade, inovação e virtude. A terceira é a dedução de que, fora da Europa, “o progresso cultural não pode ser esperado: a norma é estagnação, tradicionalismo e afins”; a quarta é a de que “o progresso fora da Europa reflete a difusão a partir da Europa de traços de uma espécie de *matriz civilizacional inventada dentro do continente* [grifo de minha autoria, a ser comentado adiante]”. A quinta e última é a de que “a forma natural de interação entre a Europa e os não-europeus pode ser resumida na seguinte transação: a difusão de ideias, valores e povos

⁸⁹ Goody (2012 [2006]: 4) ilustra o *difusionismo eurocêntrico* com exemplos. Segundo ele, colegas das áreas de história da família e de demografia “estavam e ainda continuam tentando arduamente explicar em detalhes o traço distintivo do padrão de casamento ‘europeu’ encontrado na Inglaterra desde o século XVI e ligar essa diferença, muitas vezes de forma implícita, ao desenvolvimento único do ‘capitalismo’ no Ocidente. Essa conexão me parece questionável e a insistência na diferença entre o Ocidente e os Outros parecem etnocêntricos”. Ele critica comparações que recorrem a distinções categóricas do tipo: a Europa teve isso (antiguidade, feudalismo e capitalismo), e as outras civilizações, não. De acordo com Goody, diferenças certamente existiram. “Mas o que se requer é uma comparação mais cuidadosa, não um contraste cru do Oriente com o Ocidente, que sempre se converte em favor deste último” (Goody, 2012 [2006]: 4).

inovadores a partir da Europa para a não-Europa; e a contra-difusão de riqueza material (assim como de elementos que representariam a vida “bárbara, selvagem e atrasada” nas periferias), como uma forma de compensação, da não-Europa para a Europa” (Blaut, 1992: 7).

Já a “história em túnel” (Blaut, 1992: 8) tem como esteio o modo como a trajetória linear e as interpretações para a transição da Idade Média para a modernidade na Europa são concebidas como referências únicas e inescapáveis. Trata-se de uma espécie de mecanismo de reprodução das mesmas ideias “difusionistas”. Tudo que tem importância está dentro da “história em túnel” da própria Europa; e tudo o que está fora deste túnel simplesmente não é história ou não importa.

Até os dias de hoje, é comum atribuir o desenvolvimento tecnológico e a definição de modos institucionalizados de organização social como resultados “naturais” da inventividade dos europeus (ou do Norte metafórico, em sua acepção mais ampla, em contraposição ao Sul aqui já mencionado), por mais que os fatos apontem para o sentido inverso: a diferenciação e a ascensão da Europa (ou do Norte) não podem ser entendidas separadamente das inter-relações que se deram para além do seu próprio “umbigo”. A erupção desse conjunto de avanços *abissais* mais precisamente na própria Europa tem a ver, portanto, com o fenômeno do colonialismo.

Além do “difusionismo europeu” e da “história em túnel”, destaco, a partir da análise realizada em literaturas interdisciplinares e também como consequência de experiências vividas com os sujeitos de pesquisa (que protagonizam as lutas sociais que ocupam o centro dos estudos de caso escolhidos para a tese), dois outros pontos que interagem de forma constante e se interpenetram, permeando-se entre eles. Nas próximas seções, trato da *produção dos territórios coloniais como ausências* e do caráter perene e dinâmico da *acumulação (muito mais do que) primitiva*, que reforçam a vinculação⁹⁰ entre capitalismo, colonialismo e heteropatriacado. A partir do Sul Global, não são poucas os recorridos históricos que costumam chamar atenção justamente para a conjugação – e não da separação – entre os processos históricos híbridos de formação, consolidação e expansão do capital com formas de discriminações de raça e de gênero.

Os últimos cinco séculos, descritos como era da modernidade, foram definidos por uma série de processos históricos, incluindo o tráfico atlântico de escravos e instituições que acompanharam a escravidão, e a colonização europeia de África, Ásia e América Latina. A ideia de modernidade evoca o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, bem como o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das disparidades regionais no sistema-mundo. O período tem

⁹⁰ Há obras, várias delas no campo da antropologia social, como a de Menéndez (2018: 29) que afastam esse vínculo entre capitalismo, colonialismo e racismo, especialmente porque “fenômenos antiislâmicos e de anti-semitismo foram observados também no caso dos países denominados como socialistas reais, e especialmente na ex-URSS [União das Repúblicas Socialistas Soviéticas]”. Para o autor, “pelo menos uma parte desses racismos têm que ver com a estranha aliança que se deu entre aspectos pré-capitalistas, socialistas e capitalistas, sobretudo a partir da década de 1930”. O mesmo fenômeno histórico, precisamente por manter conexão com o capitalismo, poderia ser apresentado para sustentar outra leitura oposta, isto é, na linha de que também neste caso dos regimes “soviéticos”, o capitalismo (sem nem entrar na polêmica do pré-capitalismo) não estava completamente ausente.

assistido a uma série de transformações sociais e culturais. Significativamente, gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas (Oyewumi, 2004: 1).

1.2 - Produção de territórios coloniais como ausências

Os “debates sobre a transição” consistem em exemplos de como territórios coloniais são ativamente produzidos como ausências. Existe na literatura uma separação de dois momentos de maior intensidade desses debates: um nas décadas de 1940 e 1950, com o famoso embate intelectual entre (Maurice) Dobb e (Paul) Sweezy; e outro já a partir da década de 1970, com os aportes de (Robert) Brenner. Ainda que tenham se modificado ao longo do tempo, os “debates sobre a transição” reuniram nomes de peso da história econômica marxista mundial e se preocuparam, em grande medida, em formular respostas a duas indagações. Por que o capitalismo se desenvolveu na Europa e não em outras partes do mundo? E por que, dentro da Europa, se deu primeiro na Inglaterra e não em outras partes do continente?

Muita tinta foi gasta para tentar respondê-las. O estágio mais antigo do “debate sobre a transição” - que teve como epicentro o duelo entre Dobb e Sweezy (além de contribuições como a de Eric Hobsbawm, Rodney Hilton, Christopher Hill e Kohachiro Takahashi) - se concentrou, *grosso modo*, no confronto entre duas visões sobre o processo histórico. Ainda que ambos tenham reconhecido a multiplicidade de fatores em interação, Dobb (1946) se volta mais ao que poderíamos chamar simplificadamente de questões *internas* (produccionistas)⁹¹, isto é, às contradições do próprio modo de produção feudal (que teriam aberto a possibilidade de surgimento de um segmento empreendedor capitalista no seio de uma ordem anterior estabelecida com base na servidão). Já Sweezy (1950) confere destaque às contribuições *externas* (circulacionistas) das relações de mercado mundiais para a transição, principalmente através da maior aglomeração e agitação de contingentes populacionais nas cidades, assim como do estímulo e do incremento das transações comerciais e de empreendimentos de manufatura.

⁹¹ “Em sua preocupação de defender ‘a lei geral marxista de desenvolvimento na qual as sociedades econômicas são movidas por suas próprias contradições’ (Dobb) e ainda sem serem capazes de demonstrar o funcionamento dessa lei, seus litigantes [pensadores marxistas que se enfrentaram no “debate da transição” desde a década de 1950] acabaram aceitando a posição absurda de que a abertura do mundo não teve qualquer efeito quer sobre o declínio do feudalismo ou quer sobre o surgimento do capitalismo” (Rudra, 1987: 175). Contudo, Rudra parece estar mais preocupado em entender porque a extração de mais-valia por parte dos proprietários de terra na Índia “pré-colonial” (conforme ele mesmo designa, os quais não eram menos “vorazes”, “extravagantes” ou “belicisitas” que os seus congêneres europeus), “não gerou nenhum processo de inovações ou de atividades de empreendedorismo”, fatores que estariam no coração do “milagre europeu” e que poderiam explicar a “não-transição” no caso indiano. Ao fim e ao cabo, parece o próprio Rudra aceitar a explicação tríplice formada pela luta de classes (e não só por ela, como advoga Brenner), por fatores demográficos e pelo incremento do comércio e divisão internacional do trabalho.

Essa dicotomia entre *interno* e *externo* à Europa encobre a existência de outras dinâmicas e conflitos *internos* e *externos* que se deram nas colônias ultramarinas europeias, em particular na América espanhola e portuguesa. Mesmo o lado do debate que confere primazia às influências *externas* à Europa, interessa-se apenas pelos efeitos (concentração de riquezas, circulação de mercadorias etc.) dos recursos vindos de fora para *dentro* do próprio circuito europeu, sem dar grande importância às origens e meios de geração desse *fator de influência*⁹².

Paul Sweezy - que inspiraria a construção da *teoria do sistema-mundo* segundo o próprio Wallerstein (1974), o qual, por sinal, diz apenas ter juntado a antinomia “centro-periferia” (vinda de Raúl Prebisch e da CEPAL) com a *longue durée* e a economia-mundo de Fernand Braudel – atribui ao comércio de longa distância um papel quase esotérico. A chegada e circulação de produtos mais sofisticados no mercado em formação teriam contribuído para que os senhores feudais intensificassem a exploração dos servos (a fim de obter mais recursos para a compra desses bens cobijados); ao mesmo tempo em que as cidades impulsionadas pelo comércio teriam se tornado uma espécie de ímãs de ex-servos em busca de novas oportunidades. Essa concentração de mão de obra em centros urbanos teria, assim, sido aproveitada pela classe burguesa emergente e seu afã por ganhos, inclusive pela própria produção de mercadorias, gerando um fator qualitativamente novo. Além do desenvolvimento das cidades e da evolução dos gostos da classe feudal dominante, Sweezy cita outras duas correntes que explicam a mudança: a ineficiência da organização senhorial de produção (gerador do principal problema “interno” ao próprio sistema, conforme os contra-argumentos de Dobb) e a existência do valor de troca para além do valor de uso como determinante ao sistema (como nos explica Marx). Dobb, por seu turno, insistia que a influência da expansão do comércio e de algumas cidades na retomada da servidão no Leste Europeu seria uma prova de que esses fatores não necessariamente implicavam o estabelecimento do modo de produção capitalista. Já Gunder Frank e Gills (2014 [1993]: 27) salientam que o “circulacionista” Sweezy enfatizava a contribuição da expansão de rotas comerciais e das relações mundiais de mercado (inclusive flertando com pressupostos de que as trocas em si e o impulso ao comércio poderiam ser capazes de promover mudanças, na linha dos efeitos progressivos da “mão invisível” da economia de mercado, defendida por Adam Smith) para a transição “sem, no entanto, ter estudado a dinâmica da economia mundo em si”. Venn (2009: 207) destaca o poder e a permanência da “grande narrativa” liberal que:

(...) tem as suas raízes entre os fundadores do liberalismo laissez-faire como Adam Smith, que pensavam que uma economia deixada para ser desenvolvida de acordo com as suas tendências “naturais”, sem os efeitos de distorção da intervenção do Estado, não apenas atingiria o equilíbrio acerca do “justo” ou “verdadeiro” preço de mercadorias – equivalentes, como modo de dizer -, mas garantiria o ‘enriquecimento mútuo’ tanto do comprador como do vendedor em benefício da sociedade como um todo.

⁹² Sweezy (1950) e afins resumem essa linha de raciocínio na qual o comércio é cindido pelo *pensamento abissal*: importa apenas o que se dá “do lado de cá da linha”, ou seja, os efeitos do aquecimento dos mercados em contexto europeu, pouco importando o que se dá “do lado de lá da linha”, nas colônias.

As abordagens ancoradas no *sistema-mundo* (Gunder Frank, Amin, Wallerstein, entre outros) que vieram na sequência⁹³ detectaram e ofereceram contribuições de suas próprias lavras para o tratamento desse vácuo (complexificação do que seriam propriamente as *influências externas*) no embate Dobb-Sweezy. Independentemente das predileções de cada receptor, esses enfoques teóricos alargaram enormemente a unidade de análise para uma escala mundial, fazendo prevalecer a interconexão entre economias espaciais e temporais distintas. Foi um “grande passo” que serviu legitimamente para advertir cientistas sociais que “eles não poderiam mais tratar histórias nacionais, ou até regionais e urbanas, como se fossem independentes umas das outras” (Abu-Lughod, 2004: 201)⁹⁴.

Todavia, Brenner intervém nas discussões trazendo de volta muitas das colocações e reflexões “producionistas” de Dobb, mas com um foco ainda maior em um segmento particular da *interna* sociedade europeia: o setor agrário da Inglaterra, onde, segundo ele - referendado posteriormente por outra representante do dito *marxismo político*, Meiksins Wood (1981) - teria “nascido” o capitalismo.

Para auxiliar na exposição das ideias de Brenner, recorro a uma longa citação que, a despeito do inconveniente em termos de fluxo da tese, ajuda a situar melhor as ideias do próprio autor do que possíveis recortes e sínteses que não as expressem devidamente. Para esse autor:

(...) o avanço original na Europa para um sistema de crescimento mais ou menos auto-sustentado foi dependente do desenvolvimento de duas relações de classe: primeiro, do colapso do sistema de extração de mais-valia dos lordes [nobreza proprietária de terras] por meio da compulsão extra-econômica; segundo, o debilitamento da posse camponesa ou o malogro de qualquer tendência no sentido da garantia absoluta da propriedade da terras por parte dos camponeses. A consequência desse desenvolvimento de duas frentes foi a ascensão de um novo sistema social-proprietário, sobretudo com relação às terras, no qual, pela primeira vez, os organizadores da produção e os produtores diretos (algumas vezes as mesmas pessoas) consideraram que era necessário e possível [grifo do autor] reproduzirem-se a si mesmos através de um percurso de trajetória de ação econômica que era, em uma escala abrangente de todo um sistema, favorável ao desenvolvimento contínuo das forças produtivas. Porque nesse sistema os organizadores da produção e os produtores diretos estavam separados do acesso direto, não-mercadológico, de seus meios de reprodução e subsistência (especialmente da posse da terra), eles não tinham escolha, a fim de manterem-se a si mesmos, que não fosse comprar e vender no mercado. Isso significa que eles foram compelidos a produzir competitivamente por meio do corte de custos e,

⁹³ Diante das polêmicas em torno do “debate sobre a transição”, o próprio Wallerstein (2004 [1974]: 92) afirma estar mais de acordo com os pontos de vista apresentados por Sweezy e por Gunder Frank, em contraste com as posições de Dobb e de Laclau.

⁹⁴ A própria Abu-Lughod (2004: 201) anota, entretanto, que a noção de sistema-mundo moderno não foi capaz de se livrar de todo de um viés eurocêntrico (também presente nas teorias da modernização e da dependência). “De mais modos do que se pretende, resultou em uma análise truncada de áreas não-Ocidentais, atribuindo muitas das condições no ‘Resto do Mundo’ simplesmente à maneira pelas quais elas foram sendo gradualmente incorporadas nos longos raios de alcance dos países capitalistas centrais. Ficou difícil de encontrar as suas agências independentes” (Abu-Lughod, 2004: 201).

portanto, que eles adotaram como uma regra o esforço de se especializar, acumular e inovar o máximo possível. Eles eram, no todo, capazes de ter êxito nisso porque o colapso do sistema de extração de mais-valia pela compulsão extra-econômica, em conexão com a separação dos produtores diretos de seus meios de subsistência, força de trabalho liberada, terra e os meios de produção para ser combinado em uma maneira mais lucrativa. Em particular, a ascensão do sistema formado pela nobreza proprietária de terra/arrendatários capitalistas/trabalhadores assalariados proporcionou as bases para a transformação da agricultura e, por sua vez, o avanço a um desenvolvimento econômico em marcha que se deu na Inglaterra do início da era moderna. Por outro lado, ao longo da maior parte do continente no mesmo período, a perpetuação, em várias formas, de sistemas de propriedade social caracterizados pela posse da terra pelos camponeses e pela extração de mais-valia pela compulsão extra-econômica (o imposto/estrutura institucional na França, servidão no Leste da Europa) esteve na raiz das continuadas estagnação agrícola, involução e, em última análise, crise sócio-econômica (Brenner, 1985 [1977]: 214-215).

Um elemento-chave da economia política da formação do capitalismo colocado em destaque por Brenner neste trecho é a chamada “compulsão extra-econômica”. A limitação do olhar de Brenner reside no fato de ele não se dar conta de que a redução da “compulsão extra-econômica” antes contida na inter-relação tipicamente feudal entre os nobres proprietários de terra e os camponeses em condição de servidão está fortemente vinculada com uma outra descomunal e alargada “compulsão extra-econômica”: o colonialismo europeu nas Américas que já perdurava por séculos (desde o final do XV). Em outras palavras, as fragilizações tanto do poder da nobreza latifundiária (que passa a ter dificuldades de impor as suas vontades frente aos servos) como da própria condição dos camponeses (pressionados por várias frentes⁹⁵ a aceitar, em uma operação também com fortes conotações coloniais, a única saída possível de “vendedor de força de trabalho”), tem a ver com a emergência de uma nova classe da burguesia sustentada pela enxurrada de recursos (bem como de oportunidades e de outras vantagens) proporcionada pelas explorações coloniais e suas incontáveis “compulsões extra-econômicas”.

Aliás, Brenner também cita (como outros autores⁹⁶) o fenômeno - paralelo à adoção de relações salariais entre empresários agrícolas e camponeses vendedores de sua própria força de trabalho na Inglaterra - que ficou conhecido como “segunda servidão”. Tratou-se mais propriamente do recrudescimento de relações de poder dos donos de terra tipicamente feudais

⁹⁵ Particularmente por parte das coroas, interessadas em fortalecer a aliança (em torno da consolidação de Estados) com a nova classe burguesa em formação e capitalizada, em larga medida, pelas somas estratosféricas de recursos angariadas através, direta ou indiretamente, do colonialismo.

⁹⁶ De acordo com Braudel (1983: 251), o advento da chamada “segunda servidão” foi apenas o sinal mais visível de uma conjuntura econômica, no início do século XVI, que empurrava o Leste europeu para um “destino colonial”. Para além dos dois fatores frisados por Brenner, Braudel inclui alguns outros: a conexão dos novos empreendimentos com base no trabalho assalariado a um comércio ativo de longa distância das mercadorias (grãos, lã, vinho, açúcar etc.); alguma forma de gestão ‘racional’ do solo, regido por uma política estatal de apoio à produção; emprego de técnicas experimentadas e testadas para estimular investimentos e fixação de capital. É de se ressaltar a relevância do comércio ativo de longa distância das mercadorias para autor, que dedica uma obra (Braudel, 1984) a essa perspectiva da *economia-mundo*.

para com os camponeses nas regiões produtoras de matéria-prima e de gêneros alimentícios básicos do Leste Europeu, inclusive para o abastecimento de polos de emergência da burguesia nos centros em formação do sistema capitalista na Europa ocidental.

Interpretações limitadas⁹⁷ reduzem a hermenêutica da formação o capitalismo apenas ao “lado de cá da linha (*abissal*)”, ou seja, ao espaço-tempo em que se estabeleceu a relação de produção clássica do capitalismo moderno, com base na compra e venda de força de trabalho. Exaltam-se, com frequência, o rompimento dos grilhões da servidão para a implantação do regime de salários⁹⁸ e o surgimento endógeno da classe burguesa (representada neste início, segundo os seguidores da linha de Dobb e Brenner, pelos arrendatários de terra “proto”-capitalistas e seus atribuídos afãs pelo incremento da produtividade). Pouco se toma em consideração que essas mudanças foram também possíveis em função do que se deu do “lado de lá da linha”, ou seja, os múltiplos “benefícios”⁹⁹ colhidos pelas distintas configurações de colonialismo. Para ser mais preciso, os “benefícios” são, sim, levados em conta (desde Sweezy até Wallerstein) – o que desperta interesse bem menor, sem merecer a mesma atenção, é a fonte

⁹⁷ A forma como Brenner se insere no “debate sobre a transição”, por exemplo, é sintomática de um circuito fechado de visões sobre a questão. Ele busca reagir com às leituras apresentadas por Gunder Frank, Amin e Wallerstein (as quais considera “comerciais-mercantilistas”), ao mesmo tempo em que refuta o viés demográfico-malthusiano que se distancia da análise de classes sociais. Ainda que ricas em termos do estudo da histórica econômica, parecem menosprezar um aspecto central, que inclusive está presente nos próprios escritos de Marx (ver próximo item 1.3): a concentração de riquezas proporcionada pelos empreendimentos coloniais como elemento-chave para o fortalecimento da burguesia como classe na Europa ocidental. “Essa limitação do âmbito da análise não era inevitável, nem previsto por lei. Pelo contrário, foi o resultado do eurocentrismo e de uma preferência por quadros explicativos causais baseados nas classes endógenas. Ao preferir essas unidades limitadas e limitantes de análise, como o Estado, a sociedade ou a civilização nacionais, ‘transições’ ocorrem principalmente por motivos ‘internos’ de ‘classe’. Central a essas ‘transições’ têm sido as transições entre os modos de produção, que eram geralmente analisadas como se ocorressem inteiramente dentro de cada entidade separada de acordo com o desenvolvimento de suas contradições internas” (Gunder Frank e Gills, 2014 [1993]: 27-28).

⁹⁸ A interpretação de Perelman (2000) exemplifica esse foco mais específico no momento de transição do feudalismo para o capitalismo apenas dentro da Europa (e mais especificamente na Inglaterra), sem prestar atenção devida ao colonialismo. Para ele, a mera subtração das posses das terras comunais foi uma condição necessária, porém insuficiente para conduzir a população rural ao mercado de trabalho. A “acumulação primitiva” teria cortado o modo de vida tradicional camponês como uma tesoura, ilustra o autor. A primeira lâmina minou a capacidade de subsistência das pessoas; e a segunda se deu com leis severas arquitetadas para fulminar qualquer resistência contra o trabalho assalariado (Perelman, 2000: 14).

⁹⁹ “(...) [A]s nações europeias espojam-se na opulência mais ostensiva. Essa opulência europeia é literalmente escandalosa porque foi edificada sobre o dorso de escravos, nutriu-se do sangue de escravos, procede em linha reta do solo e do subsolo deste mundo subdesenvolvido. O bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e o cadáver dos negros, árabes, índios e amarelos. Convém que não nos esqueçamos disto” (Fanon, 2001 [1963]: 76).

desses mesmos “benefícios”, as operações políticas, econômicas, culturais e sociais, em suma, as relações sociais que estão nas bases da geração desses “benefícios”¹⁰⁰.

Em todos os sistemas históricos anteriores, a xenofobia levava em seu âmago uma consequência fundamental no comportamento: a expulsão do “bárbaro” do espaço físico da comunidade, da sociedade, do grupo interno; a versão extrema dessa expulsão era a morte. Quando expulsamos fisicamente o outro, o ambiente que pretendemos buscar ganha em “pureza”, mas é inevitável que perdamos algo. Perdemos a força de trabalho da pessoa expulsa e, por conseguinte, a contribuição dessa pessoa para a criação de um excedente do qual poderíamos ter nos apropriado periodicamente. Para todos os sistemas históricos, isso representa uma perda particularmente grave quando toda a estrutura e lógica do sistema se fundamentam na acumulação contínua do capital. Um sistema capitalista em expansão (...) necessita de toda a força de trabalho disponível, já que é esse trabalho que produz os bens dos quais se extrai e acumula o capital. A expulsão do sistema não tem sentido. Mas se se quer obter ao máximo de acumulação de capital é preciso reduzir ao mínimo simultaneamente os custos de produção (e, por conseguinte, os custos que geram a força de trabalho) e os derivados dos problemas políticos, e, portanto, reduzir ao mínimo simultaneamente – e não eliminar, já que é impossível – as reivindicações da força de trabalho. O racismo é a fórmula mágica que favorece a consecução de ambos os objetivos¹⁰¹ (Wallerstein, 1991: 30)

A fim de não reproduzir enviesamentos redutores e desumanizadores, Bhambra (2009 [2007]: 107) convida a que se extrapole a proposta de “pensar uma história na qual o sujeito teórico foi a Europa” (Chakrabarty, 2008 [2000]) e, ao mesmo tempo, sinaliza para o desafio de “questionar quais foram (e continuam sendo) as bases para que a Europa reivindique tal *status*”. Em outras palavras, sugere complementar a “provincialização da Europa” com a tentativa de compreensão do padrão dominante (de poder, de saber e de ser), não apenas simbólico, mas

¹⁰⁰ Vale lembrar Césaire, mais uma vez extraídas d’*O Discurso sobre o Colonialismo*: “Quanto a mim, se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação morosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumeja, estas cidades que se evaporam pela lâmina do gládio [fio da espada], não é a tão baixo preço que nos desembaraçaremos delas. Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro *o animal* [grifo do autor], se exercita ao trata-lo como *animal*, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio em *animal*. É esta ação, este ricochete da colonização, que importava assinalar” (Césaire, 1978 [1955]: 23-24).

¹⁰¹ No entendimento de Ashcroft *et al.* (2007 [2000]: 41), “o colonialismo desenvolveu uma ideologia enraizada numa justificação ofuscante, e seu processo violento e essencialmente injusto se tornou crescentemente difícil de ser percebido por trás de uma tela de fumaça liberal de ‘tarefa’ civilizatória, ‘desenvolvimento’ e ‘ajuda’ paternalistas”. Dussel (2009: 321) completa: “Uma vez provada a justiça da expansão europeia como uma obra civilizadora, emancipadora da barbárie a que estavam submetidos, todo o resto (a conquista pelas armas, a espoliação do ouro e da prata referidos, declarar os índios ‘humanos’ em abstrato, mas não suas culturas, uma organização política em que o poder reside nas instituições coloniais, a imposição de uma religião estrangeira de forma dogmática etc.) fica justificado”.

também material, por trás da condição “central” que ela ocupa até hoje. Para a autora, “teorias acerca do ‘nacionalismo’ e da formação dos Estados ‘falham’ em lidar adequadamente a relação do colonialismo com os mesmos”. De forma quase coincidente, o já referido Coronil entende a diferenciação entre os pontos de vista asiático e latino-americano da experiência colonial da seguinte maneira:

Enquanto do ponto de vista asiático tornou-se necessário “provincializar” o pensamento europeu (Chakrabarty, 2008 [2000]), a partir de uma perspectiva latino-americana tornou-se essencial globalizar a periferia: reconhecer a formação em escala mundial do que parecem ser centros metropolitanos modernos autogerados e periferias atrasadas (Coronil, 2004: 415)

Essas opções (que o autor considera como respostas complementares ao colonialismo a partir de diferentes posicionalidades)¹⁰² dizem muito também da própria plasticidade da expansão do capitalismo, do colonialismo e do heteropatriarcado: enquanto em alguns contextos enfatiza-se a especificidade do Ocidente, em outros o esforço se dá no sentido de vincular eventos e fluxos deliberadamente minimizados para escamotear as raízes da formação do sistema-mundo moderno/colonial nada, se levarmos em conta processos mais amplos, *provincializada*.

Uma visão do capitalismo de suas bordas permite enfrentar este esquecimento [das importâncias do imperialismo e da participação dos seres humanos e não humanos das Américas na constituição do capitalismo]. Ao focar a relação constitutiva entre o capitalismo e o colonialismo, esta perspectiva ajuda a modificar a compreensão convencional da dinâmica e a história do capitalismo em dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, oferece uma maior compreensão do papel da natureza no processo da formação de riqueza; em segundo, amplia os agentes do capitalismo não somente dentro da Europa, mas em todo o mundo (Coronil, 2000: 90-91)

Estes últimos itens citados - a maior compreensão do papel da natureza no processo de formação da riqueza e a ampliação dos agentes do capitalismo para todo o mundo - são, de algum modo, abordados pelo enquadramento crítico em torno do *encobrimento do Outro* (que será retomado no *Cap. 2*) de Dussel (1996). Todavia, Coronil apresenta uma leitura que me parece chave para incluir não só a questão do extrativismo de recursos naturais nas (ex-)colônias como fenômeno estrutural, como também a participação crucial dos Estados - seja os Estados do “centro” (Estados-nação modernos propriamente ditos), seja os Estados da “periferia” (Estados-coloniais primeiro e Estados-nação dependentes depois – ver mais em *Cap. 2*) – nesse processo.

Como para Marx “terra” significa “natureza” em sua materialidade socializada em vez de em sua existência material independente, trazer a natureza ao centro da discussão ajuda a reposicionar os atores sociais diretamente associados a seus poderes. Em vez de restringir esses agentes a senhores feudais em vias de desaparecer, ou a latifundiários em decadência (a ênfase em O Capital), estes podem ser ampliados para abarcar as populações e instituições que

¹⁰² Diferentemente de outras abordagens, como a de Grosfoguel (2009), que enfatiza as diferenças em relação aos Estudos Subalternos Sul-Asiáticos e aos Estudos Subalternos Latino-Americanos. Para um quadro-geral de discussões que estiveram no bojo deste último grupo, ver Beverley e Sanders (1997).

dependem da mercantilização do que chamei de bens “intensivos de natureza”, incluindo os Estados que possuem recursos naturais ou que regulamentam sua comercialização. Esta visão mais ampla dificultaria reduzir o desenvolvimento do capitalismo a uma dialética binária entre o capital e o trabalho que se realiza nos centros metropolitanos e que se estende à atrasada periferia. Reconhecer que a ‘fórmula trinária’ implica não uma dialética binária entre o trabalho e o capital e sim uma dialética tripla entre o trabalho, o capital, e a terra [destaques do autor], situa o desenvolvimento do capitalismo dentro de condições evidentemente globais desde o início. Da mesma maneira, torna mais visível uma gama mais ampla de relações econômicas e políticas e ajuda, além do mais, a conceitualizar a divisão internacional do trabalho como uma divisão simultânea da natureza” (Coronil, 2000: 91-92)

Entendida como território¹⁰³, a terra engloba o conjunto de seres (humanos e não-humanos) que dela fazem parte, com ela se inter-relacionam e nela circulam e vivem. Um olhar mais cuidadoso com relação à escravidão indígena colonial, por exemplo, ajuda a desestabilizar essa “produção ativa de não-existência” por parte da historiografia convencional¹⁰⁴ sobre a participação indissociável e a influência decisiva dos territórios América Latina na formação do sistema capitalista que rege o mundo desde o período colonial até os dias de hoje.

Em Raqaypampa, na Bolívia, o ânimo e o ímpeto pelos avanços obtidos no processo de constituição da Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) foram e continuavam sendo fortemente pressionados pela evasão populacional estimulada por conta de oportunidades externas nas áreas de educação e, principalmente, de trabalho e de acesso a outros bens culturais para a juventude. Estava em curso, quando da pesquisa de campo realizada em 2014, mais uma onda de migrações de jovens do território de Raqaypampa para polos econômicos dentro da Bolívia (em especial, para a cidade de Santa Cruz de la Sierra e para a capital departamental

¹⁰³ Retomando o conceito de “território habitado” de Milton Santos: “(...) assim como antes tudo não era, digamos assim, território “estatizado”, hoje tudo não é estritamente “transnacionalizado” Mesmo nos lugares onde os vetores da mundialização são mais operantes e eficazes, o território habitado cria novas sinergias e acaba por impor, ao mundo, uma revanche. Seu papel ativo faz-nos pensar no início da História, ainda que nada seja como antes” (Santos, 2005: 255).

¹⁰⁴ Tome-se o caso de Caldeira (2013: 45), que incorpora a versão da Igreja Católica, mais especificamente dos jesuítas, na sua leitura. “No Brasil, a Companhia de Jesus levou a cabo uma vigorosa campanha contra a escravização dos ameríndios, na qual se destacaram, pela produção teórica, os padres Manuel da Nóbrega (1517-1570) e Fernão Cardim (c. 1549-1625) e o ‘imperador da língua portuguesa’, padre António Vieira (1608-1697). Essa preocupação com os indígenas brasileiros não a alargaram, no entanto, aos africanos, aceitando como necessária, e mesmo instrumental para a libertação índia, a escravidão dos negros. António Vieira, que dedicou ao assunto uma série de sermões, condôsi-se com o sofrimento dos escravos nos engenhos e protesta contra os maus tratos de que são vítimas, mas nunca põe em causa o tráfico nem o cativeiro dos africanos, que justifica pela finalidade religiosa, pois seria o caminho pelo qual alcançariam a salvação”. Como lembra Monteiro (1994: 8), “as principais tendências no estudo da Colônia permanecem subordinadas a um quadro teórico no qual a organização do trabalho se atém à lógica da expansão do capitalismo comercial. Nesta perspectiva, o índio - quando mencionado - desempenha um papel apenas secundário e efêmero, ocupando a antessala de um edifício maior onde reside a escravidão africana”.

Cochabamba) e também para fora do país¹⁰⁵. Essa tendência pôde ser notada de diversas formas: entrevistas, etnografia superficial própria, outras pesquisas¹⁰⁶ e dados. Ou seja, ainda que esses relatos e observações seguissem uma convergência no sentido de que na Bolívia passos importantes de enfrentamento ao colonialismo tinham sido dados a ponto de um território ter se mobilizado e organizado para se formar como AIOC, também se notam com facilidade as existências de elementos insinuantes no sentido de um assédio multiforme a juventude para a canaleta do exército de reserva e conseqüente exploração como mão-de-obra barata nas periferias de conurbações urbanas regionais ou até em outros países.

Na Raposa Serra do Sol, no Brasil, a união, a organização e as conquistas com vistas ao exercício autonômico da cidadania por parte dos povos indígenas têm como ameaça - após uma longa batalha de décadas pela demarcação em área contínua vencida no âmbito do Poder Judiciário, inicialmente, e depois também no Executivo para a desintrusão posterior efetiva de não-indígenas da área - o “apetite pela destruição” impulsionado pela acumulação capitalista, colonial e heteropatriarcal. Daí a relevância da ênfase nesses dois processos históricos: a *superexploração* estrutural do trabalho (a ser tratada a partir de um de seus propulsores de ideias, Ruy Mauro Marini, no *item 2.1*), em especial de jovens saídos de comunidades rurais que migram para cidades maiores, e a potência devastadora do rolo compressor produtor de massacres e agravador do quadro de desigualdades que caracteriza o sistema.

Com a confirmação da área contínua do seu território no extremo Norte do país, indígenas continuaram sendo explorados e oprimidos com base nessas duas frentes de divisão social: classe e raça/etnia/cultura. Ainda que o usufruto do território siga uma fórmula (resultado de acordos históricos derivados de lutas do passado, em especial no processo de redemocratização de meados dos 1980) em que a titulação de área referente à terra indígena continua pertencendo à União, os modos de organização, as demandas e os meios de reivindicação não se limitam apenas a aspectos capitalistas, mas têm a ver também com relações sociais coloniais.

¹⁰⁵ Houve contato com um rapaz da região, não envolvido com a CRSUCIR, que chegou a trabalhar no Brasil e no Chile. O sonho de vida dele era obter um visto de trabalho para se mudar para o Japão. Mesmo jovens de famílias mais próximas e ativas na estrutura sindical chegaram a manifestar interesse em ter experiências nos conglomerados urbanos, onde viam mais possibilidades do que no campo. Existem linhas de transporte rodoviário regulares para Santa Cruz de la Sierra partindo da cidade mais próximo de Aiquile.

¹⁰⁶ Em seu trabalho sobre gestão educativa e interculturalidade em Raqaypampa, Arratia (2001) destaca que o discurso de parcela relevante de professores no sentido de privilegiar, mesmo em territórios eminentemente rurais, a sociedade industrial como paradigma (Esteve, 1996) e a compreensão disseminada da escola como “chave de ouro” que resolverá todos os problemas (Torres, 1992) têm promovido “o êxodo dos jovens às cidades e uma autonegação da cultura camponesa”. “Em conseqüência, a escola aparece como um espaço etnocida não só por seus currículos impertinentes, mas também pela forma pela qual se faz a gestão da educação. Essa tensão entre a vida no campo e a escola se evidencia nas seguintes frases de alguns professores: “A permanência no campo é para aqueles que não estudaram”, “Os pais tinham que optar: ou é a vida camponesa ou é a escola” (Arratia, 2001: 134).

Em suas lutas diversificadas e ancoradas em saberes e conhecimentos para além dos cânones, movimentos e organizações sociais indígenas com intensa atuação na América Latina/Abya Yala/América Latina são alvos permanentes de ataques a seus direitos de viver conforme os seus desígnios, no exercício da autodeterminação¹⁰⁷. Essa continuidade do racismo acaba por ser escancarada pela atuação política desses coletivos, que vêm denunciando o procedimento da *produção de territórios coloniais como ausência*. Com base nessa abordagem mais ampliada dos problemas sociais (que de algum modo segue a senda hierarquizante e monopolística exposta pela *longue durée* de Braudel), aquilo que à primeira vista poderia parecer um mero “essencialismo”¹⁰⁸ retrógrado e fragmentador de possíveis solidariedades (alguns diriam até pré-moderno ou pré-político, por não se dedicarem prioritariamente à classe) se converte em um enfrentamento mais alargado que entende colonialismo e heteropatriarcado¹⁰⁹ como constituintes do capitalismo, ainda que possam ser muito distintas as suas manifestações.

1.3 – Acumulação (muito mais do que) primitiva

Algumas particulares interpretações histórico-sociológicas do fenômeno de formação, expansão e domínio global do sistema capitalista ganharam pretensões universalistas ao longo da história. Produzidas originalmente em sua grande maioria nos círculos intelectual-acadêmicos do Norte Global e dotadas de larga influência em termos político-ideológicos¹¹⁰, foram espalhadas no senso comum e povoam os imaginários de dominantes e dominados. O primeiro e talvez mais poderoso raciocínio por trás dessas versões pode ser resumido da seguinte forma: o colonialismo consiste meramente em um fenômeno componente de uma etapa inicial e parcial (juntamente com o *capitalismo mercantil* ou *mercantilismo*, reduzido frequentemente ao seu aspecto econômico) e preliminar da formação definitiva do capitalismo. Segundo esse lugar-comum do mundo das ideias, tudo que se possa associar ao colonial seria por obrigação *pré-capitalista*.

¹⁰⁷ Inclusive já reconhecida em tratados internacionais como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ratificados nos países em que se realizaram as pesquisas, e a recente Declaração Americana dos Povos Indígenas, aprovada em 2016.

¹⁰⁸ Descrito por Grosfoguel (2011: 107) como “processo necessário de reconstrução de seus próprios pensamentos e identidades” que a “esquerda ocidentalizada tem dificuldade para entender”.

¹⁰⁹ Em compasso semelhante ao suscitado pela sociologia feminista. Com relação a isto, Santos (2013 [1994]: 42) reconhece a contribuição da crítica vinda do movimento feminista quanto ao “privilegio no marxismo da ação, das práticas, das identidades e do poder de classe, em detrimento de outras formas de construção da subjetividade social e nomeadamente a assente na identidade e na discriminação sexuais”.

¹¹⁰ Harman (2004) realça, por exemplo, que o argumento que se encontra mais disseminado em geral é o de que o capitalismo surgiu e ganhou impulso na Europa ocidental como resultado de valores especiais que vieram de uma herança helênica ou ‘judaico-cristã’ - interpretação para a qual obras como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, certamente contribuíram.

Não raro, o colonialismo acaba por ser apresentado como um par indissociável do capitalismo mercantil, não apenas como etapa intermediária (por vezes até substituível e/ou descartável), mas até como antípoda atrasada do “verdadeiro” capitalismo, aquele da hegemonia burguesa “racional e subjetivada”, em seu sentido mais acabado. Segundo esse raciocínio, a equação inversamente proporcional válida poderia ser representada pela seguinte proporcionalidade: *quanto maior o capitalismo, menor o colonialismo*. Entre os escritos históricos que buscam traduzir essa potência transformadora e modernizante do capital, poucos foram tão eloquentes quanto o *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels, e sua mais do que célebre profecia de todo modernista (*Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar*)¹¹¹.

A burguesia desempenhou na História um papel altamente revolucionário.

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus ‘superiores naturais’, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do ‘pagamento à vista’. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou a exploração aberta, direta, despudorada e brutal.

A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio seus servidores assalariados.

A burguesia rasgou o veu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a meras relações monetárias.

A burguesia revelou como a brutal manifestação de força na Idade Média, tão admirada pela reação, encontra seu complemento natural na ociosidade mais completa. Foi a primeira a provar o que a atividade humana pode realizar: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que empanaram mesmo as antigas invasões e as Cruzadas.

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época da burguesia de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas¹¹², as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a

¹¹¹ Que inclusive virou título de livro sobre “a aventura da modernidade” do ensaísta Marshall Berman.

¹¹² Assim como destacado em nota anterior, a edição portuguesa traduz os termos como “vetustas representações e intuições”, em vez de “concepções e ideias secularmente veneradas”.

encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens (Marx e Engels, 2010 [1848]: 42-43).

Bastante interessados em disseminar ideias e inflamar mobilizações anti-sistêmicas, exercícios hermenêuticos de cunho histórico-econômico-político como o *Manifesto Comunista* trazem consigo uma pesada carga de hierarquização e um poderoso sentido linear de progresso¹¹³.

Uma das noções mais recorrentes que relega o colonialismo ao passado (notadamente no espectro político-ideológico ampliado da *esquerda* global) é a “acumulação primitiva”, que veio a se tornar mais conhecida pela pena de Karl Marx. Como parte de uma poderosa engrenagem crítica de desconstrução do modo de produção capitalista com base no materialismo histórico e dialético, Marx formulou, em sua obra mais conhecida (*O Capital*), a concepção de “acumulação primitiva”, considerada como o ponto de partida do sistema de produção capitalista; no conjunto de suas ideias, é quase como se fosse uma espécie de “pecado original” do capitalismo – segundo, inclusive, uma analogia com paradigmas teleológicos feita pelo próprio autor¹¹⁴.

Matéria de intensas polêmicas desde o momento em que veio à tona, a “acumulação primitiva” de Marx estimulou uma série de contributos posteriores acerca do funcionamento do sistema – não apenas no que se refere ao seu “centro”, mas principalmente nas chamadas

¹¹³ É preciso realçar, porém, que Marx e Engels também criticavam concepções teleológicas da história. Em uma passagem d'*A Ideologia Alemã*, discorrem sobre essa questão: “A história não é senão a sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por outro lado, ela modifica as antigas circunstâncias entregando-se a uma atividade radicalmente diferente; chega-se a desnaturar esses fatos pela especulação, fazendo-se da história recente a finalidade da história anterior; é assim, por exemplo, que se atribui à descoberta da América o seguinte objetivo: ajudar a eclodir a Revolução Francesa; dessa maneira, confere-se então à história seus fins particulares e dela se faz ‘uma pessoa ao lado das outras’ (a saber, ‘consciência de si, crítica, único etc.), enquanto que aquilo que se designa pelos termos ‘determinação’, ‘finalidade’, ‘germe’, ‘ideia’ da história passada nada mais é do que uma abstração da história anterior, uma *influência ativa que a história anterior exerce sobre a história atual* [grifo meu] (Marx e Engels, 2007 [1933]: 46-47). É simbólico que os acontecimentos históricos escolhidos pela dupla para ilustrar essa relação entre o passado e o presente sejam justamente a “descoberta” da América e seus contributos ao advento da Revolução Francesa. Através dessas lentes teleológicas (que vinculam fatos com acontecimentos posteriores) criticadas pelos autores, o colonialismo é entendido e apresentado como algo *necessário* para a *progressão da humanidade*, como um todo.

¹¹⁴ Segundo Marx (1996) [1867], no *Capítulo 24* do Volume I (Livro Primeiro) d'*O Capital*: “A acumulação do capital (...) pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação ‘primitiva’ (*previous accumulation* [ou acumulação prévia] em Adam Smith), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida” (Marx, 1996 [1867]: 339).

“periferias”. Intelectuais, políticas/os e militantes como Rosa Luxemburgo e Mariátegui, mais recentemente, Maria Mies, David Harvey, Silvia Federici e Stephan Lessenich, entre muitas e muitos outras/os personagens e analistas marxistas e não marxistas do Sul e do Norte Global, têm apontado para aspectos complementares que envolvem um senso mais alargado e contínuo dessa ideia de “acumulação”¹¹⁵. Já não se trataria apenas de uma noção limitada aos cercos do adjetivo (“primitiva”), quando da sua formação histórica a partir da expansão colonial do final dos séculos XV e XVI, ou “capitalista”, em sua fase mais “desenvolvida” na esteira da Revolução Industrial, mas submetida a uma visão menos fragmentada em torno da ideia de longo prazo que denominarei como *matriz abissal* através da *coisificação* (mais desenvolvida no *Cap. 2*).

A noção de “acumulação primitiva” se apresenta, portanto, como chave nesse debate e, de algum modo, permeia várias outras passagens desta tese. Seguindo a linha de raciocínio de Marx (1996 [1867]: 340), a “assim chamada acumulação primitiva” é, portanto, “nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” e “aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde”.

Essas duas afirmações permitem uma série de considerações. Habitam-nas contradições de vários tipos. Primeiro, é preciso esmiuçar o que constituiria esse “processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” de que fala Marx. Para este último, as relações capitalistas se converteram em paradigma real (e depois se reproduziram em escala cada vez mais crescente) a partir do momento em que se tornou possível uma configuração na qual se defrontaram “duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias”:

Dinheiro e mercadoria, desde o princípio, são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia: do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhes pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles (Marx, 1996 [1867]: 340).

Até que ponto esse padrão de trabalhadores que eram “livres, vendedores da sua própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho” se estendia no mundo real de então? Quanto de trabalho em condições muito pouco “livres” era mantido naquela época, e continua se mantendo até os dias de hoje para o funcionamento de todo sistema? E se o foco for deslocado

¹¹⁵ Verbete de Ben Fine no volume editado por Bottomore (1985 [1983]: 3) sobre “acumulação” assinala que “o processo de acumulação nunca é simplesmente um processo econômico, mas também envolve o desenvolvimento geral de relações sociais incluindo, por exemplo, o colonialismo, o imperialismo e cambiantes papeis para o Estado, como sempre tem sido enfatizado dentro da tradição marxista”.

apenas para o outro sentido de “livres”, aquele que se refere ao desprovemento dos meios de produção controlados pelos capitalistas, retorna-se à espoliação de territórios, pura e simples. Ao estabelecer que esse desequilíbrio material-histórico fundamental e as subsequentes interdependências e tensões dialéticas entre uma *classe compradora* e outra *classe vendedora* de força de trabalho estariam no início de tudo, Marx parece estar muito mais preocupado com os desdobramentos e os resultados de tal operação do que em compreender ao pormenor os procedimentos concretos (materiais e simbólicos)¹¹⁶ que permitiram que ela ocorresse. É justamente a “acumulação primitiva” que aparece como resposta para o autor explicar como teria se gerado esse primevo pontapé que dera uma ignição a todo o sistema. Para ilustrar a sofisticada obliteração do colonialismo e do heteropatriarcado no coração do capitalismo, recorro à descrição que o próprio faz desses continuados momentos:

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfunamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva. De imediato segue a guerra comercial das nações europeias, tendo o mundo por palco. Ela é aberta pela sublevação dos Países Baixos contra a Espanha, assume proporção gigantesca na Guerra Antijacobina da Inglaterra e prossegue ainda nas Guerras do Ópio contra a China etc.

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, em fins do século XVII, são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema da dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se, em parte, sobre a mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial. Todos, porém, utilizaram o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica (Marx, 1996 [1867]: 370).

À primeira vista, o destaque conferido pelo pensador alemão aos “diferentes momentos da acumulação primitiva” pareceria até reafirmar a centralidade do “sistema colonial” para a formação do capitalismo¹¹⁷. No entanto, Marx, da forma como apresenta a questão, entrelaça ao

¹¹⁶ É precisa a colocação de Santos (2013 [1994]: 43) acerca da “inexistência de um cânon marxista”, ou seja, de “uma versão ou interpretação autorizada do que Marx verdadeiramente disse ou quis dizer”: “Na medida em que Marx pretendeu colocar, no mesmo plano gnoseológico, a compreensão da sociedade capitalista tal como ela existe e a sua transformação futura, tornou-se vulnerável aos processos de canonização e de ortodoxia e à consequente inversão dos processos de verificação: em vez do teste da prática à teoria que, se falhado, conduz à falsificação da teoria, o teste da teoria à prática que, se falhado, conduz à condenação e à ostracização da prática”.

¹¹⁷ Há uma linha gradual e temporal que se estabelece entre a fase da “acumulação primitiva” para a “acumulação capitalista” - quando teria se estabilizado o sistema mais clássico de divisão de classes sociais

colonialismo uma série de fenômenos paralelos - formação e consolidação do Estado moderno (e de suas ações no âmbito da dívida pública, da arrecadação tributária e do protecionismo perante a concorrência) que acabam por lançar uma cortina de fumaça no papel imprescindível das primordiais “brutais violências”: a invasão, a imposição de uma ordem alheia às populações e comunidades nativas, o saque e a apropriação de proporções quase incomensuráveis de vidas (de seres humanos e não-humanos) em território americano.

Modernidade e violência entrelaçaram-se ao longo de todo o curso da história da América Latina. O sujeito moderno latino-americano é o produto de uma origem traumática. Do início da conquista, o encontro dos povos indígenas com o outro europeu foi definido pela violência. Devastação territorial, escravidão, genocídio, pilhagem e exploração nomeiam apenas algumas das mais imediatas e notórias consequências da expansão colonial (...). A partir dessas condições fundacionais, a elaboração da perda (de populações inteiras, culturas, territórios e recursos naturais) e, mais tarde, os mitos utópicos que acompanharam a ideologia da modernidade (a construção da teleologia da história que incluiria a conquista da ordem social, o progresso tecnológico, o crescimento industrial, assim como a prometida admissão da América Latina como convidado atrasado no banquete da civilização ocidental) constituíram as forças subjacentes que guiaram a construção de identidades culturais nas sociedades transatlânticas. Como Frantz Fanon indicou, o trauma do colonialismo permeia todos os níveis da subjetividade social [grifos meus] (Moraña, Dussel e Jauregui, 2008: 2-3)

Tais operações foram, aliás, imprescindíveis às demais intervenções complementares de cunho estatal (nas áreas de dívida pública, tributação e protecionismo, que requerem tanto a circulação como a concentração de monumentais recursos) que mereceram a citação da parte de Marx como parte da “acumulação primitiva”.

Mais apenas do que as descomunais riquezas materiais extraídas de enclaves periféricos¹¹⁸ em favor das metrópoles centrais europeias, fundou-se, com o colonialismo (e

entre os capitalistas, donos dos meios de produção, e os proletários, que só dispõem da própria força de trabalho para “vender” aos capitalistas – uma sorte de apagamento de uma das características centrais do novo sistema que vai se instalando ao longo de séculos. Ainda que faça sentido do ponto de vista descritivo - afinal, há mudanças evidentes dentro do *sistema-mundo* capitalista moderno/colonial (Grosfoguel e Cervantes-Rodriguez, 2002), a transição da “acumulação primitiva” para a “acumulação capitalista” instaura também uma cisão que contribui sobremaneira para situar o que se entende como “sistema colonial” apenas como um fenômeno estacionado e petrificado no passado. Como se fosse um momento específico de explosão de violências e injustiças que, com a normalização das engrenagens sociais, se dissipou e passou a mais não ser verificado. Muitas intercorrências do presente têm demonstrado como o colonialismo – como vetor de relações sociais de opressão – segue bastante vivo.

¹¹⁸ Embora haja limites às análises simplistas do tipo centro-periferia, há um legado de compreensão estrutural dos fenômenos de desenvolvimento/subdesenvolvimento (ou “desenvolvimento do subdesenvolvimento”, como se verá no item 2.1) deixado principalmente pela TMD que esta tese dá seguimento. Autores como Samir Amin, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra deram contributos relevantes para a compreensão da economia política capitalista-colonial.

também com o patriarcado), uma *matriz conjugada de relações de poder* (a qual ocupará o centro do seguinte capítulo). Esta última é bem mais profunda e descentrada que somente a divisão entre “compradores” e “vendedores” de força de trabalho. Na realidade, essa matriz capitalista, colonial e patriarcal exerce uma influência crucial na própria “luta de classes” como entendida por Marx.

Em outro trecho, o destaque se anuncia ainda mais incisivo. O autor denomina o papel desempenhado pelo sistema colonial como “o ‘deus estranho’ que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra” (Marx, 1996 [1867]: 373). Ao proceder desse modo, teria proclamado “a extração de mais-valia como objetivo último e único da humanidade”. Neste salto entre a “acumulação primitiva” e a “acumulação capitalista” centrada exclusivamente na extração da *mais-valia*, diversas hierarquias (não só de ordem étnica, racial e cultural, mas também de gênero e orientação sexual) estabelecidas e exercitadas ao longo do processo histórico, nas mais variadas escalas e contextos, foram sendo borradas e até apagadas de um dos quadros crítico-analíticos de maior referência e influência no campo das ciências sociais.

Na visão de Marx, toda a violenta e verticalizada ordenação que se desenrola entre “colonizadores” e “colonizados” - não necessariamente com base na origem ou na história de vida de cada pessoa, nem sequer nas divisões étnico-raciais, *stricto sensu*, mas em termos da escala de imposições epistemológicas e ontológicas de valoração e naturalização de um único modo de vida superior a todos os outros – pouco importaria em si. Sua função maior estaria naquilo que gerou o “segredo da acumulação primitiva”: a canonização do “deus estranho” simbolizado pela *mais-valia*. Meiksins Wood (1981) retoma Marx para enfatizar que essa passagem pode ser entendida como “ponto de partida” da produção capitalista, nada menos que o “processo histórico da separação do produtor dos meios de produção”, um “processo de luta de classes e de intervenções sangrentas por parte do Estado em nome da classe expropriadora”¹¹⁹. Em outras palavras – e segundo a mesma autora -, a argumentação de Marx leva a entender que o “segredo definitivo” da produção capitalista tem um caráter político que, ao contrário do entendimento de uma política econômica clássica que ele critica, mantém continuidades com a esfera econômica¹²⁰.

Ainda que se posicione com firmeza contra argumentos que buscam deslegitimar a interpretação social do materialismo histórico (como os que acreditam na existência de um impulso *natural e perene*, independentemente de condições sociais e históricas, fundamentado na

¹¹⁹ A questão propriamente dita da intervenção do Estado nos contextos sociais das relações de poder sustentadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado será tratada nos *Caps. 6 e 7*.

¹²⁰ Como destaca Meiksins Wood (1981), a abordagem de Marx difere da economia política burguesa ao insistir que “um sistema produtivo é feito de determinações sociais específicas – relações sociais, modos de propriedade e de dominação, formas legais e políticas específicas. Isso não significa simplesmente que a ‘base’ econômica é refletida em e mantida por certas instituições da ‘superestrutura’, mas que a base produtiva em si existe na forma de construtos sociais, jurídicos e políticos – em particular, formas de propriedade e de dominação”.

natureza e na racionalidade humanas, em direção ao melhoramento de forças tecnológicas), o *marxismo político* de Meiksins Wood e outros não costumam dar muita importância à influência de questões étnico-culturais-raciais e de gênero para a formação do capitalismo¹²¹.

Dentro de correntes marxistas, outras reflexões revisitaram o relevante tema da relação entre “acumulação primitiva” e “acumulação capitalista”. Rosa Luxemburgo, em especial, surpreendeu e contrariou uma série de pensadores que eram seus contemporâneos da virada do século XIX para o início do século XX e buscou dar uma explicação que trazia de novo à ribalta o papel protagônico do avanço sobre economias não-capitalistas para o desenvolvimento do capitalismo. Luxemburgo vai além das análises enfocadas nas relações de produção (nas fábricas, nas minas, nas propriedades agrícolas etc.) e na respectiva extração da *mais-valia*. De sua parte, reaviva a temática da “acumulação primitiva”, no plano do mercado mundial e de suas fronteiras de expansão, para tentar desvendar os mecanismos histórico-materiais de multiplicação e de reafirmação do sistema.

Nesse esforço, realça um *abismo* entre a dimensão dos contextos “centrais” do mercado mundial em que o trabalho assalariado e a *mais-valia* são as regras e o cotidiano das “bordas” de confronto direto dos ditames capitalistas com economias “não-capitalistas”:

Nesse nível, a paz, a propriedade e a igualdade reinam como formas e faz-se necessária a dialética apurada de uma análise científica para descobrir como por meio da acumulação o direito de propriedade se transforma em apropriação da propriedade alheia, a troca em exploração e a igualdade em dominação de classe. O outro aspecto da acumulação de capital é o que se verifica entre o capital e as formas de produção não-capitalistas. Seu palco é o cenário mundial. Como métodos da política colonial reinam o sistema de empréstimos internacionais, a política das esferas de influência e as guerras. Aí a violência aberta, a fraude, a repressão e o saque aparecem sem disfarces, dificultando a descoberta, sob esse emaranhado de atos de violência e provas de força, do desenho das leis severas do processo econômico” (Luxemburgo, 1985 [1913]: 86)

Ainda no seu esforço de decifrar a expansão capitalista, Luxemburgo reitera essa duplicidade de discursos relacionados ao capitalismo: em um, a teoria liberal-burguesa enfatiza o “domínio da ‘concorrência pacífica’ das maravilhas técnicas e do comércio propriamente dito” nos países centrais; enquanto o que ela classifica como “terreno da violência ruidosa do capital”¹²² se manifesta nas periferias de forma “subterrânea”, como se fosse uma vertente “mais ou menos fortuita da ‘política externa’, dissociada do domínio econômico do capital”. Daí que:

¹²¹ Haja vista a insistência de Brenner [1987] (1977) quanto ao “nascimento” do capitalismo precisamente no meio rural da Inglaterra, única a reunir condições para tal feito extraordinário.

¹²² Loureiro (2015: 97) considera que Rosa Luxemburgo tenha sido “a teórica que pela primeira vez deu lugar permanente, na civilização ocidental, aos países da periferia do capitalismo, não somente porque serviram como fonte de acumulação primitiva do capital, mas porque, desde a época da colonização até agora, foram um elemento imprescindível do desenvolvimento capitalista mundial”. Ainda segundo a mesma autora, essa novidade teria antecipado em 60 anos algumas das conclusões da teoria da

(...) a violência política é apenas o veículo do processo econômico; ambos os aspectos da reprodução do capital encontram-se interligados organicamente, resultando dessa união a trajetória histórica do capital (Luxemburgo, 1985 [1913]: 86).

Ou seja, a concepção historicamente estacionada de “acumulação primitiva” proposta por Marx é desafiada por Luxemburgo, para quem o processo “prossegue inclusive em nossos dias”¹²³ e, no tocante às “sociedades primitivas”, trata-se de uma “luta pela sobrevivência” que tem o “caráter de uma luta de vida ou morte”. Löwy (2015: 88), por sinal, se revela surpreso com o fato de que em sua *Introdução à economia política*¹²⁴ (e ainda que seja um texto inacabado), “os capítulos dedicados à sociedade comunista primitiva e sua dissolução ocupem mais espaço do que o conjunto dos capítulos dedicados à produção mercantil e à economia capitalista”. As *sociedades comunistas primitivas* são colocadas como antípodas da sociedade capitalista de mercado numa “abordagem totalmente original da evolução das formações sociais” e “em oposição à concepção linear e evolucionista do ‘progresso’”¹²⁵.

Mesmo partilhando da ideia de que as nações colonizadas acabavam por ser beneficiadas pelo progresso econômico do imperialismo, Luxemburgo não se limitava a se posicionar somente do “lado de cá da linha (abissal)” e mencionava também as consequências socialmente destrutivas

dependência, uma vez que “foi reconhecida na América Latina dos anos 1970 por intelectuais marxistas não-stalinistas que se deram conta de que Rosa Luxemburgo havia tido uma intuição original (que não se desenvolveu) ao reforçar a unidade dialética entre metrópole e periferia: o sistema capitalista mundial, no seu processo de constituição histórica, gerava o subdesenvolvimento na periferia como um aspecto complementar do desenvolvimento dos países centrais” Loureiro (2015: 97-98).

¹²³ Vale ressaltar que a abordagem de Luxemburgo contrasta com a leitura de Lênin (2012 [1917]), que entendia o imperialismo como um novo estágio do capitalismo da virada do século XIX para o século XX. Para ela, a voracidade do capital para com as economias não-capitalistas era uma constante do sistema – ou seja, para se expandir, o capitalismo necessitaria obrigatoriamente de se valer de expedientes coloniais.

¹²⁴ Manuscrito redigido por Paul Levi no período em que esteve na prisão (1914-1915) com base em notas dos cursos de economia política dados por Rosa Luxemburgo na Escola do Partido Social-Democrata da Alemanha entre os anos de 1907 e 1914.

¹²⁵ Luxemburgo se inspira nos escritos de Georg Ludwig von Maurer sobre a antiga comuna germânica (“marca”) em considerações na *Introdução à Economia Política*. “Não é possível imaginar nada de mais simples e harmonioso do que o sistema econômico das antigas marcas germânicas. Todo o mecanismo da vida social funciona à vista de todo o mundo. Um plano rigoroso e uma organização robusta determinam a atividade de cada um e o integram como um elemento do todo. As necessidades imediatas da vida cotidiana e sua satisfação igual para todos, tal é o ponto de partida e o coroamento dessa organização. Todos trabalham em conjunto para todos e decidem em conjunto a respeito de tudo. De onde provêm e em que se fundam essa organização e o poder da coletividade sobre o indivíduo? Do comunismo do solo, quer dizer, da posse comum do mais importante meio de produção pelos trabalhadores”. Löwy (2015: 91) relembra, contudo, que “Rosa Luxemburgo partilha com Marx a convicção de que o imperialismo leva o progresso econômico às nações colonizadas, embora utilizando ‘os métodos ignóbeis de uma sociedade de classes’”.

do “progresso” capitalista¹²⁶. No Capítulo 27 de *A acumulação do capital* (“A luta contra a economia natural”), ela sustenta que todos os empreendimentos coloniais europeus compartilham a mesma política brutal de extirpar as estruturas sociais pré-capitalistas.

Como as organizações sociais primitivas dos nativos constituem os baluartes na defesa dessas sociedades, bem como as bases materiais de sua subsistência, o capital serviu-se, de preferência, do método da destruição e da aniquilação sistemáticas e planejadas dessas organizações sociais não-capitalistas [grifo da autora], com as quais entra em choque por força da expansão por ele pretendida (...). Cada nova expansão colonial se faz acompanhar, naturalmente, de uma guerra encarniçada dessas, do capital contra as relações econômico-sociais, assim como pela desapropriação violenta de seus meios de produção e pelo roubo de sua força de trabalho (Luxemburgo, 1988 [1913]: 32-33).

Em síntese, o argumento de Rosa Luxemburgo é que a “acumulação primitiva” é um traço permanente da expansão imperialista¹²⁷ do século XVI até os dias de hoje:

¹²⁶ Sobre a empresa colonial britânica na Índia, por exemplo, Rosa Luxemburgo comenta. “Os antigos vínculos foram rompidos, o pacífico isolamento do comunismo das aldeias foi aniquilado e substituído por querelas, discórdia, desigualdade e exploração. Daí resultaram enormes latifúndios, de um lado, e, de outro, uma enorme massa de milhões de arrendatários sem meios”. Também n’*A acumulação do capital* ela critica o papel histórico do colonialismo inglês e manifesta sua indignação com o desprezo criminoso dos conquistadores europeus em relação ao antigo sistema de irrigação que mantinha a produção agrícola na civilização indiana. Uma vez destruído, gerou fome a milhões.

¹²⁷ É evidente aqui o contraste com a posição que viria a ser defendida por Lenin (2012) [1917] em *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. É conhecida a tese apresentada pelo expoente russo de que, no que se refere à Europa, “pode-se fixar com bastante exatidão o momento em que o novo capitalismo veio substituir definitivamente [grifo do autor] o velho: em princípios do século XX”. Esse novo capitalismo, sustenta Lenin, seria caracterizado pelo surgimento de uma lei geral baseada no monopólio (para além das diferenças entre os diversos países capitalistas, seja no que diz respeito ao protecionismo ou ao livre comércio), devido à concentração da produção. A diferenciação estabelecida por Lenin é a seguinte: no velho capitalismo, em que se verificava o domínio da livre concorrência, o que prevalecia era a exportação de *mercadorias*; no novo capitalismo, fundado no monopólio, predomina a exportação de *capital*. “O imperialismo é o capitalismo no estágio de desenvolvimento em que ganhou corpo a dominação dos monopólios e do capital financeiro; em que a exportação de capitais adquiriu marcada importância; em que a partilha do mundo pelos trustes internacionais começou; em que a partilha de toda a terra entre os países capitalistas mais importantes terminou” (Lenin, 2012 [1917]: 124-125). A argumentação de Lenin tinha como alvo principal a leitura dupla de Karl Kautsky sobre o imperialismo: do ponto de vista político, como “produto do capital industrial altamente desenvolvido” e como tendência de “toda nação capitalista” em “submeter ou anexar regiões *agrárias* [destaque do próprio Kautsky] cada vez mais extensas” e; do lado econômico, como passo ao “ultraimperialismo”, que seria a união dos imperialismos de todo o mundo (sem que haja confrontos), numa “exploração geral do mundo pelo capital financeiro unido internacionalmente”. Aquilo que incomodava Lenin era a possível ideia subjacente na visão de Kautsky de que a dominação do capital financeiro pudesse vir a *atenuar* - em vez de *acirrar* - a desigualdade e as contradições da economia mundial. Em comparação com a abordagem de Luxemburgo que reforça a continuidade, o ângulo leninista

O capital não conhece outra solução que não a da violência, um método constante da acumulação capitalista no processo histórico, não apenas por ocasião da sua gênese, mas até mesmo hoje (...). O método da violência é a consequência direta do choque que se estabelece entre o capitalismo e as formações que, na economia natural, interpõem barreiras à sua acumulação (Luxemburgo, 1988 [1913]: 37).

É também a partir dos escritos de Luxemburgo que o geógrafo David Harvey renova a discussão sobre a continuidade da “acumulação primitiva” para além do momento fundacional dos séculos XV e XVI descrito por Marx. Harvey (2005 [2001]) empreende uma estimulante discussão sobre a “geografia da acumulação capitalista” na qual busca frisar a “particular forma de análise da localização elaborada por Marx” em busca do “elo perdido entre a teoria da acumulação e a teoria do imperialismo”.

O progresso da acumulação, observa Harvey, depende e pressupõe a existência de um excedente de mão de obra, de meios de produção (máquinas, matérias-primas, infraestrutura etc.) e de mercado para absorver as quantidades crescentes de mercadorias produzidas. O constrangimento de qualquer desses pressupostos tende a provocar crises, que são inerentes do sistema capitalista (endêmicas) e podem se manifestar de diferentes modos (tanto na produção como no consumo). E essas muitas manifestações de crise, por seu turno, podem remontar à tendência básica da superacumulação, uma vez que inexitem outras forças compensatórias dentro do sistema capitalista, que geram novas crises. Daí que as crises possam ser entendidas como uma mudança no processo de acumulação para um nível ‘superior’ - com maior produtividade e menor custo de mão-de-obra, em que novas e lucrativas linhas de produção captarão o capital excedente e no qual a demanda efetiva expandida de produtos esvaziará o mercado de bens (de capital, primeiro, e de consumo final, depois) produzidos.

Essa expansão da demanda efetiva a um novo nível para aumentar a capacidade de absorção de produtos pode se dar por diversos meios: pela *intensificação* da atividade social (como reorganização produtiva, diversificação e especialização da divisão do trabalho, criação de novos desejos e de novas necessidades, organização do consumo e estímulo ao crescimento populacional) ou pela *expansão geográfica*¹²⁸ para novas regiões, “incrementando o comércio exterior” e “exportando capital”.

sobrevaloriza, de sua parte, a mudança radical na virada do séc. XIX ao XX - num suposto “giro monopolista” que não se coaduna com a perspectiva da *longue durée* de Fernand Braudel (1992) [1958]. Lenin subestima ainda a relevância do colonialismo e do heteropatriarcado (comumente concebidos como elementos menores *extra-econômicos*) ao longo dos séculos anteriores – cruciais para a conformação e a supremacia não só dos monopólios e do capital financeiro, mas também da “partilha do mundo”.

¹²⁸ Harvey salienta que “é importante perceber que, na prática, diversos equilíbrios ocorrem entre a intensificação e a expansão geográfica”. Em um determinado país com elevado índice de crescimento populacional e fácil criação de novos desejos e necessidades sociais, a exportação de capital e a expansão do comércio exterior podem não ser tão imprescindíveis à acumulação. “O surgimento de uma estrutura espacial diferente com a expansão do capitalismo não é um processo livre de contradições. Para superar

Para o capitalismo sobreviver, deverá existir ou ser criado espaço novo para a acumulação. Se o modo capitalista de produção prevalecer em todos os aspectos, em todas as esferas e em todas as partes do mundo, haverá pouco ou nenhum espaço restante para a acumulação adicional (o crescimento populacional e a criação de novos desejos e necessidades seriam as únicas opções). Muito antes que se atinja tal situação, o processo de acumulação fica mais lento. A estagnação se imporia, acompanhada por toda uma gama de problemas econômicos e sociais. Começariam a ser sentidos freios internos dentro do modo capitalista de produção, especialmente na esfera da competição (Harvey, 2005 [2001]: 64)

A assim chamada “acumulação primitiva” descrita por Marx pode, segundo o geógrafo, estar sendo rotineiramente dramatizada e simplificada em excesso. Mas a “sua verdade essencial é inegável”, prossegue o autor. A acumulação contínua a uma taxa de crescimento composta depende da disponibilidade permanente de reservas suficientes e acessíveis de força de trabalho. Não apenas suficientes e acessíveis, mas “flexíveis, dóceis, manipuláveis e hábeis, quando necessário”¹²⁹. Se essas condições não estiverem dadas, o capital encontra sérias barreiras para a sua contínua acumulação.

De uma forma ou outra a massa da população tem sido colocada numa posição de ter de trabalhar para o capital para viver. A acumulação primitiva não se extinguiu com a ascensão do capitalismo industrial na Grã-Bretanha no final do século XVIII. Nos últimos 30 anos, por exemplo, cerca de dois bilhões de trabalhadoras assalariadas e trabalhadores assalariados se agregaram à força de trabalho global disponível, por meio da abertura da China e do colapso do comunismo no Leste Europeu. Ao redor de todo o mundo, tem ocorrido a integração de populações camponesas rurais e até aqui independentes ao contingente de força de trabalho. Mais dramática que tudo tem sido a mobilização das mulheres, que agora formam a espinha dorsal da força de trabalho global (Harvey, 2011: 58-59)

Harvey (2011) complementa esse enfoque ao espaço e à força de trabalho com o conceito de “acumulação por expropriação (ou por espoliação)”¹³⁰. Trata-se, resumidamente, de um

barreiras espaciais e ‘anular o espaço pelo tempo’, criam-se estruturas espaciais que, no fim, agem como barreiras contra a acumulação adicional. Essas estruturas espaciais se manifestam na forma fixa e imóvel de recursos de transporte, instalações fabris e outros meios de produção e consumo, impossíveis de serem movidos sem serem destruídos. (...) Assim, o capital passa a ser representado na forma de uma paisagem física, criada à sua própria imagem, criada como valor de uso, acentuando a acumulação progressiva do capital numa escala expansível. A paisagem geográfica, abrangida pelo capital fixo e imobilizado, é tanto uma glória coroada do desenvolvimento do capital passado, como uma prisão inibidora do progresso adicional da acumulação, pois a própria construção dessa paisagem é antitética em relação à ‘derrubada das barreiras espaciais’ e, no fim, até à ‘anulação do espaço pelo tempo’” (Harvey, 2005 [2001]: 53).

¹²⁹ A conexão destas reflexões de Harvey acerca da essencial disponibilidade e “docilidade” da mão-de-obra para a acumulação do capital corresponde à ênfase dada por Ruy Mauro Marini à *superexploração do trabalho* nas periferias, tema que será tratado no *Cap. 2*.

¹³⁰ Para entender como Harvey vê a continuidade da “acumulação primitiva”, é útil recuperar trecho d’*Os Limites do Capital*: “O ponto central de discordância implícita de Marx com Hegel (...) não está na premissa de que a colonização não consiga permitir qualquer alívio temporário às contradições do

conjunto de mecanismos convencionais descritos por Marx na “acumulação primitiva” (privatização da terra e expulsão da população camponesa, mercantilização da força de trabalho e supressão de formas autônomas de produção e consumo, apropriação de recursos naturais etc.) somado a novos mecanismos de mercantilização em todos os domínios (patentes de material genético e de sementes; biopirataria; mercantilização da cultura e da educação; privatização dos sistemas de saúde e de previdência social).

Apesar de direcionar luzes para a continuidade da verificação de mecanismos de traços “coloniais” na reprodução do capital (seja no campo, especialmente em atividades de extrativismo de recursos naturais¹³¹, ou nas cidades), a posição de Harvey quanto ao colonialismo como fundamento do capitalismo é marcada por muitas reentrâncias e reticências¹³². Ao fim e ao cabo,

capitalismo, mas na compreensão de que só tem como fazê-lo se acompanhada pela acumulação primitiva. A significância desse último capítulo do primeiro volume d’*O Capital* ressurgiu agora com força redobrada. A acumulação de capital é o aumento do proletariado, e isso significa a acumulação primitiva de um jeito ou de outro” (Harvey, 1982: 436). Nota-se, porém, que o autor demonstra dificuldades em compreender o colonialismo como força constituinte da mesma máquina na qual se desenrola o capitalismo. Há uma tendência, da parte dele, de reforçar uma subordinação de possíveis “exceções” coloniais frente à “regra” das relações capitalistas: “(...) a acumulação primitiva tem muitos disfarces. As penetrações da forma-dinheiro e do comércio exercem ‘mais ou menos uma influência de dissolução em toda a organização produtiva que se encontra a seu alcance e cujas diferentes formas são majoritariamente realizadas a fim de confirmar o valor de uso’ (*O Capital*, v. 3: 331-332; *Grundrisse*: 224-225). Mas as formas do processo de trabalho e das relações sociais de produção resultantes variam consideravelmente, dependendo das condições iniciais. A descrição ‘clássica’ de acumulação primitiva que Marx expõe n’*O Capital* está aberta à repetição em outros lugares apenas na medida em que condições mais ou menos paralelas são encontradas. O próprio Marx reconheceu algumas das possíveis variações. Colônias de *plantation*, dirigidas por capitalistas com base no trabalho escravo, produziram para o mercado mundial e foram formalmente integradas dentro do capitalismo sem serem baseadas em trabalho assalariado” (Harvey, 1982: 436).

¹³¹ Salientado como parte constitutiva da formação do capitalismo e do colonialismo por Coronil (2000), o extrativismo (terra, território e a relação dependente firmada entre Estados-coloniais-periféricos e Estados-imperiais-centrais), é um dos principais alvos de críticas destinadas às gestões do chamado “progressismo latino-americano” do século XXI. “Assim, alegando os interesses das classes oprimidas e a bandeira da luta contra o imperialismo, os governos progressistas acabaram justificando a trilha do ‘extrativismo’ como uma condição necessária para *consolidar empregos, salários e políticas sociais. Lamentavelmente, essa argumentação ignorou o fato de que consolidar o emprego, os salários, o consumo etc. é consolidar o crescimento, os investimentos, as taxas de lucros... enfim, o próprio sistema* [grifo do autor]. A ênfase ‘antineoliberal’ obstruiu a questão central do problema. Ao se priorizar as políticas de ‘reativação’, contornou-se os desafios da mudança revolucionária” (Aráoz, 2016: 448).

¹³² Harvey (2005 [2001]: 71-73) vai buscar referências importantes na obra de Marx acerca da necessidade de “produção de uma esfera constantemente maior de circulação” como condição prévia para a mais-valia absoluta. Como o capital possui tendência de sempre criar mais trabalho excedente, ele também possuiria a tendência complementar de criar mais pontos de troca. A partir de algumas afirmações como essa dos

o geógrafo tende (na esteira da maioria da intelectualidade marxista contemporânea) a confirmar a supremacia das relações de produção capitalistas sobre as demais.

Imperialismos, conquistas coloniais, guerras intercapitalistas e discriminações raciais tiveram um papel dramático na geografia histórica do capitalismo. Nenhuma narrativa sobre as origens do capitalismo pode evitar confrontar a significância de fenômenos como esses. Mas isso significa que esses fenômenos são necessários para a sobrevivência do capitalismo? Poderia o capitalismo evoluir juntamente com linhas antirracistas, não-militaristas, não-imperialistas e não-coloniais? O que acontece quando, como Giovanni Arrighi sugere em O Longo Século XX (1994), nós substituímos a noção de hegemonia por teorias tradicionais de dominação imperialista e colonial e insistimos que a primeira é uma organização do poder global muito diferente desta última? (Harvey, 2011: 204)

O que Harvey sugere, ainda que na forma indireta de indagações, é que o conjunto de outros fenômenos (imperialismo, colonialismo etc.) deve ser entendido como parte subordinada e não concorrente (assim como aponta Arrighi¹³³) da hegemonia capitalista. É evidente que há uma conjunção dos fatores, tal qual se está querendo reforçar aqui com a combinação entre capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado. Mas a prevalência de uma forma específica de relação de poder (quase sempre o capitalismo, dado o amplo alcance que atinge e os meios meticulosos pelos quais se manifesta) sobre o outro ressurge¹³⁴ em análises como a de Arrighi,

Grundrisse que ele próprio busca elaborar uma “teoria da acumulação numa escala geográfica expansível”. Em outra parte, Harvey (2011: 57), realça que, de modo geral, “Marx não prestou muita atenção à grande diversidade de possíveis formas transicionais que surgem depois que as reservas latentes de mão-de-obra são mobilizadas por meio da *acumulação primitiva* sobre populações nativas em formações sociais não-capitalistas”. Os excedentes de mão-de-obra, conjuga, tiveram um papel-chave na busca do referido “ajuste espacial” do capital. Mesmo assim, ao fim e ao cabo, o componente mais humano dos povos colonizados concretos que vêm sendo dizimados tanto pela “exploração de mão-de-obra” como pelo “ajuste espacial” não entra como colonialismo na sua análise. A forte influência marxista tende a fazer com que ele retorne ao paradigma no qual o modo capitalista de produção ocupa o cerne das relações sociais, das quais emerge uma racionalidade marcada pela luta pela obtenção do domínio sobre a existência social e física, isto é, pela superação do “reino da necessidade” em busca do “reino da liberdade” (Harvey, 2005 [2001]: 78).

¹³³ Mignolo (2000) expressa sua crítica (na linha da “produção de territórios colônias como ausências”) para com a reconstrução da história do capitalismo por parte de Giovanni Arrighi, na mesma obra já citada sobre *O longo século XX*, pois a mesma “é vista “dentro” (na Europa), ou de dentro para fora (da Europa para as Colônias) e, por isso, a colonialidade do poder é invisível”. “A consequência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza” (Mignolo, 2000:257).

¹³⁴ Uma das exceções no campo da geografia é a do brasileiro Milton Santos. Por meio de uma intensa crítica a globalização verticalizada a partir dos interesses dos mercados, Santos chama atenção para a centralidade do conceito vivo não só de “território habitado”, mas de “território usado”. Não se trata apenas daquele território inerte que é entendido como recurso para a exploração e produção de riquezas, mas daquele outro que se fundamenta em relações horizontais e que tem de ser entendido como “categoria de

como se houvesse uma necessidade imperiosa da “sobredeterminação” certa e imutável de uma lógica sobre as demais.

Em seu importante contributo no qual relaciona a formação do capitalismo com o patriarcado¹³⁵, Federici (2010) [1984] faz uma descrição da “acumulação primitiva” que “inclui uma série de fenômenos que estão ausentes em Marx e que, no entanto, são extremamente importantes para a acumulação capitalista”:

Estes incluem: i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho que submete o trabalho das mulheres e a função reprodutiva das mulheres à reprodução da força de trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, com base na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e sua subordinação aos homens; iii) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores. E o mais importante, situei no centro desta análise da acumulação primitiva a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII; defendo aqui que a perseguição às bruxas, tanto na Europa como no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo como a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras (Federici (2010) [1984]: 21-22)

Ela também manifesta desacordo com relação à avaliação do legado e da função da “acumulação primitiva” feita por Marx¹³⁶. Ainda que fosse bastante consciente do caráter

análise” nas disciplinas históricas. “O território não é apenas o conjunto dos sistemas e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como o *território usado* [grifo do autor], não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a geografia. É o território usado que é uma categoria de análise” (Santos, 2006: 14).

¹³⁵ Santos (2013 [1994]: 42) considera a importância e a especificidade da exploração do trabalho e da identidade femininas, não só no espaço da produção capitalista, como também no espaço doméstico e na esfera pública em geral, como “o contributo mais importante para a sociologia dos anos oitenta [1980]”.

¹³⁶ Federici ergue a sua crítica - contra a ortodoxia marxista, que explicava a “opressão” e a subordinação aos homens como um resíduo das relações feudais - com base também em críticas anteriores como as de Mariarosa Dalla Costa (*The Power of Women and the Subversion of the Community*, de 1971) e de Selma James (*Sex, Race, and Class*, de 1975). Ambas “defenderam que a exploração das mulheres tinha tido uma função central no processo de acumulação capitalista, na medida em que as mulheres têm sido as produtoras e reprodutoras da mercadoria capitalista mais essencial: a força de trabalho. Como dizia Dalla Costa, o trabalho não-remunerado das mulheres nos lares foi o pilar sobre o qual se construiu a exploração dos trabalhadores assalariados, ‘a escravidão do salário’, assim como também tem sido o segredo de sua produtividade (1971: 31). Desse modo, o diferencial de poder entre mulheres e homens na sociedade capitalista não poderia ser atribuído à irrelevância do trabalho doméstico para a acumulação capitalista nem à sobrevivência de esquemas culturais atemporais. Pelo contrário, deveria se interpretar como o efeito de um sistema social de produção que não reconhece a produção e reprodução do trabalho como uma atividade socio-econômica e como uma fonte de acumulação do capital e, em vez disso, mistifica-a como um recurso natural ou um serviço pessoal, ao mesmo tempo em que tira proveito da condição não-assalariada do trabalho envolvido” (Federici, (2010) [1984]: 12-13).

criminoso do desenvolvimento capitalista, este último não tinha dúvida, de acordo com a autora, que se tratava de “um passo necessário no processo de libertação humana”. Com o fim da propriedade em pequena escala, Marx “projetava o incremento (até um grau não alcançado por nenhum outro sistema econômico) da capacidade produtiva do trabalho, criando as condições materiais para libertar a humanidade da escassez e da necessidade”, assim como “supunha que a violência que havia presidido as primeiras fases da expansão capitalista retrocederia com a maturação das relações capitalistas; a partir desse momento, a exploração e a imposição de uma disciplina do trabalho seriam alcançadas fundamentalmente através do funcionamento das leis econômicas”¹³⁷ (Federici (2010) [1984]: 22):

Nisso estava profundamente equivocado. Cada fase da globalização capitalista, incluída a atual, veio acompanhada de um retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o que demonstra que a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque à escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época.

Deveria agregar que Marx jamais poderia ter imaginado que o capitalismo pavimentaria o caminho para a libertação humana se ele tivesse olhado para a história a partir do ponto de vista das mulheres. Esta história ensina que, ainda quando os homens tenham alcançado um certo grau formal de liberdade, as mulheres sempre foram tratadas como seres socialmente inferiores, exploradas de um modo similar a formas de escravidão. ‘Mulheres’, então, no contexto deste livro¹³⁸, significa não só uma história oculta que necessita se fazer visível, mas também uma forma particular de exploração e, portanto, uma perspectiva especial a partir da qual reconsiderar a história das relações capitalistas (Federici (2010) [1984]: 22-23)

No bojo de um quadro conceitual mais amplo sobre a formação do capitalismo (incluindo aí tanto a transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, bem como o conceito e a utilização da “acumulação primitiva”), o conjunto das referências adicionais relacionadas à relevância do colonialismo e do heteropatriarcado alarga as referências de análise desse processo histórico. Por mais transformações que tenham sido verificadas desde então, é possível destacar a existência de uma *matriz abissal* (mais detalhes no *Cap. 2*) na qual não um

¹³⁷ Marx (1996) [1867].

¹³⁸ Segundo a autora, são questões importantes de *Calibã e a Bruxa*: Como explicar a execução de centenas de milhares de bruxas no início da era moderna? Por que motivo o capitalismo surge enquanto se dá essa guerra contra as mulheres? Conforme ela, existe um acordo (a partir do trabalho de acadêmicas feministas) sobre o fato de que a caça às bruxas “tratou de destruir o controle que as mulheres haviam exercido sobre sua função reprodutiva e que serviu para facilitar o caminho ao desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressivo” (Federici (2010) [1984]: 25). Defende-se ainda que a caça às bruxas “estava arraigada nas transformações sociais que acompanharam o surgimento do capitalismo” (sendo “conveniente demonstrar que constituiu como um aspecto central da acumulação e da formação do proletário moderno assim como o tráfico de escravos e os cercamentos de terras”), mas que “as circunstâncias históricas específicas sob as quais a perseguição das bruxas se deu e as razões pelas quais o surgimento do capitalismo exigiu um ataque genocida contra as mulheres ainda não havia sido investigada” (Federici, 2010 [1984]: 25).

tipo de relação de poder contribui para ao fortalecimento de outro. Durante muito tempo, fez-se uma aposta – particularmente entre intelectuais, partidos e movimentos do espectro da esquerda, em suas mais diferentes formações e com as suas mais variadas características - de que o conflito fundamental do capitalismo residia única e preferencialmente na luta de classes – que pouco levou em consideração as condições e as experiências advindas da incomensurável diversidade do mundo. Ainda que não faltassem ações e manifestações de revolta contrárias e de inegável contestação e confrontação com o sistema, as interpretações acerca dos caminhos existentes e viáveis para a emancipação social, em geral, partiram de premissas pré-concebidas do ou da analista. Na maioria das vezes, as teorias foram dadas como certas e os “problemas” foram atribuídos às práticas e às realidades teimosamente equivocadas e/ou desconformes. Não raro, a culpa recaiu sobre as/os oprimidas/os irremediavelmente “desajustadas/os”, consideradas/os incapazes e/ou despreparadas/os para proceder por elas/es próprias/os a tão aguardada e propalada passagem da alienação da “classe em si” para o da conscientização como sujeito histórico coletivo de transformador na “classe para si”.

As lutas indígenas em contextos latino-americanos, como demonstra este primeiro capítulo que busca situar a amplitude e a complexidade das disputas político-epistemológicas em jogo, assumem contornos que excedem, e muito, as balizas da dicotomia entre distribuição de recursos materiais e reconhecimento (Fraser, 2002: 10-14). E isso se dá não por meio de uma construção teórica-intelectual vinda de setores atentos e preocupados da academia ou de eventuais parceiros da “sociedade civil”, mas pela própria decisão dos movimentos de prosseguirem com iniciativas que, sem dispensar a relevância das gestões econômico-financeiras nos rumos da auto-sustentabilidade, se vinculam a uma forte pauta de reivindicações anticoloniais.

Capítulo 2 – Formas de colonialismos e matriz abissal

“Em cada um dos dois grandes domínios - a ciência e o direito - as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha. Esta negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa”.

*Boaventura de Sousa Santos*¹³⁹

“A criação da realidade colonial que ocorreu no Novo Mundo permanecerá item de imensa curiosidade e estudo - aquele Novo Mundo onde os irracionais índios e africanos se tornaram obedientes à razão de um pequeno número de cristãos brancos. Quaisquer que sejam as conclusões a que chegemos sobre como essa hegemonia foi tão rapidamente efetuada, seria insensatez de nossa parte fazer vista grossa ao papel do terror. Com isto quero dizer que devemos pensar-através-do-terror, o que, além de ser um estado fisiológico, é também um estado social, cujos traços especiais permitem que ele sirva como mediador por excellence da hegemonia colonial: o espaço da morte onde o índio, o africano e o branco deram à luz um

Novo Mundo”.

*Michael Taussig*¹⁴⁰

“É a América Latina a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo”.

*Eduardo Galeano*¹⁴¹

Parte dos argumentos que constam deste capítulo aparecem em outros artigos: um na Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS) sob o título “Desobediências político--epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia como aprendizagens contra-hegemônicas” (<https://doi.org/10.4000/rccs.6835>), na Revista Gavagai sob o título “Matriz abissal e lutas dos movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala” (<https://doi.org/10.36661/2358-0666.2017n1.8993>), na Revista Caderno de Ciências Sociais da UFRPE, no artigo “A acumulação (muito mais do que) primitiva como elo entre capitalismo, colonialismo e patriarcado” (<http://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciasociais/article/view/1741>) e nas Atas das VIII Jornadas de Sociología de la UNLP (Univ. Nacional La Plata) sob o título “As entranhas

¹³⁹ Santos (2007: 6).

¹⁴⁰ Taussig (1993 [1987]: 26-27)

¹⁴¹ Galeano (1978: 4).

da colonialidade do saber: notas sobre a relação entre povos indígenas e Estado em contextos latino-americanos" (http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4388/ev.4388.pdf).

Em trabalho sobre “a interconectividade das histórias¹⁴², o reconhecimento do colonialismo como *integral* [grifo meu] para a história da modernidade e para a formação de suas instituições – isto é, para a apreensão do nosso mundo contemporâneo – e a crítica de hierarquias pré-determinadas de conhecimentos”, Bhambra (2007: 154) problematiza a relação do projeto de modernidade europeia (e das suas respectivas premissas e projeções) com a imaginação sociológica hegemônica, assim como dissecar os “mitos” em torno da integridade cultural (Renascimento), do Estado-Nação moderno (Revolução Francesa) e do capitalismo industrial (Revolução Industrial). Com isso, a autora mostra que os registros históricos associados a conceitos aplicados à sociologia (os quais são entendidos como condição obrigatória ao diálogo “científico”) são mais ricos e variados do que geralmente se imagina, e que assim o são justamente “em relação a experiências de outros cujas particularidades têm sido negadas (enquanto a particularidade dominante é obliterada na esteira de um falso universalismo)”.

Considerando também as variadas e interessantes abordagens históricas que dão ênfase a processos em trânsito (Gilroy, 2011 [1993]; Alencastro, 2000; Rediker, 2014; Rowbothan, 2016; Araújo, 2017), intercontinentais (Rodney, 2012 [1972]; Wolf, 1982), hemisféricos (Escobar, 2007 [1995]) e regionais (Mignolo, 2005), o próprio produto algodão (assim os conhecimentos de *design*, de tecelagem e de tinturas), tão central para a Revolução Industrial, chegou à Inglaterra vindo da Índia, conforme pontua Bhambra (2007).

Entender a sua mecanização simplesmente em termos da evolução do sistema doméstico de produção pré-existentes da Inglaterra sem reconhecer esse contexto de suas inter-relações com outras partes do mundo é distorcer a sua história seriamente (...). Essa interpretação (...) não leva em consideração – ou ativamente minimiza - a afluência de riquezas vindas das colônias que contribuíram substancialmente para o período da “decolagem” inicial da revolução industrial; a contribuição não-voluntária do trabalho escravo ou trabalho servil para esse processo; nem a maneira pela qual, áreas como a África, a América Latina e a Índia foram desindustrializadas e deliberadamente subdesenvolvidas a fim de garantir a supremacia de mercado para as commodities britânicas e europeias (Bhambra, 2007: 137-139)

¹⁴² O quadro geral da história e da sociologia “globais” – que a autora vai buscar nas “histórias conectadas” de Subrahmanyam (1997) – se apresenta como uma janela aberta para a compreensão de articulações abafadas por interpretações dominantes a partir de perspectivas interessadas. Subrahmanyam é co-editor (juntamente com Jerry H. Bentley e Merry E. Wiesner-Hanks) também de outra obra (Subrahmanyam *et al.*, 2015) importante: *The Cambridge World History, Vol. VI (Parts 1 & 2), The Construction of the Global World, 1400-1800 CE: Foundations & Patterns of Change*, que trata da intensificação das trocas no período, inclusive do “intercâmbio de Colombo” (expressão reforçada pelo historiadores Alfred W. Crosby e Charles C. Mann). É o nome dado à explosiva troca “biológica” (desde alimentos e saberes levados à Europa até a bomba de doenças recebida para os territórios dos povos ameríndios) que reconfigurou o mundo após a invasão de Cristóvão Colombo às Américas, em 1492.

A autora defende uma discussão prévia sobre processos de industrialização com base numa economia política “que tem o colonialismo como central a ela”.

Qualquer lógica de industrialismo que pode ser isolado demonstra que também pôde ser verificado em outros lugares e em outros tempos; como tal, não pode nunca ser considerada como única e causal em si própria. A questão não é a de eficiência da, por exemplo, manufatura indiana, mas a compressão colonial aplicada à mesma com a finalidade de privilegiar os interesses britânicos. O aspecto que não aparece nas explicações hegemônicas, então, é o relação entre qualquer impulso industrializante e a capacidade de usar a “força” tanto em termos de estabelecer formas de trabalho “não-livre” como em expandir o alcance de seu mercado para as suas mercadorias. O colonialismo foi integral para ambos (Bhambra, 2007: 143).

Quanto ao trabalho “não-livre”, é relativamente evidente, como já se disse, percebê-lo como fator relevante nas determinações cruzadas, intrínsecas e retroalimentadoras entre capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado. Do início da escravidão de contingentes de populações negras capturadas e traficadas a partir de localidades do continente africano¹⁴³, esse fenômeno de escala global instituiu uma lógica que aprofundou em definitivo as diferenciações e hierarquizações étnicas, culturais e raciais¹⁴⁴ que ganhou grandes proporções a partir do século XVI, com o início da invasão e do processo de colonização do “Novo Mundo” pelos “conquistadores” europeus. Novo impulso se deu na passagem do século XIX para o século XX, no período descrito por alguns analistas como imperial¹⁴⁵, por excelência.

A mera confusão instalada quanto ao agravamento do racismo pela escravidão associada às colonizações ultramarinas a partir do século XVI¹⁴⁶ já pode ser considerada como um poderoso

¹⁴³ “Cabe aos portugueses o papel pouco honroso de terem iniciado o tráfico de escravos no Atlântico, uma vez que o avanço das caravelas lhes tinha permitido encontrar uma alternativa às tradicionais rotas transarianas. E durante cerca de 180 anos, entre 1444 (chegada a Portugal do primeiro contingente de escravos) e 1621 (fundação da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais), praticamente detiveram o exclusivo desse comércio. Ainda assim, um exclusivo relativo: quase desde o início, espanhóis (sobretudo das Canárias), franceses e ingleses desafiavam as restrições do *mare clausum* formuladas no Tratado de Tordesilhas e apareciam a negociar no litoral africano” (Caldeira, 2013: 29). Alencastro (2000: 42) realça o papel do Brasil como “o maior importador de escravos do Novo Mundo”.

¹⁴⁴ Harman (2008 [1999]: 252) adverte que a presença do racismo no cotidiano atual “leva as pessoas a pensarem que ele sempre existiu, surgido de uma aversão inata das pessoas com uma determinada ancestralidade étnica com relação a outras”. “A escravidão é então vista como um produto derivado do racismo, em vez de ser vista em sentido contrário. Mas nos mundos antigos e medievais, as pessoas não consideravam a cor da pele mais significativa que, por exemplo, a altura ou a cor dos cabelos ou dos olhos”.

¹⁴⁵ Shohat e Stam (2011 [1994]: 15-16) especificam o período entre 1870 e 1914 como aquele em que, dentro do colonialismo, “a conquista do território se tornou conectada com a busca sistemática de mercados e a exportação expansionista do capital, e também, num sentido mais amplo, a políticas intervencionistas do Primeiro Mundo na era pós-independências”. Nesse período, a proporção de áreas controladas por potências europeias saltou de 67%, em 1884, para 84,4%, em 1914, às portas da I Guerra Mundial.

¹⁴⁶ Como é sabido, o Brasil foi um dos últimos países a abolir oficialmente a escravidão, no ano de 1888. Portugal, por sua vez, banuiu o trabalho escravo precocemente, em 1761, pelas mãos do Marquês de Pombal,

elemento de desvinculação do colonialismo do capitalismo. Manning (1990) oferece mais um exemplo do sentido que importa ser reforçado: em 1500, africanos e pessoas de descendência africana constituíam uma inequívoca minoria na população mundial de escravos, mas, em 1700, passaram a ser maioria. Em seu recorrido sobre as temáticas da raça e etnicidade na América Latina, Wade (2000: 22) completa: “o conceito de raça se relaciona mais seguramente com a história europeia de pensar sobre a diferença, em vez de ser um conceito que descreva uma realidade objetiva independente do contexto social”.

Essa “história europeia de pensar sobre a diferença” é formada, lembra Santos (2013 [1994]) por uma sequência de acontecimentos interligados. Em janeiro de 1492, poucos meses antes das naveas espanholas iniciarem a sua viagem que aportariam nas Américas, cai Granada e “com ela terminam oito séculos de domínio mouro na península”.

Logo depois, milhares e milhares de livros escritos e preservados ao longo de séculos pelos insígnies geógrafos, matemáticos, astrônomos, cientistas, poetas, historiadores e filósofos mouros são queimados no fogo da Santa Inquisição, a mesma que a partir de 31 de Março de 1492 cumpre o edito de Isabel de Castela, expulsando os judeus e confiscando-lhes os bens com que vão ser financiadas logo a seguir as viagens de Colombo¹⁴⁷. É o fim do Iluminismo mouro e judaico sem o qual, ironicamente, a Renascença não seria possível. Com base na linguagem abstrata e manipulável da fé e nos não menos manipuláveis critérios de limpeza de sangue, é declarada uma guerra total aos grandes criadores culturais da Península, os quais, no caso específico dos mouros, tinham sido parte integrante de uma ordem política em que durante séculos puderam conviver, em espírito de tolerância, cristãos, judeus e mouros, e de uma ordem religiosa, o Islão, que na sua fase inicial tinha recebido importantes influências das grandes civilizações africanas do vale do Nilo, da Etiópia, da Núbia e do Egito. Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um ato de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o

mas a decisão se voltara apenas para Portugal continental. A escravidão na Bolívia foi extinta por uma lei de 1826, mas até a Revolução de 1952 persistia um regime de servidão rural (*pongueaje*) de camponeses e indígenas imposto por parte de fazendeiros (*hacendados*). Somente com a ampliação de direitos e a Reforma Agrária de 1953 o quadro ganhou outros contornos, ainda que traços persistam.

¹⁴⁷ “A atitude de Colombo para com os índios se resume na maneira que ele tem de entendê-los. Era possível distinguir nela dois componentes, que voltam a se encontrar no século seguinte e, praticamente, segue até os nossos dias de hoje na relação de todo colonizador com o colonizado; já havíamos observado o germen dessas duas atitudes na relação de Colombo com a língua do outro. Ou bem pensa nos índios (ainda que não utilize esses termos) como seres humanos completos, que têm os mesmos direitos que ele, mas então não apenas os vê como iguais, mas também idênticos, e esta conduta desemboca no assimilacionismo, na proteção dos próprios valores nos demais. Ou bem parte da diferença, mas esta se traduz imediatamente em termos de superioridade e inferioridade (no seu caso, evidentemente, os inferiores são os índios); se nega a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser um simples estado imperfeito de um único ser mesmo [superior ocidental]. Essas duas figuras elementares da experiência da alteridade residem ambas no egocentrismo, na identificação dos próprios valores com valores, em geral, do próprio *já* [grifo do autor] com o universo, na convicção de que o mundo é um só” (Todorov, 1987 [1982]: 50).

monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrismo (Santos, 2013 [1993]: 143).

A coincidência temporal não era casual: a “caça às bruxas” que se dava dentro da Europa não estava dissociada do etnocídio dos povos ameríndios que se se dava nas violentas invasões ultramarinas, em intentos político-econômicos legitimados ideológica e linguisticamente.

Significativamente, em ambos os casos, a subjetividade do outro é negada pelo “fato” de não corresponder a nenhuma das subjetividades hegemônicas da modernidade em construção: o indivíduo e o Estado. De Juan de Sepúlveda, no seu debate com Bartolomé de las Casas¹⁴⁸, ao isabelino Humphrey Gilbert, o carrasco da Irlanda, o outro não é um verdadeiro indivíduo porque o seu comportamento se desvia abissalmente [destaque meu] das normas da fé e do mercado. Tampouco é detentor de subjetividade estatal, pois que não conhece a ideia do Estado nem a de lei e vive segundo formas comunitárias, pejorativamente designadas por bandos, tribos, hordas, que não se coadunam, nem com a subjetividade estatal, nem com a subjetividade individual. A este propósito deve-se salientar que o discurso jurídico é um suporte crucial da linguagem abstrata que permite descontextualizar e conseqüentemente negar a subjetividade do outro no mesmo processo em que a designa e a avalia à luz de critérios pretensamente universais. Em 1532, o jurista de Salamanca, Francisco de Vitoria, argumentava que a conquista dos astecas e dos incas estava justificada pelas violações do direito natural perpetradas por eles: pelos astecas ao praticarem sacrifícios humanos e canibalismo; pelos incas ao aceitarem a tirania e a deificação do Inca. Do mesmo modo, Grotius justificava a guerra justa contra os animais selvagens e contra “os homens que eram como eles”, ao mesmo tempo que justificava a ocupação dos territórios do Novo Mundo pelo fato de o direito natural abominar o vazio (Santos, 2013 [1993]: 143)

Como se percebe, é possível destacar o papel do advento do Estado moderno nessa operação de conseqüências monumentais. Por meio de recursos e estratégias institucionais, presentes até hoje na inter-relações entre o aparato estatal e os povos indígenas, todo um arcabouço de premissas foi sendo formatado sob a justificativa de uma aparente “ausência” que, no fundo, já era resultado da “produção ativa de não-existências”. Os desvios *abissais*

¹⁴⁸ Referência ao frei Bartolomé de las Casas, um dos protagonistas do debate de Valladolid da Escola de Salamanca, em 1552, que se deu em torno dos indígenas da América, mais especificamente sobre o tratamento que deveria ser atribuído aos mesmos conforme uma classificação decisiva: eles teriam ou não alma para serem merecedores de cristianização?. De las Casas defendeu a ideia de que os indígenas tinham, sim, alma e se posicionou contra a escravização de nativos. Ele acabou saindo vencedor da disputa frente a frente com Juan Ginés de Sepúlveda, que sustentava a hipótese da ausência da alma e da “desumanidade” dos indígenas. Como observa Grosfoguel (2013: 47-48): “A conclusão [do debate] implicava na aparência a libertação dos ‘índios’ do domínio colonial espanhol. Mas não foi esse o caso. Os ‘índios’ foram transferidos na divisão internacional do trabalho de mão de obra escrava a outra forma de trabalho forçado e coercitivo conhecido como ‘*encomienda*’ (...). É desse momento em diante que se institucionaliza de maneira mais sistemática a ideia de raça e o racismo institucional como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e a acumulação capitalista em escala mundial. Enquanto se impunha aos ‘índios’ a ‘*encomienda*’ sob uma forma de trabalho forçado, os africanos foram levados ao continente americano como substituto dos ‘índios’ no trabalho escravo”. Mais sobre em *colonialidade do poder* (item 2.2).

mencionados no trecho anterior carregam consigo o vetor da *coisificação* da qual fala Césaire (1978 [1955]): mais do que uma relação adicional de opressão, fundamenta-se num tipo de supressão radical de qualquer possibilidade de copresença como condição de sujeito. Por isso também o elevado grau de operacionalidade da ideia de *nação* – e seu modelo “integral”, o *Estado-nação* – nessa sucessão de marcantes eventos.

Quanto ao vínculo étnico, a sua descaracterização teve lugar através do anátema lançado sobre todas as formas de “primordialismo” que não correspondessem à base étnica do racismo dominante e da sua absorção no conceito de nação, um conceito inventado ora para legitimar a dominação de uma etnia sobre as demais, ora para criar um denominador sociocultural comum suficientemente homogêneo para poder funcionar como base social adequada à obrigação política geral e universal exigida pelo Estado, autodesignado assim como Estado-nação. Este processo de homogeneização foi tanto mais necessário quanto mais complexa era a base étnica do Estado. Quanto ao vínculo com a natureza, a condição teórica da sua degradação teve início nos primórdios da modernidade com a revolução científica galileica, newtoniana. As condições sociais foram múltiplas e começaram com a expansão do capitalismo comercial e os descobrimentos. O conceito de res extensa, a que Descartes reduziu a natureza, é isomórfico do conceito de terra nullius desenvolvido pelos juristas europeus para justificar a ocupação dos territórios do Novo Mundo. E é também por essa razão que a concepção dos povos ameríndios como homo naturalis traz consigo a descontextualização da sua subjetividade. Daí em diante, a natureza só poderá ter acesso à cidade por duas vias, ambas ditadas por esta: como jardim botânico, jardim zoológico e museu etnográfico, por um lado; ou como matéria-prima, por outro. O papel do Estado foi crucial por ter sido indireto ao criar e aplicar um regime jurídico de propriedade que simultaneamente legitimava pelo mesmo princípio e mantinha incomunicáveis dois processos históricos simbióticos: a exploração da natureza pelo homem e a exploração do homem pelo homem (Santos, 2013 [1994]: 146).

Viabilizada, facilitada e estimulada por meio de normas e estruturas do Estado, essa legitimação simultânea e coordenada das explorações simbióticas da natureza pelo homem e também do homem pelo homem são praticamente indissociáveis. Quando se trata de territórios indígenas, por exemplo, a ameaça e a destruição dos ecossistemas têm impacto direto nas vidas das comunidades. Submetida a processos de pressões múltiplas para desterritorializações, parte desses povos podem, especialmente quando não auto-organizados, acabar aderindo e sucumbindo a políticas e relações capitalistas-coloniais. Na avaliação de Bhambra (2009 [2007]: 107), teorias acerca do “nacionalismo” e da formação dos Estados “falham” ao não lidar adequadamente com o colonialismo¹⁴⁹. Para a autora:

¹⁴⁹ Chatterjee (2004) observa que a questão nacional no mundo não-europeu tem de ser entendida como historicamente fundida com o colonialismo. E também a do mundo europeu, como destaca Bhambra. “Meu argumento é que, por causa da forma pela qual a história da nossa modernidade foi entrelaçada à história do colonialismo, nós nunca pudemos acreditar que houvesse um domínio universal da livre expressão, desvinculado de distinções de raça ou nacionalidade. De alguma forma, desde o mais remoto princípio, tivemos uma intuição perspicaz que, dada a cumplicidade próxima de conhecimentos modernos e regimes

(...) a questão colonial precisa ser considerada como integral para o desenvolvimento do Estado-nação não apenas fora da Europa, mas também dentro da Europa. Como o Estado-nação emergiu como um Estado colonial, a escrita alheia a essa relação colonial acerca dos entendimentos de suas respectivas emergências empobrece a nossa análise das mesmas. O insucesso em dar conta dessa complexa relação é chave para a contínua má compreensão sobre a “singularidade da modernidade” e a sua dispersão global da Europa em direção ao exterior. Essa má compreensão não reside apenas em acadêmicos ‘europeus’, mas também é encontrada entre acadêmicos do Terceiro Mundo (...) (Bhambra, 2009 [2007]: 117).

Um dos pontos contestados pela autora reside na associação das dimensões políticas da modernidade com o período revolucionário francês do final do século XVIII, comumente apresentado como “momento de significado histórico-mundial”. Entre os aspectos que justificariam essa condição, Bhambra enumera “a emergência da democracia”, “a ideia de que as massas podem mudar o mundo” e “o suposto triunfo do secularismo”, bem como o estabelecimento de instrumentos de *governamentalidade*¹⁵⁰ relativos ao Estado-nação.

As imediatas consequências da Revolução deixaram a França com uma constituição, instituições representativas, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, e o decreto de 11 de agosto abolindo o feudalismo (...). Mudanças foram propostas, e implementadas, nas áreas do direito civil, tributação e na organização de leis feudais. A educação e a pesquisa se tornaram assuntos concernentes ao estado e, talvez ainda mais importante que isso, o papel dominante da igreja nessas temáticas foi extinto (...). Instituições acadêmicas começaram a ser consideradas como existentes para propósitos públicos e os descobrimentos da ciência passaram a ser associados ao prestígio nacional. Em 1794, como consequência de uma delegação de Santo Domingo [Haiti] que se pronunciou na Assembleia Constituinte em Paris, e reforçada pelas insurreições ao longo das regiões do Caribe sob domínio da França, uma cláusula abolindo a escravidão foi incluída na Declaração Francesa de Direitos – isso foi derrubado em 1802 com o restabelecimento da escravidão nas colônias (Bhambra, 2009 [2007]: 110).

A mesma analista recorda que os princípios relacionados ao governo foram mudados; houve centralização (abolição de privilégios regionais, seccionais e municipais), bem como a transição do privilégio por nascimento ao privilégio pela propriedade. Por mais que a narrativa

de poder modernos, permaneceríamos sempre consumidores da modernidade universal; nunca seríamos levados a sério como seus produtores” (Chatterjee, 2004: 57-58).

¹⁵⁰ Termo foucaultiano que se refere à novas formas de governação que se tornaram possíveis por meio do desenvolvimento de “conhecimentos de especialistas”. Tem a ver com a *biopolítica*, gestão e monitoramento por meio do controle dos corpos sociais. As colônias serviram, como realçam diversas análises (vide Chatterjee, 2004: 29), como “laboratórios” de políticas repressivas e de “disciplina” sociais adotadas posteriormente nas “metrópoles”. Mbembe (2011 [2006]: 19), a partir de contributos de Fanon, cunha o conceito de *necropolítica*, que lança a hipótese de que a expressão máxima da soberania (entendida aqui não apenas “no interior das fronteiras do Estado-nação, no seio das instituições situadas sob autoridade estatal ou no marco de redes ou organismos supranacionais”) tem a ver com “o poder e a capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer”. Aquilo que a *matriz abissal* possibilita, em alguma medida, é a visibilização do elo entre a *biopolítica* do “lado de cá da linha”, nos *contextos e sociabilidades imperiais*, e a *necropolítica*, tipicamente *colonial*, do “lado de lá da linha”.

vencedora da “libertação” da burguesia e do impulso ao mercado (com o suporte dos camponeses desobrigados ao regime de servidão do feudalismo), o que teria feito com que as mudanças de fato perdurassem como “inevitáveis” foi, de acordo com Bhambra, outro fator: a emergência da figura de Napoleão e a erupção das Guerras Napoleônicas.

Para a autora, os princípios “universais” da Revolução Francesa de 1789 foram “nacionalizados” com Napoleão e colocados a serviço da ordem específica do Império francês, que conseguiu converter o “universalismo elitista do Iluminismo” na linguagem popular do “romanticismo político”. Sistemas administrativos, requisitos militares e procedimentos de taxaço foram racionalizados. Princípios de centralização foram implantados, reforma de privilégios de grupos instituídos e código de lei, uniformizados; em suma, o poder do Estado foi estendido para as vidas e para os recursos dos cidadãos. Itália, Confederação Germânica e Espanha seguiram o mesmo rumo. O Estado Napoleônico foi considerado um sucesso, pois “alterou profundamente a organização administrativa, e a sua concepção de bem-estar”.

A construção específica do Estado nessa época, e o estabelecimento das instituições particulares mencionadas acima, foram tomadas depois por teóricos como significativa da mudança para a modernidade. Um conceito poderoso de Estado se tornou possível de ser concretizado como uma consequência de uma bem-sucedida revolta de massas; uma revolta que foi entendida como moderna em oposição a uma simples adaptação de um Estado tradicional absolutista (...). Durante o século XIX, a nação, ou povo, se tornou uma categoria social que significava a chegada das massas ao poder. Independentemente da “verdade” ou da ideologia do nacionalismo, ambas formas foram fundamentais no estabelecimento da nação como a unidade constituinte da vida social e política. Nesse contexto, como argumentou Hobsbawm (1994: 18), o nacionalismo passou a encarnar o princípio que a unidade política e étnica devem ser congruentes e por isso a nação se torna aquele corpo de cidadãos cuja soberania coletiva constituem-nas como um Estado – em que o Estado é visto como sendo a sua expressão política (...). A emergência do Estado-nação produziu um aspecto central na teoria da modernidade tanto em termos de seu status transicional situado no cume do movimento do tradicional para o moderno como um significante da forma política moderna (Bhambra, 2009 [2007]: 115)

Na *Introdução* de coletânea dedicada ao tema do *Estados da Violência*¹⁵¹, Skurski e Coronil (2006: 2) estabelecem como marco histórico a “criação do Ocidente desde a colonização das Américas, o desenvolvimento e a expansão global do capitalismo e a formação de impérios coloniais e Estados-nação”.

¹⁵¹ O título *Estados de Violência*, como realçam Skurski e Coronil (2006: 9), reconhece a complexidade do tema e “sugere os diversas e frequentemente não-reconhecidos domínios dentro dos quais poder e violência são e estão organizados”. “O Estado se refere em parte ao nó central de instituições e ideologias a partir do qual normas territoriais são exercitadas e o direito ao controle à gestão da violência é requerido. No entanto, o Estado como centro político é normalmente alinhado com a permanência e com o domínio da lei e da razão, estado como uma condição é relacionado ao transitório e à esfera da psique e da emoção. Por meio dessa desconfortável justaposição de significados, essa obra [apresentada pela dupla] revela associações suprimidas, trazendo ao mesmo tempo o estável e o transiente, o institucional e o experimental, convidando ao reconhecimento de múltiplas intersecções de governança e processos de sentimento”.

Em contraste com relatos da história que apresentam a ascensão de Estados modernos como algo que traz consigo a gradual eliminação ou contenção da violência através da monopolização da regulação e organização da sociedade civil, esses ensaios [que fazem parte da referida coletânea Estados da Violência] exploram o papel da violência na formação e na transformação de nações modernas. Ao examinar disputas em torno de significados e poderes implicadas na constituição mútua de centros metropolitanos e periferias ou semi-periferias coloniais, eles desarranjam uma historiografia que tem negado a violência dessa disputas ou sanitizando-as no interior de narrativas de progresso civilizatório (Skurski e Coronil, 2006: 2)

Segundo a dupla, violência e Estado, em suas múltiplas formas que acompanham o nacionalismo e o colonialismo (tanto externo quanto interno), “se tornaram normalizados como uma mão necessária da modernidade” (Skurski e Coronil, 2006: 11).

Quando vista em termos de suas técnicas, estratégias e objetivos, a violência se apresenta como uma ferramenta empunhada por quem ocupa o poder. Mas por meio de seus efeitos devastadores e a sobrevalia das emoções que acompanham a sua implementação/execução, a violência reverte sua aparência, sua qualidade de excesso e sua capacidade de passar por cima de significados, uma vez que detém o caráter de uma força que controla os humanos em vez de um instrumento usado por eles. Aparentemente estabelece sua própria lógica e linguagem e se torna a sua própria justificação, levando pessoas para além dos limites reconhecidos da sua humanidade. Na sua metamorfose de efeito para causa, a violência é transfigurada numa entidade, um agente autônomo que perturba a ordem e se coloca contra a sociedade, uma força associada para além do normal e do normativo (Skurski e Coronil, 2006: 1-2)

A centralidade da barbárie¹⁵² no conjunto desse projeto é sublinhada também por Federici (2010 [1984]). Em sua abrangente descrição do processo de “acumulação (muito mais do que) primitiva”, a violência, segundo ela, “foi o principal meio, o poder econômico mais importante”. Pois, “(...) o desenvolvimento capitalista exigiu um enorme salto na riqueza apropriada pela classe dominante europeia e o número de trabalhadores sob seu comando”.

Em outras palavras, a acumulação primitiva consistia de uma imensa acumulação de mão de obra – “trabalho morto” na forma de bens roubados e “trabalho vivo” sob a forma de seres humanos disponibilizados para exploração - realizado em uma escala nunca igualado a história. De forma significativa, a inclinação da classe capitalista, durante os três primeiros séculos de sua

¹⁵² A Tese 8 de Benjamin sobre o conceito de história apresenta com acurácia esse entendimento do “estado de exceção” a violência como “regra geral”. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (Benjamin, 1996 [1940]: 226).

existência¹⁵³, esteve destinada a impor a escravidão e outras formas de trabalho forçado como relação de trabalho dominante, uma tendência limitada apenas pela resistência dos trabalhadores¹⁵⁴ e o perigo do esgotamento da força de trabalho. Isso era assim não só nas colônias americanas, onde no século XVI se formavam as economias com base em de trabalho forçado, mas também na Europa (Federici, 2010 [1984]: 104).

Na América espanhola, como descreve Stavenhagen (1969), ao princípio do processo de invasão (até finais do século XVI), caciques indígenas foram mantidos em suas posições, por conveniência da administração colonial, que atuou para que essas inter-relações fossem eufemisticamente “homogeneizadas”¹⁵⁵.

A segregação residencial dos índios (mediante reducciones¹⁵⁶ e outros mecanismos) e as encomiendas¹⁵⁷ foram os primeiros instrumentos empregados pelo conquistador para obter tributo e serviços. Uma parte da riqueza da sociedade indígena foi simplesmente transferida à sociedade conquistadora. As comunidades indígenas se transformaram em reservas de mão-de-obra da economia colonial. Os repartimientos e os trabalhos forçados nas haciendas¹⁵⁸, nas minas e nas obras¹⁵⁹ constituíam a base do sistema econômico (Stavenhagen, 1969: 244).

¹⁵³ A ideia da *matriz abissal*, influenciada pela injustiça cognitiva que acompanha a injustiça social, se baseia na continuidade dessa desumanização política e econômica de indivíduos e coletividades concomitantemente “colonializadas e patriarcalizadas” muito para além desses três séculos (XVI a XVIII).

¹⁵⁴ Vale menção ao surgimento no Peru, em 1560, do Taki Ongoy [que significava o transe em que entravam os participantes durante cerimônia/festa/baile], “movimento nativo milenarista que predicava contra o colaboracionismo com os europeus e a favor de uma aliança pan-andina dos deuses locais (*huacas*) para pôr fim à colonização” (Federici, 2010 [1984]: 335). As mulheres tiveram maior presença no Taki Ongoy que, perseguido, condenava o pagamento de tributos e o trabalho forçado imposto pelos espanhóis.

¹⁵⁵ Monteiro (1994), Cunha (1992) e Viveiros de Castro (1992) também discorrem sobre esse processo de tentativa de “governança” da Coroa europeia, no caso a portuguesa, dirigida aos “gentios” em sua colônia.

¹⁵⁶ Programa de reassentamento que conduziu a maior parte da população rural indígena a aldeias designadas [semelhante a política de *aldeamentos* no caso da colonização portuguesa no Brasil], a fim de poder exercer sobre ela um controle mais direto (Federici, 2010 [1984]: 338).

¹⁵⁷ Gunder Frank (1978: 45) *apud* Federici (2010 [1984]: 103) descreveu a *encomienda* como “um sistema sob o qual os direitos sobre o trabalho das comunidades indígenas foram concedidas a proprietários de terras espanhóis”. Mas em 1548, os espanhóis “começaram a substituir a *encomienda* de serviço para o *repartimiento* (chamado *catequil* no México e *mita* no Peru), que obrigava os líderes das comunidades indígenas a abastecer o *repartidor* espanhol uma certa quantidade de dias de trabalho por mês (...), por seu turno, o funcionário espanhol distribuía esse trabalho subtraído a contratadores empreendedores, que supostamente deveriam pagar aos trabalhadores certo salário mínimo” (*ibid*: 45). Sobre os esforços dos espanhóis para subjugar os trabalhadores no México e Peru através de diferentes fases da colonização, e seu impacto sobre o declínio catastrófico da população indígena, consultar Gunder Frank (*ibid*: 43-49)

¹⁵⁸ O termo fazenda, em português, não contém os significados específico, histórico, colonial e republicano-liberal do termo *hacienda*, em espanhol. Na Bolívia, as *haciendas* se constituíram como módulo característico de produção agropecuária com base na grande propriedade privada, fundada no aproveitamento do trabalho da servidão indígena (*pongueaje*).

¹⁵⁹ Oficinas de produção têxtil do período colonial.

A escravidão¹⁶⁰ fundada com a primeira modernidade (Dussel, 1994 [1992]) e a formação do *sistema-mundo moderno/colonial* enquanto projeto de longa duração a partir do século XVI (Wallerstein, 1974) guardam conexões em várias dimensões, seguindo as dinâmicas ao longo das circunstâncias, até a atualidade, como problematizam, cada um a seu modo, Balibar e Wallerstein (1991)¹⁶¹. Mais especificamente sobre a América sob colonização portuguesa, a obra de Monteiro (1994) a respeito dos “negros da terra” – como eram chamados os índios escravizados, muitas vezes aprisionados por incursões de sertanistas colonizadores “bandeirantes”¹⁶² de São Paulo – é bastante ilustrativa. O analista expõe a maneira como se foram conformando as relações luso-índigenas que não se restringiram apenas a essa região da colônia.

Os portugueses, em suas relações com os índios, buscaram impor diversas formas de organização do trabalho e, em contrapartida, defrontaram-se com atitudes inconstantes que oscilaram entre a colaboração e a resistência. No entanto, das diversas formas de exploração ensaiadas, nenhuma delas resultou satisfatória e, igualmente, todas tiveram um impacto negativo sobre as sociedades indígenas, contribuindo para a desorganização social e o declínio demográfico dos povos nativos. Como consequência, os colonizadores voltaram-se cada vez mais para a opção do trabalho forçado na tentativa de construir uma base para a economia e sociedade colonial. Neste sentido,

¹⁶⁰ Outro analista (Thomas, 1997) recorda que os portugueses, por volta de 1430, começaram a estabelecer comércio com a África, na esteira de viagens marítimas de exploração pela costa ocidental do continente. Em 1440, não só já havia escravos em Lisboa como Portugal já teria, ainda segundo o mesmo autor, transformado um hábito intermitente em um “negócio grande e sofisticado” que logo atraiu a atenção das marítimas nações holandesa, inglesa e espanhola. Com base em documentos, o autor sustenta, por exemplo, que cerca de um em cada dez navios negreiros era sacudido por rebeliões (Rediker, 2014: 120-145)

¹⁶¹ Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein argumentam que o racismo, longe de ser um resíduo ou um anacronismo, está progredindo como parte integrante do desenvolvimento do sistema mundial capitalista (Balibar e Wallerstein, 1991). Para Wallerstein, este sistema alimenta-se da contradição sempre renovada entre o universalismo e o particularismo, seja este racista ou sexual. Enquanto o universalismo deriva da própria forma do mercado, da descontextualização da subjetividade, do *homo economicus*, o racismo resulta da divisão entre força de trabalho central e periférica, ou seja, da etnicização da força de trabalho como estratégia para remunerar um grande setor da força de trabalho abaixo dos salários capitalistas normais, sem com isso correr riscos significativos de agitação política. Por outro lado, o sexismo está intimamente ligado ao racismo. Os salários muito baixos que este último permite só são socialmente possíveis porque a reprodução da força de trabalho é feita em grande parte no espaço doméstico através de relações de trabalho não-pago a cargo das mulheres (tema de alguma maneira retomado pela escola da Teoria da Reprodução Social, ver *Cap. 7*). A invisibilidade social deste trabalho é tornada possível pelo sexismo. Já para Balibar, o neo-racismo europeu é novo na medida em que o seu tema dominante não é a superioridade biológica, mas antes as insuperáveis diferenças culturais, a conduta racial em vez do pertencimento racial. O conceito de imigração estaria substituindo o de raça e dissolvendo, assim, a consciência de classe. Trata-se, pois, de um racismo de descolonização diferente daquele racismo histórico de colonização; este último, sim, definitivamente biológico. Em suma, trata-se, na visão de Balibar, de um fenômeno de etnicização da maioria mais do que de etnicização das minorias.

¹⁶² A denominação “bandeirantes” se refere aos chefes das “bandeiras”, que eram as expedições que tinham como um de seus objetivos capturar indígenas nos chamados “sertões” do Brasil e ampliar os domínios dos colonizadores portugueses no interior de sua colônia.

podem-se situar as origens da escravidão no Brasil - tanto indígena quanto africana - nesta fase inicial das relações luso-indígenas (Monteiro, 1994: 18)

(...) [A]s frequentes incursões ao interior, em vez de abastecerem um suposto mercado de escravos índios no litoral, alimentavam uma crescente força de trabalho indígena no planalto, possibilitando a produção e o transporte de excedentes agrícolas; assim, articulava-se a região da chamada Serra Acima a outras partes da colônia portuguesa e mesmo ao circuito mercantil do Atlântico meridional. Porém, deve-se ressaltar que a dimensão e o significado do trabalho indígena em São Paulo não se limitavam à mera lógica comercial. Na verdade, praticamente todos os aspectos da formação da sociedade e economia paulista durante seus primeiros dois séculos confundem-se de modo essencial com os processos de integração, exploração e destruição de populações indígenas trazidas de outras regiões (Monteiro, 1994: 8-9).

Esse aspecto da violência extrema na formação da sociedade e da economia (continuada por importantes monoculturas que vieram a seguir, como a do café e a de cana-de-açúcar, inclusive com exploração também de contingentes escravizadas/os negras/os vindas/os da África) não tem a ver apenas com um dos maiores polos de concentração populacional e de poder da América Latina, mas com a gênese do próprio capitalismo. Pois,

(...) a violência em si representava apenas um aspecto da complexa relação entre senhores e escravos. Sem ela - não há dúvida -, o controle da população indígena tornar-se-ia praticamente inviável. Porém, com certeza, se os colonos se interessavam prioritariamente pelos frutos do trabalho indígena, ao mesmo tempo, todo senhor reconhecia a necessidade de criar outros mecanismos para suavizar a convivência entre opressores e oprimidos. Tais mecanismos fatalmente estavam assentados no discurso paternalista dos colonos, o qual visava sempre justificar o direito de domínio sobre os índios. Mais do que um simples discurso, todavia, esta postura mostrava-se presente na prática, na medida em que os senhores procuravam estabelecer laços extra-econômicos com seus escravos, com a finalidade de impor alguma estabilidade às frágeis estruturas do sistema escravista. Contudo, as posturas protetoras adotadas, longe de serem incompatíveis com a exploração econômica, antes reforçavam a relação desigual que movia o sistema de produção (Monteiro, 1994: 187).

Quanto ao fenômeno do tráfico de negras/os submetidas/os à escravização, teria envolvido [conforme cálculos de Blackburn (2013): 16] a monstruosa escala do comércio de 12 milhões de pessoas¹⁶³. Cerca de 2 milhões delas perderam a vida durante ou logo após a “Passagem do Meio” (*Middle Passage*, em Inglês)¹⁶⁴ – ou seja, 10 milhões de pessoas vindas da África sobreviveram para serem vendidos como escravos nas Américas entre 1500 e 1865. Por causa da alta mortalidade¹⁶⁵ nas propriedades agroexportadoras em regime de *plantations*, continua o autor, o número de escravos no Caribe e no Brasil só era mantido e aumentado por

¹⁶³ Williams (2011 [1944]).

¹⁶⁴ A temida travessia do Atlântico em barcos apinhados, sob condições inomináveis.

¹⁶⁵ Um trabalhador chegava a trabalhar até 18 horas por dia (Harman, 2008 [1999]: 249).

meio de um fluxo contínuo de chegadas¹⁶⁶. Tais números e tais constatações confirmam os volumes e os montantes de lucratividade envolvendo a escravidão.

Uma das análises mais influentes do processo em questão foi aquela produzida por Williams (2011 [1944]), então primeiro-ministro de Trinidad e Tobago. O próprio autor define a obra que concluiu como “um estudo econômico sobre o papel desempenhado pela escravidão dos negros e o tráfico de escravos na provisão do capital que financiou a Revolução Industrial na Inglaterra¹⁶⁷, assim como [o papel desempenhado] pelo maduro capitalismo industrial na destruição do sistema escravista” (Williams, 2011 [1944]: 25). Essas duas afirmações mostram o grau das contradições envolvendo capitalismo, colonialismo e escravidão, segundo um de seus intérpretes. Ele segue:

Com a limitada população europeia do século XVI, não haveria como prover a quantidade necessária de trabalhadores livres para cultivar matérias-primas como o açúcar, o tabaco e o algodão no Novo Mundo. Por isso foi necessária a escravidão; e para conseguir escravos, os europeus recorreram primeiro aos aborígenes e depois à África (Williams, 2011 [1994]: 25)

O “comércio triangular” (Williams, 2011 [1994]) entre a Grã-Bretanha, a França, a África e a América colonial é visto como uma importante corrente de acumulação de capital que contribuiu para o financiamento da Revolução Industrial¹⁶⁸. Os navios negreiros, “saíam de seus países de origem com uma carga de produtos manufaturados. Esses eram trocados com lucro na costa da África por negros/as escravizados/as, que eram vendidos/as para o trabalho nas *plantations*, com mais lucro, em troca de produtos coloniais que eram levadas de volta aos países de onde partiram” (Bhambra, 2007). O estímulo triplo para a Revolução Industrial na Inglaterra também impulsionou a França. No século XVIII, praticamente toda indústria que se desenvolveu no país teve sua origem em produtos ou *commodities* destinadas para a costa da Guiné ou para a América. Até para a burguesia francesa que comercializava outros produtos, o sucesso ou o fracasso dependia do tráfico de escravos. Santo Domingo, a colônia francesa até o final do século XVIII, chegou a produzir 40% de todo o açúcar do mundo e metade do café produzido a época; maior mercado consumidor para a economia francesa. Colônias do açúcar (Blackburn, 2013) contribuíram em três vias: os lucros gerados pela própria venda do açúcar, a expansão do

¹⁶⁶ Blackburn (2013: 16) realça que, na América do Norte, taxas de morte menores e índices maiores de natalidade levaram ao aumento da população de escravos mesmo sem manutenção das chegadas.

¹⁶⁷ A conexão estabelecida entre os produtos do trabalho escravo e o desenvolvimento industrial na Europa ocidental ganhou a alcunha de “tese Williams”.

¹⁶⁸ Bagú (1949), argentino, realçara “tese” similar. “Em vez de reviver o ciclo feudal, a América ingressou com surpreendente celeridade no ciclo do capitalismo comercial já inaugurado na Europa. E mais: a América contribuiu para dar a esse ciclo um vigor colossal, tornando possível o começo do período do capitalismo industrial, séculos mais tarde. A escravidão não tem nada de feudal e, sim, tudo de capitalista (...). A mão de obra indígena e a outra, de procedência africana, foram os pilares do trabalho colonial americano. A América e a África – destilados seus sangues pelos alquimistas do comércio internacional – foram indispensáveis para o deslumbrante florescimento capitalista europeu” (Bagú, 1949: 120).

mercado consumidor para os produtos manufaturados, e pelo abastecimento de mantimentos (alimentos para a população) e matérias-primas a baixíssimo custo.

Até a questão dos caminhos trilhados para que a abolição fosse conquistada acaba por ser uma das disputas quando se trata dos reflexos do regime escravista na combinação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. Referências como C. L. R. James e W. E. B. Dubois defenderam a ideia de que as revoltas dos escravos anteciparam as revoluções proletárias e anticoloniais do século XX, quando só se falava em luta de classes¹⁶⁹.

Em meio a muitas formas de vereditos suscitados acerca do movimento abolicionista (a partir de ângulos específicos, formuladas em e embebidas pelos respectivos contextos em que foram elaboradas), há aquelas que também preferem dar ênfase ao papel e ao peso de outros agentes relevantes envolvidos tanto no processo de construção, fortalecimento e manutenção como na paulatina superação do emprego e da comercialização de trabalhadores e trabalhadoras escravas. Este trabalho não tem a pretensão de adentrar no âmbito desse debate, mas uma breve referência a ele me parece justificado para ajudar a demonstrar o que aqui se pretende realçar. Em coletâneas como a de Drescher e Emmer (2010), a posição de alguns – a do historiador português João Pedro Marques¹⁷⁰, por exemplo – tende a desabonar as revoltas de escravizadas e escravizados seja nos seus sentidos (nem todas de fato se destinavam a enfrentar a escravidão em si), seja nos seus resultados (visto que não teriam contribuído tanto assim para a abolição da escravatura na maioria das nações ocidentais). Já autores como Blackburn (2013)¹⁷¹, na linha de Dubois e James, buscam reconhecer e ampliar possíveis contributos abolicionistas dessas insurreições vindas de baixo.

O posicionamento deliberado do capitalismo como um elemento prioritariamente de dissolução do trabalho escravo (em vez de destacar o capitalismo como base fundamental para a adoção e continuidade do fenômeno até os dias de hoje) é uma escolha que reforça o *pensamento abissal* que tende a privilegiar alguns determinados tempos-espacos em detrimento de outros.

Enquanto o privilégio à Europa, e ao Ocidente, no contexto da história do imperialismo, colonialismo e escravidão que se estendeu praticamente por todo o globo, soa compreensível, o

¹⁶⁹ Há ainda outras interpretações. “As revoltas dos escravos negros no mundo moderno possuíram caráter especial e significação histórica, pois ocorreram no contexto de um modo de produção capitalista que se dava em escala mundial. Consequentemente, contribuíram para o movimento da liberdade, igualdade e democracia, radical, apesar de ainda burguês, ao mesmo tempo que prefiguravam o movimento contra o próprio capitalismo. Essa antecipação, entretanto, permaneceria necessariamente como uma tendência imanente. Ela não poderia manifestar-se como tal numa época em que uma alternativa socialista ainda não havia amadurecido. Assim, as revoltas devem ser entendidas basicamente como parte da ala mais radical da luta por uma democracia que ainda não havia perdido os seus laços burgueses” (Genovese, 1983: 25-26).

¹⁷⁰ Marques atribui mais diretamente a própria extinção formal do trabalho escravo ao desenvolvimento do capitalismo, em especial na Inglaterra. Para este último, todo o crédito pelo fim da escravidão na América deve ser atribuído ao abolicionismo britânico.

¹⁷¹ Que apresenta argumentos contestatórios a Marques na mesma obra já referida de Drescher e Emmer (2010) e desenvolve sua linha de interpretação com mais fôlego em Blackburn (2013).

que parece ser menos compreensível é o fracasso da maioria dos teóricos que privilegiam a Europa e o Ocidente em seguida também no exame que fazem das histórias do imperialismo, do colonialismo e da escravidão que permitiram que a Europa e o Ocidente alcançassem esse domínio. Como tal, 'provincializar a Europa'¹⁷² não consiste apenas em trazer à tona outras histórias e experiências, mas também reconhecer e desconstruir – e, então, reconstruir – as posições acadêmicas que privilegiam uma parte do mundo sem nenhum reconhecimento das vidas (das mortes e das mortes vividas da escravidão) que contribuíram para que essa parte do mundo tenha atingido a condição de privilegiada. Abordar a construção da 'Europa moderna', pois, é necessário para um engajamento adequado com a história, e o presente, do mundo. Apenas pelo entendimento de como a Europa passou a representar o mundo em geral e oferecendo uma explicação mais adequada das interconexões que vieram a constituir-la como tal, é possível pensar em uma história global e em uma sociologia global (Bhambra, 2007: 145-146)

É possível sublinhar múltiplas e combinadas formas de colonialismos¹⁷³ que foram interpostas, superpostas e justapostas para a formação do capitalismo. Por mais esforços que se façam em diferentes esferas e com distintos enfoques, não se consegue dissociá-lo, quando se investiga o fenômeno de forma abrangente, do colonialismo e do heteropatriarcado. Fenômenos de exploração “extra-econômica” se deram no próprio “olho do furacão” da Europa ocidental (e, com “requintes” cruéis, na própria Inglaterra), com um amplo leque de medidas de desestruturação¹⁷⁴ dos modos de vida historicamente “não-proletários” dos camponeses nos próprios “epicentros” do capitalismo.

Uma segunda camada alcançou nível “continental”, basicamente com a já citada “segunda servidão” do Leste Europeu¹⁷⁵. Uma terceira é o colonialismo ultramarino propriamente dito no Novo Mundo, que tantas riquezas, fluxos e bonanças proporcionou - seja com a extração direta de metais preciosos (e toda a cadeia de produção de alimentos e exploração de mão-de-obra formada no seu entorno, como era o caso de Mizque, em Cochabamba) ou com o trabalho indígena e a implementação combinada do sistema de *plantations* com tráfico e exploração de mão de obra escrava vinda da África, mas também do comércio e de tributos e outros benefícios

¹⁷² Em referência à obra *Provincializando a Europa*, que consta em Chakrabarty (2008 [2000]).

¹⁷³ Que de alguma forma repete os mesmos três níveis de análise propostos por Braudel (1983 e 1984): material-local, comercial-regional, e mundial-internacional.

¹⁷⁴ Veja-se a postura representativa de Brenner sobre a diferenciação entre a Inglaterra e a França. Na França, segundo ele, a luta dos camponeses para garantir a posse de suas terras acabou sendo desastrosa, pois não viabilizou o verdadeiro desenvolvimento das relações capitalistas; ou seja, acabou por ser uma perpetuação do atraso. Já na Inglaterra, a força devastadora do capitalismo agrário rompeu todas as barreiras e se instalou como força motriz de incentivos à produtividade. Essa derrota da classe dos camponeses acaba por ser interpretada como positiva, pois teria permitido o “verdadeiro” desenvolvimento econômico. Esse tipo de tese que associa a resistência de populações locais-rurais-camponesas-indígenas-originárias à mercantilização de suas terras e de seus territórios pelo capital ao “atraso” tem efeitos de grande repercussão nos contextos estudados na América Latina (e não só).

¹⁷⁵ Ver nota 96.

relacionados, com a importante oportunidade para o robustecimento de estruturas e agentes estatais, que vai muito além da divisão internacional do trabalho¹⁷⁶ - ao Velho Mundo.

Uma quarta camada de colonialismo, que de algum modo perpassa todas as anteriores, se dá no próprio nível epistemológico e ontológico, uma vez que a aceitação do princípio hegeliano de que a história universal caminharia do Oriente para o Ocidente (materialização do *Espírito* superior dos seres humanos) acaba por amparar todo esse conjunto de limitações e invisibilizações.

A auto-conformação da Europa como lar da modernidade foi e ainda tem sido baseada na colonização das vastas regiões do mundo que são vistas como atrasadas e carentes de civilização. O ambivalente discurso latino-americano da modernidade, que rejeita a dominação europeia, mas internaliza a sua missão civilizadora, tem adotado a forma de um processo de auto-colonização que assume formas distintas em contextos políticos e períodos históricos diferentes (Coronil, 1997: 88)

É importante ressaltar que esforços que chamam atenção para uma “história global” (Amin, 2011) a partir das *margens* ou *fronteiras* - tem uma longa e diversificada história entre pensadoras/es da *periferia* do sistema. Levando-se em consideração somente a América Latina (que representa apenas um dos *territórios* a partir dos quais muitos conhecimentos, historicidades, territorialidades, leituras e projeções foram pensadas, produzidas e discutidas), importantes questionamentos às versões a partir do Norte foram sendo formulados em distintos contextos históricos. Nessa senda, talvez um dos mais conhecidos escritos que buscam apresentar um ponto de vista deslocado dos centros imperiais seja o do sociólogo peruano José Carlos Mariátegui¹⁷⁷, nas primeiras décadas do século XX.

A já citada empreitada de Amin (2011: 4-5), por exemplo, questiona alguns dos preceitos da história global como o dos “cinco estágios universais” (comunismo primitivo, escravidão,

¹⁷⁶ Aqui está uma das limitações evidentes também da teoria do *sistema-mundo moderno* de Wallerstein, que confere uma centralidade à organização em termos da materialidade do trabalho, sem considerar a fundo a hierarquização colonial de modos de vida de forma mais ampla, a qual inclusive determina, justifica e pereniza a divisão internacional do trabalho. “A característica definidora de um sistema social é a divisão do trabalho que nela existe, de forma que os distintos setores ou áreas dependem do intercâmbio econômico recíproco para a satisfação fluida e contínua de suas necessidades. Tal intercâmbio econômico pode se dar, evidentemente, sem uma estrutura política comum e, o que é ainda mais óbvio, sem compartilhar a mesma cultura” (Wallerstein, 2004 [1974]: 88). Para efeito de contraste, interessa notar como se expressa sobre a temática Fanon (2001 [1963]: 169): “Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas e esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de lógica pervertida, ele se volta para o passado do povo oprimido, e deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética”.

¹⁷⁷ Autor de obras marcantes para a produção crítica latino-americana como os *7 Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, ele escrevia já em 1928: “A solução do problema do índio tem que ser uma solução social. Seus idealizadores devem ser os próprios índios” (Mariátegui, 2007 [1928]: 38). Em diversos momentos, o também peruano Aníbal Quijano recorre à obra mariáteguiana sobre raça, etnia e nação para alargar o debate e inspirar seus escritos sobre a *colonialidade do poder* (Quijano, 1992 e 2000).

feudalismo, capitalismo e socialismo, nessa respectiva ordem) e a da bifurcação entre modo de produção europeu e modo de produção asiático, mas acaba por reforçar uma lógica dual contraditória entre modernidade *versus* tradição (criticada por outros autores como Stavenhagen¹⁷⁸). Tal ênfase tem como embasamento a mudança qualitativa que o analista enxerga quando do salto capitalista para uma dominação econômica por meio de uma ideologia racional, calculista e mercadológica, algo inclusive que chega a se aproximar da clássica reflexão weberiana em torno d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*¹⁷⁹. Apresenta, assim, alternativamente, categorizações em três alargados estágios históricos: *comunitário*, *tributário* (dentro do qual se encontrava o feudalismo europeu, apenas mais uma das formas plurais realmente existentes das duas etapas iniciais) e, finalmente, *capitalista*. Este último se caracterizaria pelo triunfo da classe burguesa do ponto de vista político (suplantando outras formas de dominação existentes nos estágios tributários) e principalmente econômico, conforme demonstrara o pensamento marxista. Ocorre que essa relação entre o estágio tributário e a etapa capitalista se configura, na prática, menos como ruptura e mais como complemento – conforme dá a entender o recém-falecido Amin quando apresenta um adendo à *teoria do valor* de Marx: a *teoria do valor globalizado*.

Segundo esta última, o grau superior de globalização propiciado pelo advento do capitalismo (que também traz consigo o colonialismo, como se demonstrou no *Cap. 1*) - cujo

¹⁷⁸ “Embora num sentido mais amplo, as relações coloniais não eram mais que um aspecto das relações de classes que o sistema mercantilista forjou em escala mundial, no particular as relações de classes entre índios e espanhóis (incluindo *criollos* [como eram denominados os descendentes de europeus nascidos nas Américas]) se apresentavam geralmente sob a forma já descrita de *relações coloniais* [todos grifos do autor]. Isso se deveu essencialmente à natureza da economia colonial. Enfim, a rígida estratificação social (que por sua rigidez tem sido chamada, com frequência, um sistema de castas), refletia mais o caráter colonial que o caráter classista da sujeição do índio. E influiu, por sua vez, no desenvolvimento das relações de classe” (Stavenhagen, 1969: 247). Ainda que tenha dado passos importantes na compreensão d’*As classes sociais nas sociedades agrárias* (título de um de seus clássicos de 1969) e, antes, tenha assinalado *Sete teses equivocadas sobre a América Latina* (1965), Stavenhagen, assim como seu compatriota mexicano Pablo González Casanova (1969), ainda seguem atribuindo à divisão de classes uma função preponderante para a organização social em contextos periféricos na América Latina.

¹⁷⁹ Numa das obras mais influentes das ciências sociais modernas, por exemplo, Max Weber se esforça justamente em distinguir o que ele chama de “Civilização Ocidental” ou “Ocidente” pelos seus “fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal [grifo do autor] em seu valor e significado” (Weber, 1999 [1904-1905]: 1). Entre esses últimos, Weber inclui a ciência racional, o cânone jurídico, a arte também racional, a literatura impressa e a imprensa, as universidades, a formação e a atuação de funcionários especializados [que seriam para ele a base do Estado Moderno e da moderna economia ocidental]; toda organização social, segundo o autor, manteria uma relação de dependência em relação a esse conjunto articulado de instituições. Nesse quadro, o capitalismo é classificado por Weber (1999 [1904-1905]: 4) como “a força mais significativa da nossa vida moderna”; estabelece-se, de forma bastante esquemática, uma grande divisão entre capitalismo como ímpeto pela obtenção de lucro, em geral, que teria se dado um pouco por toda a parte, e o capitalismo em sua versão completamente “diversa”, superior e “nunca antes encontrada” que surgiu no Ocidente, fundada na “organização capitalística racional assentada no trabalho livre (formalmente pelo menos) (Weber, 1999 [1904-1905]: 7)”

fenômeno histórico fundante consistiria na invasão dos territórios e no extermínio em massa dos povos (que eram, de acordo com pesquisas recentes, bem mais vez mais numerosos e diversos que estimativas do passado) que viviam nas Américas antes de Colombo - estabeleceu uma hierarquização do preço da mão de obra (divisão internacional do trabalho) e de seu “valor”. Juntamente com o manejo de práticas de acesso e saque de recursos naturais - também elas fundamentalmente coloniais, uma vez que se deram em *territórios* sempre ocupados, e não supostamente “vazios”, ao contrário do que contam a história concebida e escrita pelo viés interessado por parte dos “vencedores”/exploradores -, esse *valor globalizado* constituído a partir da admissão da *superexploração* “não-existência” de mão de obra de *sujeitos* colonizadas/os/es efetivamente oprimidas/os/es dá sustentação, no entendimento do economista marxista egípcio, a uma *renda imperialista* (ou seja, a uma renda definida por monopólios, inclusive financeiros).

O que se extrai dessas panorâmicas iniciais sobre os processos históricos em questão é a relevância de ampliação do espectro e da interdependência para além do que normalmente se considera como fenômenos “universais”. A noção de *matriz* carrega pelo menos três traços relevantes que justificam o seu uso nesta tese. Primeiro, ela confere uma ideia de “estrutura” que “molda” realidades (sem que se caia em determinismos rasos e simplistas) em termos de *longa duração*¹⁸⁰; a detecção, inserção e absorção do colonialismo “produzido ativamente como não-existente” nessa estrutura matricial muda sobremaneira, por exemplo, os raios de alcance das lutas indígenas com as quais aqui se dialoga. Não podem ser consideradas propriamente reivindicações “minoritárias” por direitos específicos por reconhecimento (de menor importância, como ainda defendem determinadas plataformas políticas) que nem sequer chegam perto de contestar o sistema (a despeito de quem insista em sustentar que apenas o mantém ainda mais forte); ocupam, como se procurará aqui demonstrar, o cerne dos próprios mecanismos (re)produtores de desigualdades (sociais, epistemológicas, ontológicas etc.)¹⁸¹.

Segundo, a *matriz* - tal qual apresentada pela intelectual negra Hill Collins (2002 [2000]) na noção de *matriz de dominação* -, também permite abarcar um certo sentido de diversidade das configurações efetivamente presentes em cada contexto particular, ao mesmo tempo evitando a tendência (tipicamente pós-moderna) de multifragmentação. A partir da construção, do acionamento e da legitimação de relações de poder matriciais, as configurações resultantes em cada microcosmo podem ser bastante distintas, mas possíveis de serem interligadas por meio da chave analítica permeada por um certo sentido comum.

Ainda que possam parecer contraditórios (e até, porventura, excludentes) à primeira vista, esses dois primeiros traços constituem, entendidos de maneira complementar um ao outro, uma das grandes vantagens do conceito de *matriz*. Qual seja, a ideia de uma certa rigidez em termos do imperativo alcance ampliado dos fenômenos sociais que obrigatoriamente leve em consideração o seu lado colonial, reforçada por uma compreensão larga em termos dos variados tempos-espacos.

¹⁸⁰ Há aqui uma coincidência de sentidos com o uso feito por Mignolo (2011), atribuída inicialmente a Quijano (2000), da noção de *matriz colonial de poder* (MCP), a ser tratada mais adiante neste capítulo.

¹⁸¹ Este é, poderia se dizer, o mote sobre o qual se debruça a Teoria da Reprodução Social, com forte presença de reflexões/ativismos feministas em conjugação com o marxismo, a ser enfocada no *Cap. 7*.

Terceiro, em adição às vantagens instrumentais propiciadas pela visualização cartográfica da *linha*, a *matriz*, quando conjugada com as reflexões em torno do *pensamento abissal* que acompanha e justifica o sistema capitalista-colonial-heteropatriarcal, estabelece uma conexão complementar entre aspectos simbólicos e materiais. Entre o *pensamento* (resultado de um empreendimento teórico, ideológico e intelectual de séculos) e a *linha* (detectada nas distintas circunstâncias analisadas ao longo de tempos-espacos singulares), opera uma *matriz* instrumental em que opressões coloniais e de gênero são convertidas em exploração capitalista – e vice-versa. Em outras palavras, como uma sorte de “ponte” entre o caráter mais abstrato do *pensamento* e a materialidade das *linhas* (*práxis*), a *matriz* enfatiza o senso de replicabilidade, de profusão e de entrecruzamento em formas não necessariamente uniformes de linhas desenhadas e redesenhadas em variados contextos e condições geopolíticas, geoeconômicas e geoculturais.

*Pouca ou nenhuma tentativa foi feita para ver como a formação de categorias tais como raça, sexo e classe, tanto historicamente como na prática moderna, se interseccionam e coexistem*¹⁸². A necessidade de encontrar maneiras de articular a importância das estruturas econômicas para a formação dessas categorias de análise é cada vez mais clara. Uma análise de classe tem um crucial, se complexo, papel a desempenhar ao enfatizar a ligação entre representação e prática material no discurso pós-colonial. Essa revisão é necessária porque na análise final os meios de representação e os meios de produção agem em conjunto reflexivamente para criar as condições complexas das várias sociedades coloniais e pós-coloniais (Ashcroft et al., 2007 [2000]: 40).

É essa ação em conjunto entre os “meios de representação” e os “meios de produção” que conforma a *matriz abissal*. Para efeitos de ampliação do escopo e de reconhecimento de contribuições anteriores vindas principalmente da própria América Latina, far-se-ão menções específicas e separadas nos próximos três tópicos específicos (que trazem embutidos transversalmente outros, como a *Teologia da Libertação*), antes de focar novamente a *matriz*. São elas a *Dialética da dependência*, o *colonialismo interno* e a *colonialidade do poder*¹⁸³.

¹⁸² Exceção feita a dos trabalhos de feministas negras. Para Hill Collins (2016 [1986]), ideologias racistas e sexistas “compartilham a característica comum de tratar grupos dominados - os ‘outros’ - como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana”. “Por exemplo, ao enxergarem as mulheres negras como mulas teimosas e as brancas como cachorros obedientes, ambos os grupos são objetificados, mas de maneiras diferentes. Nenhuma das duas é vista como plenamente humana e, portanto, ambas se tornam elegíveis para modelos específicos de dominação de raça/gênero. No entanto, se as mulheres negras recusarem a aceitar o seu status prescrito de ‘outro’ por excelência, então toda a justificativa para esse tipo de dominação torna-se contestada. Em resumo, maltratar uma mula ou um cachorro pode ser mais fácil do que maltratar uma pessoa que é reflexo da própria humanidade daquele que maltrata” (idem: 106).

¹⁸³ Segato (2013: 26) chega a estabelecer quatro teorias originadas em solo latino-americano que “alcançaram impacto e permanência no pensamento mundial”: a *Teologia da Libertação*, a *Pedagogia do Oprimido*, a *Teoria da Marginalidade* que fratura a *Teoria da Dependência* e, mais recentemente, a perspectiva da *Colonialidade do Poder*. Surgidas na América Latina a partir da virada da década de 1960 para 1970, tanto a *Teologia da Libertação* como a *Filosofia da Libertação* são construções históricas elaboradas por muitas mãos em variados pontos do continente que partem fundamentalmente da centralidade à/ao pobre e à/ao oprimida/o. A libertação das opressões concretas que se abatem sobre elas/es

2.1 – Dialética da dependência

A *teoria da dependência* deu passos na crítica ao papel subordinado cumprido pelos países latino-americanos (fontes de exploração de mão-de-obra barata, exportadores de produtos primários e importadores/consumidores de produtos manufaturados) que foi iniciada pelo argentino Raúl Prebisch, autor da famosa tese do *intercâmbio desigual*¹⁸⁴, trabalhada também pelo economista brasileiro Celso Furtado. Ambos estiveram na CEPAL.

É conhecida a influência exercida pelas/os “dependentistas” na construção de outras interpretações críticas que vieram a seguir. Como realça o próprio Quijano (2009: 76), a proposta de Prebisch e de seus associados pode ser considerada “sem dúvida a mais influente das tentativas de mostrar de novo a mundialidade do capitalismo” partindo da América Latina, isto é, “de pensar o capitalismo como um sistema mundial diferenciado em ‘centro’ e ‘periferia’”. Immanuel Wallerstein, por exemplo, retomou e reelaborou ideias lançadas pela CEPAL na construção de sua proposta teórica do *sistema-mundo moderno*.

O caminho seguido pela Teoria Marxista da Dependência (TMD), em particular aquele trilhado pelo economista brasileiro Ruy Mauro Marini¹⁸⁵, foi outro. Em vez de mapear largos quadros em dimensão global, ele buscou o cerne, a minúcia, o ponto fulcral, nas bases das respectivas relações de produção nesse mesmo sistema. Chegou não somente a novas conclusões quanto à lógica mais geral da dependência, trazendo explicações complementares à tese do *intercâmbio desigual*, como também corroborou para a compreensão mais completa dos “motores” internos em funcionamento que caracterizavam a economia e a política das nações ditas de “periferia”. Marini produz um vasto exame sobre preços, valores, comércio internacional, trabalho e organização social nas economias políticas periféricas para o funcionamento do sistema capitalista global como um todo. Apesar de não utilizar esse léxico e de não se dedicar a esse tipo específico de abordagem, seus escritos permitem conexões com a presença ativa de traços profundos de colonialismo. Destacam-se no pensamento dele duas linhas de contributos –

é o núcleo dessa corrente, que tem como alguns de seus expoentes o peruano Gustavo Gutiérrez, o brasileiro Leonardo Boff e o argentino Enrique Dussel. Em sua obra sobre a Filosofia da Libertação, Dussel (1982 [1977]: 249) pontua: “A novidade não é originária nem primeiramente filosófica; é originária e primeiramente histórica, real: a libertação do oprimido. É originada e secundariamente teoria filosófica, como ‘instrumento’ estratégico da própria libertação”.

¹⁸⁴ Também conhecida como tese Prebisch-Singer, que advoga a deterioração tendencial dos termos de troca comercial entre países primário-exportadores da periferia e economias industrializadas.

¹⁸⁵ A partir de pressupostos do materialismo histórico-dialético marxista, Marini apresenta um quadro de análises das relações estabelecidas entre o “centro” e a “periferia” do sistema capitalista – as quais ele prefere denominar como relação de dependência. Com base nesse quadro, vai em busca dos fundamentos que sustentam as persistentes condições de subdesenvolvimento da América Latina, que se estende por séculos. Nesse sentido, contribui, juntamente com outras/os pensadoras/es latino-americanas/os, para a criação e consolidação de uma corrente intelectual contestadora da ordem vigente que, a partir da década de 1960, se tornou mundialmente conhecida como a da *teoria da dependência*.

uma mais econômica (a dependência para além do intercâmbio desigual pela *superexploração do trabalho*) e outra de caráter político (o recurso ao *subimperialismo* nos contextos periféricos), ambas interligadas.

Quando publica *Dialética da dependência*, em 1973, enquanto lecionava no Centro de Estudos Socioeconômicos (CESO), em Santiago, no Chile, Ruy Mauro Marini já tinha uma longa trajetória como militante e intelectual de esquerda dentro e fora do Brasil¹⁸⁶. Exilado no Chile, no ano de 1969, ele conclui a sua principal obra de referência:

Dialética da dependência projeta definitivamente a importância acadêmica e política de sua obra. Marini parte da construção teórica de Marx e se move do abstrato ao concreto para a criação de uma teoria capaz de interpretar e descrever a legalidade específica do capitalismo dependente. Desenvolve e sistematiza nesse trabalho os conceitos de superexploração do trabalho e de subimperialismo (Martins, 2008: 11)

¹⁸⁶ Para um resumo detalhado da trajetória e das produções de Marini, ver Martins (2008). Fora assistente do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos e já tinha passado, entre 1958 e 1960, pela França (*Science Po*), “onde realiza seus primeiros estudos sistemáticos da obra de Marx e observa de perto o impacto da luta anticolonial e da ofensiva terceiro-mundista na Europa” (Martins, 2008: 10). De volta ao Brasil, participa da fundação da Universidade de Brasília (UnB) e se aproxima do já citado coletivo de docentes formado por Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra, que contava ainda com André Gunder Frank e com o jurista Victor Nunes Leal, autor da obra *Coronelismo, Enxada e Voto* (1948), em que analisa a forte vinculação entre coronelismo e o municipalismo no Brasil. Seus estudos sobre *O Capital* (Marx, 1980) [1867]) foram interrompidos pelo golpe militar de 1964. Como militante da Política Operária (Polop), agudiza críticas contra uma das teses dos partidos comunistas que defendiam uma primeira aliança com as burguesias nacionais para uma posterior superação revolucionária da ordem capitalista. Para a Polop, as lutas populares deveriam buscar a construção direta do socialismo, já que a região não tinha experimentado o feudalismo e as respectivas burguesias estavam comprometidas com o imperialismo dos países ricos. Essa desconfiança quanto às elites político-econômicas nacionais é confirmada na *Dialética da dependência*. Preso pelo regime militar, consegue obter liberação do Judiciário e encontra exílio no México, a partir de 1965. Instala-se, de início, no Colégio do México, onde deu aulas, e, depois, na Universidade Nacional Autônoma do México (Unam). Durante esse período, elaborou alguns de seus principais textos sobre o contexto brasileiro que serviram como base para suas reflexões posteriores. Por conta de seu ativismo político – que, assim como no Brasil, envolvia a escrita de textos para jornais vinculados a movimentos de contestação –, foi novamente forçado a se deslocar para o Chile, no ano de 1969. Repellido novamente por mais um golpe militar (1973) que pôs fim ao governo Allende, do Partido Socialista, retorna ao México. Em 1979, com a anistia política, passa a voltar ao Brasil periodicamente, mas continua se dividindo entre o seu país de nascimento e o México. O retorno definitivo se deu em 1984. Nesse período, foi chamado pelo então vice-governador (e célebre antropólogo e político) Darcy Ribeiro a organizar um centro de estudos nacionais na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), que acaba por não ser viabilizado por conta de resistências existentes na própria instituição. Vem a retomar em 1987 seu posto de professor na UnB, onde coordena a pós-graduação em Ciência Política, antes de voltar novamente ao Rio de Janeiro por um período sabático para se dedicar a escritos. Dirige-se uma vez mais ao México em 1993 para, juntamente a elaboração de diversos novos estudos, coordenar o Centro de Estudos Latino-Americanos (CELA). Falece já em terras fluminenses em 1997 por conta de um câncer linfático.

Do ponto de vista da *teoria da dependência* apresentada por Marini, existe uma flagrante compatibilidade entre a ordem internacional hierarquizada (pela divisão internacional do trabalho, pelas trocas desiguais “centro-periferia” etc.) e as lógicas internas de desigualdade vigentes em cada país (salto do padrão produtivo para a extração de mais-valia relativa, no centro; e permanência significativa da superexploração de mais-valia absoluta, na periferia). É sobre os sustentáculos desiguais (não apenas econômicos, mas também políticos e sociais) que forjam essa *superexploração do trabalho* nas periferias que se dão, destrincha Marini, que se efetivam os fluxos (concentradores) em nível internacional de bens, mercadorias e serviços, bem como nas relações internas em cada país.

A *Dialética da dependência* atualiza e fortalece, portanto, ainda que de forma indireta e implícita, o entendimento de que o sistema capitalista não só foi impulsionado e estabilizado pelo colonialismo, mas seguiu funcionando por séculos com a colaboração direta de uma lógica colonial de dependência. A Revolução Industrial, já no século XIX, viria justamente a reforçar, com suas características próprias (como o próprio Marini faz questão de salientar), essa mesma lógica de extração de recursos absolutamente essenciais (como alimentos) vindos de fora.

A criação da grande indústria moderna se veria fortemente obstaculizada se não tivesse contado com os países dependentes, e se fosse construída sobre uma base estritamente nacional. De fato, o desenvolvimento industrial supõe uma grande disponibilidade de bens agrícolas, que permita a especialização de parte da sociedade na atividade especificamente industrial. No caso da industrialização europeia, o recurso à simples produção agrícola interna teria freado a extremada especialização produtiva que a grande indústria tornava possível (Marini, 2008a [1973]: 113)

Essa não foi a única função cumprida pela América Latina no desenvolvimento do capitalismo, no entendimento de Marini (2008a: 113) [1973]. “[À] sua capacidade para criar uma oferta mundial de alimentos, que aparece como condição necessária de sua inserção na economia internacional capitalista”, prossegue o analista, “se agregará imediatamente a de contribuir à formação de um mercado de matérias-primas industriais, cuja importância cresce em função do mesmo desenvolvimento industrial”.

O que importa considerar aqui é que as funções que cumpre a América Latina na economia capitalista mundial transcendem a mera resposta aos requerimentos físicos induzidos pela acumulação nos países industriais. Mais além de facilitar o crescimento quantitativo desses, a participação da América Latina no mercado mundial contribuirá a que o eixo da acumulação na economia industrial de desloque da produção de mais-valia absoluta à de mais-valia relativa, isto é, que a acumulação passe a depender mais do aumento da capacidade produtiva do trabalho que simplesmente da exploração do trabalhador. No entanto, o desenvolvimento da produção latino-americana, que permite à região se posicionar como coadjuvante dessa mudança qualitativa nos países centrais, dar-se-á fundamentalmente com base numa maior exploração do trabalhador. É esse caráter contraditório da dependência latino-americana, que determina as relações de produção no conjunto do sistema capitalista, que deve reter a nossa atenção (Marini, 2008a [1973]: 115)

Desde aquela época, Marini chamava atenção para a necessidade de que os estudos relacionados à “dependência pela superexploração” na América Latina e em outras regiões periféricas no “sistema-mundo capitalista moderno/colonial” ousassem “transcender o plano da análise econômica”. De sua parte, refuta, por exemplo, a recorrência da noção de “pré-capitalismo”:

Seria preciso dizer que, ainda quando se trate de um desenvolvimento insuficiente das relações capitalistas, essa noção se refere a aspectos de uma realidade que nunca poderá se desenvolver, pela sua estrutura global e pelo seu funcionamento, da mesma forma como se desenvolveram as economias capitalistas chamadas avançadas. Portanto, o que se tem, mais que um pré-capitalismo, é um capitalismo sui generis que só cobra sentido se o contemplamos na perspectiva do sistema em seu conjunto, tanto em nível nacional como, e principalmente, em nível internacional (Marini, 2008a [1973]: 108)

Em resposta aos que não viam necessidade na análise particular das condições na “periferia” (em detrimento de um olhar preferencial aos segmentos mais “avançados”), o autor defende que “é o conhecimento da forma particular que acabou por adotar o capitalismo dependente latino-americano o que ilumina o estudo de sua gestação e permite conhecer analiticamente as tendências que desembocaram nesse resultado” (Marini, 2008a [1973]: 109). Essa dedicação à especificidade do papel exercido pela América Latina no funcionamento do sistema capitalista distingue o autor.

A leitura marxista dele pode ser entendida como uma tese sobre a continuidade (dinâmica e adaptada, conforme as distintas e respectivas conjunturas históricas) dos efeitos econômicos dos padrões coloniais de dependência (e das diversas relações de poder constituintes desse mesmo processo) que se estabeleceram inicialmente ainda no colonialismo e que vieram a se consolidar com a divisão internacional do trabalho assentada pela Revolução Industrial. Daí que:

(...) a superexploração não corresponde a uma sobrevivência dos modos primitivos de acumulação do capital, mas é inerente a esta e cresce correlativamente ao desenvolvimento da força produtiva do trabalho, supor o contrário equivale a admitir que o capitalismo, à medida que se aproxima a seu modelo puro, se converte em um sistema cada vez menos explorador e consegue reunir as condições para solucionar indefinidamente suas contradições internas (Marini, 2008b [1973]: 162)

Tanto é assim que, para Marini (2008a [1973]: 163), “o fundamento da dependência é a superexploração do trabalho” que se dá nas economias periféricas. Ele ratifica os pressupostos das trocas desiguais, mas faz esse adendo: vigora uma diferença fundamental no grau de exploração de trabalhadoras/es entre os dois polos, que não se limita às transações comerciais internacionais em si¹⁸⁷. Enquanto outros autores da mesma corrente – como Gunder Frank – preferiram dar (de forma similar ao *sistema-mundo moderno*) ênfase ao panorama global do

¹⁸⁷ Na análise que faz da “dialética do desenvolvimento capitalista no Brasil” (Marini, 2008d [1985]), por exemplo, o autor realça as “raízes internas” como determinantes (daí inclusive o destaque dado também ao *subimperialismo*, fenômeno político e sociológico coligado com a *superexploração do trabalho*).

“desenvolvimento do subdesenvolvimento” (com o qual o autor de *Dialética da dependência* estava de acordo, aliás), Marini se destaca, portanto, por suas análises mais focadas no período da Revolução Industrial (século XIX) em diante, que vão a fundo no interior das relações de trabalho praticadas tanto nos países de “periferia” como no “centro” e que ajudam, assim, a explicar a lógica de dependência mútua.

Mais do que propriamente a análise “centro-periferia” (que de alguma forma foi traduzida nas outras duas interpretações da dependência: a “nacional-dependente” e a da “dependência associada”¹⁸⁸), Marini, a partir de seu ângulo de abordagem, sublinha a relevância da ativação combinada, dentro e fora de cada país, de um determinante e poderoso dispositivo de hierarquizações sociais (quem é *superexplorado*, como, onde, para que, por que e por quem?), que não tinha apenas a ver somente com a conjuntura da ditadura militar e do enfraquecimento do movimento sindical (como alegavam os entusiastas da corrente da “dependência associada”), mas que era de algum modo estruturante e herdava classificações sociais da época colonial.

No fundo, o que a *Dialética da dependência* faz é conferir um substrato mais concreto à luta de classes genérica, que tende ao universalismo, ou melhor, ao tempo-espaço “vazio e homogêneo”¹⁸⁹ implícito na noção de progresso incontrolável da modernidade ocidental. Quando

¹⁸⁸ Bresser-Pereira (2010: 43) apresenta um balanço das três interpretações da dependência - a da superexploração (a qual pertencia e representava Ruy Mauro Marini), a nacional-dependente (defensora de “reformas estruturais” burguesas para a superação da indesejável condição) e a da dependência associada - e conclui que a vertente da “dependência associada” (de Fernando Henrique Cardoso e José Serra) acabou predominando entre os intelectuais latino-americanos no período entre 1970 e 1990. “Nesse período, os intelectuais e políticos de esquerda latino-americanos concentraram sua atenção nos problemas da democracia e da justiça social – problemas que eram de fato prementes – mas, em uma compensação perversa, convertidos do nacionalismo para o cosmopolitismo, perderam seu conceito de nação. Desde que a geração que adotava essas ideias nos anos 1970 chegou ao poder político na década de 1990, seus países experimentaram baixas taxas de crescimento se comparadas seja com o período 1930-1980, quando estava em vigor uma estratégia nacional-desenvolvimentista, seja com os países asiáticos de crescimento rápido que conservaram sua ideia de nação apesar da hegemonia neoliberal e globalista. Só a partir dos anos 2000 esse quadro começou a se modificar, a partir da eleição de governantes nacionalistas e de esquerda na América Latina, e da gradual definição de um novo desenvolvimentismo – de uma estratégia nacional de desenvolvimento adaptada ao novo contexto internacional da globalização e ao novo estágio em que se encontravam as economias latino-americanas mais desenvolvidas” (Bresser-Pereira, 2010: 43).

¹⁸⁹ Duas das “Teses sobre o conceito de história”, de Walter Benjamin, versam precisamente sobre esse “tempo vazio e homogêneo”. “Tese 13 - A teoria e, mais ainda, a prática da social-democracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os social-democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não de suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um progresso sem limites, ideia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral. Cada um desses atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas, para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da

da identificação dessa particularidade que resulta na exigência de uma espécie de “suor extra” de trabalhadoras/es nos países periféricos, o autor acaba por não ir a fundo da compreensão da relações de poder em presença que sustentam essa superexploração, contentando-se muito mais nas funcionalidades desse tipo de prática. Esse elemento de justificativa da continuidade por séculos da superexploração pode ser buscado justamente nas hierarquizações étnico-culturais históricas estabelecidas pela experiência do colonialismo, sempre combinadas com as estratificações de classe do capitalismo e das opressões do heteropatriarcado.

Se aplicarmos a “sociologia das ausências”, delineada por Santos (2005) na análise crítica feita por Marini, questões importantes tendem a saltar aos olhos. Uma delas tem justamente a ver com o “como” citado na parte anterior. Se a superexploração do trabalho nos países dependentes é a chave da *Dialética da dependência*, “como” ela foi e vem sendo mantida ao longo de séculos para além da subordinação geo-social e geo-econômica, ou seja, quanto às dinâmicas, lógicas e enfrentamentos político-sociológicos externos e internos (incluindo aí também as classificações sociais em termos étnico-culturais e de gênero)?

Todo complexo quadro pintado por Marini nos países dependentes é permeado não só por donos de meios de produção que superexploram aquelas/es que estão (como exército de reserva) na base da pirâmide como mão-de-obra, mas por colonizadores e colonizados epistêmicos. Processa-se, portanto, uma troca desigual também em nível interno em cada país dependente, acirrando o *colonialismo interno* (tratado em item a seguir). Em outras palavras, para manter a superexploração do contingente colonizadamente controlado e anestesiado a todo vapor, os donos do meio de produção contavam (e ainda contam) com um elemento de coerção adicional crucial, legitimado e poderoso: a pretensa superioridade civilizacional ocidental moderna perante a massa à disposição nas ex-colônias.

Dentro dessa lógica, considerava-se (e ainda se considera) como “forma de pagamento” pela *superexploração do trabalho* (bem como pela espoliação das terras tradicionais, pelo saque da sociobiodiversidade etc.) o acesso “concedido” aos colonizados ao que seriam as benesses do mundo moderno por parte dos “generosos” colonizadores. Há um sentimento muito saliente nutrido pelos empregadores – e também partilhado por parte dos empregados, envolvidos neste jogo – de que a mera entrada no mercado de trabalho consiste em um favor, uma boa ação voluntária promovida pelos capitalistas. Ou seja, o emprego visto como benemerência, como assistencialismo social, tende a fazer com que se acumule um poder extra nas mãos dos donos dos meios de produção. Não se valem só dessa condição para “comprar” força de trabalho, mas de “civilizadores” paternalistas. A luta de classes não se dá de forma “pura”, entre um lado e outro.

ideia dessa marcha; Tese 14 - A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (Benjamin, 1996 [1940]: 229).

O “trabalho abstrato”¹⁹⁰ de que fala Marx, aquele que é tomado como item de “venda” (a famosa “mercadoria especial”) das/os trabalhadoras/es aos donos dos meios de produção, não se verifica de forma unívoca e linear em todos os contextos, como muitos defenderam e continuam defendendo. Por que essa senda aberta por Marini quanto ao papel da superexploração do trabalho nas “periferias” na manutenção do sistema-mundo capitalista moderno/colonial não foi seguida com firmeza por outros protagonistas da sociologia latino-americana?

Curiosamente, como demonstram historiadores sociais como E. P. Thompson¹⁹¹, esse tipo de mecanismo de diferenciação social também foi utilizado em alguma medida pela burguesia em ascensão perante os camponeses rebeldes na própria Europa ocidental. Ocorre que, com a Revolução Industrial e a instituição estratégica da *mais-valia relativa* nos centros imperiais (como bem destaca Marini), o proletariado dos países ditos centrais conquistou e também foi alçado, de modo dialético, a uma condição de maior igualdade e menor discriminação, concomitantemente à manutenção, não se pode esquecer, de territórios coloniais oficiais no Sul Global até poucas décadas atrás. Relembro a diferenciação entre a vida de quem trabalha no “centro” e na “periferia”, ilustrada por Frantz Fanon:

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias, o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão, é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de ‘desorientadores’ (Fanon, 1968 [1961]: 28).

As palavras de Fanon ressoam no retrato das condições de trabalho na América Latina não apenas por conta das ditaduras militares que se instalaram no continente ao longo do século XX, mas de toda a formação autoritária que marca o capitalismo-colonialismo na região – e que, como já foi frisado, esteve na gênese de todo um sistema desigual e objetificador de parte viva (e nunca totalmente controlável) da humanidade. Quando mergulha verticalmente na relação de dependência, Marini rompe a superfície do intercâmbio desigual comercial e toca a dimensão colonial das relações capitalistas. A *superexploração do trabalho*, da forma estrutural como é

¹⁹⁰ Como refere Chakrabarty (2008 [2000]), o “trabalho abstrato” tem íntima ligação com o “indivíduo abstrato” do Iluminismo e não se apresenta da mesma forma nas metrópoles que conformam o centro do pensamento moderno ocidental hegemônico e nos contextos coloniais das periferias do Sul Global.

¹⁹¹ Um dos grupos estudados por Thompson (1986) - quando se dedica ao contexto rural inglês do período de 1723 em diante, na conjuntura da promulgação da chamada *Lei Negra* (que criou 50 delitos capitais com vistas primordialmente a defender a propriedade privada) - é justamente o dos *Negros de Windsor*. Eram rebeldes caçadores que pintavam seus rostos com fuligem para se camuflar na mata, usufruíam do uso de terras comuns e desafiavam a então ordem burguesa nascente na Inglaterra.

apresentada por ele, não se explica apenas pela fraqueza do lado dos operários no embate de classes, como insinuavam os defensores da “dependência associada”. A própria arena, na qual estão dispostos capitalistas, de um lado, e trabalhadores, do outro, é permeada pela ordem colonial. Entre empregador e empregado, atuam mais relações de poder que não apenas a empregatícia-econômica e a institucional-jurídica, *stricto sensu*.

O próprio Marini já intuía e recomendava a seu tempo a realização de estudos adicionais ao seu, com foco em outros aspectos associados à superexploração do trabalho:

(...) as implicações da superexploração transcendem o plano da análise econômica e devem ser estudadas também do ponto de vista sociológico e político. É avançando nessa direção que aceleraremos o parto da teoria marxista da dependência e a libertaremos das características funcional-desenvolvimentistas que se aderiram a ela em sua gestação (Marini, 2008a [1973]: 163-164)

Ainda que existam barreiras impostas por determinadas avaliações marxistas mais fechadas por parte de Marini, mostra-se perfeitamente possível o estabelecimento de um diálogo da principal obra do autor com outras leituras mais contemporâneas sobre temas afins, em consonância com as pontes estabelecidas nos segmentos anteriores. Aqui, sobressaem, uma vez mais, os canais de intercâmbio entre pontos fortes da desconstrução marxista da dependência com os apontamentos em torno da poderosa conjugação (muitas vezes acobertada ou minimizada) entre capitalismo e colonialismo, cuja representação cartográfica da “linha abissal” (Santos, 2009) dialoga com os escritos potentes de Frantz Fanon. A investida decidida de Marini no sentido de compreender e realçar o tema da *superexploração do trabalho* alcança, de algum modo, o “outro lado da linha”, ou seja, torna visível aquilo que foi deliberadamente produzido pelo sistema como “não-existente”. Sem que se leve em conta a força e persistência dessa *matriz de dominação* (nos moldes propostos por Hill Collins, que inclui também o patriarcado), os complexos desafios colocados à *descolonização* (dos poderes, dos saberes e dos seres) podem se esvaír entre os dedos das forças sociais empenhadas em transformar realidades sociais, de fato.

Para além da necessidade de reconhecimento diante do desprestígio das ciências sociais latino-americanas (e globais) que continuam menosprezando a relevância e pertinência da obra de Ruy Mauro Marini, é preciso reavivar esse legado da *Dialética da dependência* como condenação peremptória e mordaz à associação rebaixada ao capitalismo (imperial e monopólico) como projeto, com forte sentido político. A efervescência no campo progressista nos recentes ciclos políticos e sociais na América Latina neste século XXI e o seus respectivos (neo)extrativismos vinculados¹⁹², alvo de avaliações negativas por parte das/os críticas/os do modelo de “consenso das *commodities*” (Svampa, 2013), pode ser interpretada pelas lentes da TMD, nas bases formuladas por Marini. Esta última constitui um sólido e concreto ponto de partida para renovadas reelaborações teóricas e pesquisas empíricas – como ele próprio sugerira - que

¹⁹² Ver notas 21 e 131 com exames críticos do “progressismo latino-americano” - também chamado de “onda rosa” –, sua continuidade quanto às opções socioeconômicas extrativistas e suas limitações.

pretendam desafiar o *status quo* majoritariamente capitalista-colonial-patriarcal dentro e fora dos meios acadêmicos.

Mesmo sem conceber exatamente desta maneira, a *Dialética da dependência* oferece uma contribuição ímpar em dois sentidos centrais: um mais voltado à esfera econômica e outro mais relacionado com problemáticas políticas. Na seara econômica, apresenta uma análise original que reforça a ideia de que a diferença entre países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos” não é uma questão de degraus econômicos, políticos e culturais a serem gradualmente vencidos¹⁹³, mas de produção material-histórica, deliberada e articulada da desigualdade no cotidiano do então (pejorativamente) chamado “Terceiro Mundo”. A dita “inferioridade” dos países pretensamente “subdesenvolvidos” da América Latina não seria apenas resultado de problemas, limitações e traços do atraso deles próprios (em suma, da distância que mantêm com os modelos de civilização dominantes no Ocidente), mas da existência crucial de um intercâmbio desigual e extremamente concentrador de exploração peculiar e estrutural da “periferia”, do “resto” (Hall, 1992) do mundo, por parte do “centro” rico e pretensamente “superior”.

A análise econômica elaborada por Marini tem méritos que vão muito além do reconhecimento da dependência em si. Ele se dedica particularmente a dissecar a materialidade do processo que engendra a inter-relação de dependência. As conclusões que apresenta sobre a centralidade da superexploração do trabalho nos satélites “subdesenvolvidos” para o funcionamento do sistema não dizem respeito apenas ao poder econômico e político concentrado nos “centros” daquilo que posteriormente foi chamado por Wallerstein como *sistema-mundo moderno* (formuladores por excelência também daquilo que se conhece como direito e ciência), mas enfatizam também as configurações sociais existentes e legitimadas nas próprias periferias. As elites nacionais se aproveitavam (e muito) dessa emulação, que contava ainda com a anuência de círculos intelectuais e acadêmicos da América Latina (mas não só) encantados pelas diversas facetas e categorizações das teorias de modernização vindas de fora.

(...) [F]rente ao parâmetro do modo de produção capitalista puro, a economia latino-americana apresenta peculiaridades que se dão às vezes como insuficiências e outras – não sempre facilmente distinguíveis das primeiras – como deformações. Não é, portanto, acidental a recorrência, nos estudos sobre América Latina da noção de pré-capitalismo [grifo do autor] (Marini, 2008a [1973]: 108).

Marini promove, assim, juntamente com outras/os integrantes da corrente da teoria da dependência, uma importante conexão entre os fenômenos econômicos postos em marcha nas ditas “periferias” com o modo como elas se inter-relacionam com os “centros” do capitalismo mundial. O “atraso” atribuído aos países “subdesenvolvidos” da América Latina, por conseguinte, não se relacionava apenas com as discrepâncias “civilizacionais” e os respectivos “graus de modernização” atingidos, mas resultava do funcionamento de um sistema. E essa disparidade tampouco se devia apenas à questão do intercâmbio desigual, conforme defendido por Prebisch

¹⁹³ Numa potente desconstrução das chamadas “teorias do desenvolvimento”.

(Cepal). Tinha a ver justamente com a *superexploração do trabalho* nos contextos periféricos, que pesa sobre os contingentes e as camadas desfavorecidas da América Latina. A desigualdade, portanto, não se explica apenas por uma situação dada, mas por uma decisão política tomada em conjunto, por vários atores, aplicada à economia.

Daí a segunda singular contribuição, mais afeita à área da política, que pode ser atribuída a Marini. A *dialética da dependência* põe em xeque não só uma das principais teses correntes nos partidos comunistas da esquerda latino-americana da necessidade de aliança com a burguesia nacional para o desenvolvimento do capitalismo para que depois pudessem vencê-lo por meio da revolução do proletariado, como também identifica essa própria elite nacional como um dos principais empecilhos para a superação da dependência. Tanto a *superexploração do trabalho* como o *subimperialismo* são mantidos com mão-de-ferro por agentes sociais peculiares, que vêm a ser justamente os capitalistas e poderosos em âmbito nacional (que alguns grupos de esquerda, aliás, ainda acreditavam que pudessem se contrapor ao imperialismo transnacional). Com Marini, a tese da frente ampla¹⁹⁴ sofre um abalo, uma vez que se demonstra, em termos materiais e históricos, que as burguesias latino-americanas fazem parte direta do problema da dependência (sendo esta, inclusive, sua fonte de poder político e econômico) e, por conseguinte, teriam muito pouco a cooperar no intuito de superá-la. E, diferentemente de parte da intelectualidade “nacional-dependente” ligada ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), também não escolheu o caminho de apontar outro segmento social - a classe média, sobretudo a representada pela classe militar, em especial, “grupos progressistas, nacionalistas e não corrompidos” da oficialidade – como agente daquilo que Jaguaribe (1969) denominou como “autonomia desenvolvimentista”.

Esse posicionamento de descrença na aliança vinha sendo trabalhado também por outros teóricos da dependência, como Gunder Frank¹⁹⁵ e Theotônio dos Santos. Mas foi Marini quem

¹⁹⁴ De acordo com Gonzáles-Casanova (2006: 413), o “descuido do conceito de *colonialismo interno* [próximo tópico deste capítulo] no marxismo oficial e no crítico obedeceu a interesses e preocupações muito difíceis de superar”. “A hegemonia da União de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) nos partidos comunistas do mundo deu às suas colocações sobre o problema um caráter paradigmático. As lutas das nações contra o imperialismo, e a luta de classes no interior de cada nação e em nível mundial, obscureceram as lutas das etnias no interior dos Estados-nação. Somente se encontrou o sentido das lutas nacionais como parte da luta anti-imperialista e da luta de classes ou de estratégias variáveis como as ‘frentes amplas’” (González Casanova, 2006: 413).

¹⁹⁵ “Como a metrópole se apodera de uma porção crescente dos mais lucrativos negócios da América Latina e submete o resto a tremendas dificuldades econômicas, à burguesia, que vive de negócios menos lucrativos, não resta alternativa que a de lutar - mesmo em vão - por sua sobrevivência, agravando em preços e salários o grau de exploração da pequena burguesia, operários e camponeses - com o fim de espremer algum sangue adicional - e, às vezes, tem que recorrer à coação militar direta para lográ-lo. Por esta razão, sem dúvida mais que por motivos idealistas ou ideológicos, quase toda a burguesia latino-americana vê-se obrigada a contrair alianças com a burguesia metropolitana – isto é, submeter-se. Mesmo no curto prazo, a burguesia latino-americana não pode defender interesses nacionalistas e opor-se à

elevou esse panorama crítico a um novo patamar. Os conceitos de *superexploração do trabalho* e *subimperialismo* dão concretude a uma compreensão que se mostrava ainda meio enigmática do “desenvolvimento do subdesenvolvimento”. O flanco estava aberto desde a década de 1940, quando, conforme já se comentou, Prebisch e Singer romperam paradigmas com a teoria do “intercâmbio desigual”, que basicamente apontava a assimetria na repartição dos benefícios do comércio internacional entre os países capitalistas centrais e os países periféricos. Essa tese, que se tornou referência para os trabalhos da CEPAL, se explicava basicamente, em termos econômicos, pelo ritmo mais lento de aumento de produtividade nas cadeias primárias em vigor nas periferias, em contraste com a rápida disseminação do progresso técnico e tecnológico em curso na produção de manufaturas nas metrópoles do sistema.

O conceito de *subimperialismo* batia de frente com a proposição estratégica “cepalina” de desenvolvimento econômico via “substituição das importações” como forma de enfrentamento e superação do “intercâmbio desigual”. A produção industrial voltada para o mercado externo, de manufaturas não consumidas pelos próprios operários das mesmas fábricas, explicaria a ênfase permanente na extração estrutural da *mais-valia* por meio da maior exploração.

Dedicada à produção de bens que não entram, ou entram muito escassamente, na composição do consumo popular, a produção industrial latino-americana é independente das condições de salário próprias dos trabalhadores; isso em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque, ao não ser um elemento essencial do consumo individual do operário, o valor das manufaturas não determina o valor da força de trabalho; não será, portanto, a desvalorização das manufaturas o que influirá na taxa de mais-valia. Isso dispensa o industrial de se preocupar em aumentar a produtividade do trabalho para, fazendo baixar o valor da unidade de produto, depreciar a força de trabalho, e o leva, inversamente, a buscar o aumento da mais-valia por meio da maior exploração — intensiva e extensiva — do trabalhador, assim como a redução de salários mais além de seu limite normal. Em segundo lugar, porque a relação inversa que daí se deriva para a evolução da oferta de mercadorias e do poder de compra dos operários, isto é, o fato de que a primeira cresça à custa da redução do segundo, não cria problemas para o capitalista na esfera da circulação, uma vez que, como deixamos claro, as manufaturas não são elementos essenciais no consumo individual do operário” (Marini, 2008a [1973]: 141-142).

A partir da *superexploração do trabalho*, Marini estabelece uma ponte precisamente com o conceito de *subimperialismo*. Constatadas a inexistência de preocupação com o poder de compra (por consequência, com a própria qualidade geral de vida nos moldes definidos pela economia de mercado) dos trabalhadores e os limites quanto à expansão de atividades pelo restrito consumo advindo desta opção, o único meio encontrado para os industriais era a busca de novos territórios – seja para explorar mais mão-de-obra, seja para atender novas elites. Daí que:

usurpação estrangeira numa Frente Popular com operários e camponeses na América Latina porque a mesma usurpação neoimperialista está forçando a burguesia latino-americana a explorar ainda mais os seus supostos aliados operários e camponeses, obrigando-a assim a privar-se desse apoio político” (Frank, 1968: 28). Até pela influência de literatura especializada estrangeira, a questão da “burguesia nacional” é, certamente, um dos debates mais presentes entre a intelectualidade latino-americana das ciências sociais.

“(...) não podendo estender aos trabalhadores a criação de demanda para os bens supérfluos, e se orientando antes para a compressão salarial, o que os exclui de fato desse tipo de consumo, a economia industrial dependente não só teve de contar com um imenso exército de reserva, como também se obrigou a restringir aos capitalistas e camadas médias altas a realização das mercadorias supérfluas. Isso colocará, a partir de certo momento (que se define nitidamente em meados da década de 1960), a necessidade de expansão para o exterior, isto é, de desdobrar novamente — ainda que agora a partir da base industrial — o ciclo de capital, para centrar parcialmente a circulação sobre o mercado mundial. A exportação de manufaturas, tanto de bens essenciais quanto de produtos supérfluos, converte-se então na tábua de salvação de uma economia incapaz de superar os fatores desarticuladores que a afligem. Desde os projetos de integração econômica regional e subregional até o desenho de políticas agressivas de competição internacional, assiste-se em toda a América Latina à ressurreição do modelo da velha economia exportadora (...). Nos últimos anos, a expressão acentuada dessas tendências no Brasil nos levou a falar de um subimperialismo. Não pretendemos retomar aqui o tema, já que a caracterização do subimperialismo vai mais além da simples economia, não podendo ser levada a cabo se não recorrermos também à sociologia e à política. Limitar-nos-emos a indicar que, em sua dimensão mais ampla, o subimperialismo não é um fenômeno especificamente brasileiro nem corresponde a uma anomalia na evolução do capitalismo dependente. É certo que são as condições próprias da economia brasileira que lhe permitiram levar bem adiante a sua industrialização e criar inclusive uma indústria pesada, assim como as condições que caracterizam a sua sociedade política, cujas contradições têm dado origem a um Estado militarista de tipo prussiano, as que levaram o Brasil ao subimperialismo, mas não é menos certo que esse não é nada mais do que uma forma particular que assume a economia industrial que se desenvolve no marco do capitalismo dependente. Na Argentina ou em El Salvador, no México, Chile, Peru, a dialética do desenvolvimento capitalista dependente não é essencialmente distinta da que procuramos analisar aqui, em seus traços mais gerais” (Marini, 2008a [1973]: 148-149).

Importa sublinhar ainda que o advento do conceito de *subimperialismo* também veio acompanhado de um contexto geopolítico marcado por um conjunto de golpes militares na América Latina (Estados autoritários “de tipo prussiano”), sob a égide das manobras continentais promovidas pelos EUA por meio da *Aliança para o Progresso*¹⁹⁶. O temor diante do sucesso da Revolução Cubana (1959) incomodava não apenas a potência do Norte, mas também analistas domésticos dos países da região. Aspectos destacados pela firmeza da TMD em suas panoramas provocavam calafrios em intelectuais da “dependência-associada” como Fernando Henrique Cardoso e José Serra. Diante dos incisivos argumentos que explicitavam as armadilhas

¹⁹⁶ Em sua seção sobre *História da América Latina*, a *Enciclopédia Oxford* descreve (em verbete assinado por Stephen G. Rabe) a “Aliança para o Progresso” como um plano das administrações de John F. Kennedy (1961-1963) e Lyndon Johnson (1963-1969) que teria o objetivo de repetir na América Latina os avanços históricos obtidos pelo Plano Marshall, aplicado após a II Guerra Mundial, na Europa. Na ocasião de seu lançamento, em 1961, houve inclusive a promessa de que os países da região receberiam investimentos públicos e privados estadunidenses que excederiam US\$ 20 milhões. Essa injeção de recursos seria capaz de assegurar um crescimento econômico médio de pelo menos 2,5% ao ano, juntamente com anúncios de melhorias nas áreas do emprego, da saúde e da educação. Resultado do ímpeto imperial dos EUA para fazer valer os seus interesses e conter o avanço do comunismo no continente, não entregou o que prometeu.

econômicas e políticas colocadas para toda a América Latina, os dois se empenharam em argumentar em outros sentidos bem mais conciliadores que, conforme já prescrevia Marini, dificilmente romperiam com a lógica persistente da dependência.

Pelo lado político, a diferença entre centro e periferia era explicada – e replicada pelo núcleo que veio a se firmar no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap)¹⁹⁷ - da seguinte maneira por esse grupo de pensadores (da “dependência associada”):

Por que esse comportamento desigual? Porque, dirá Prebisch, nos países industrializados os ganhos de produtividade que decorrem do progresso técnico são apropriados pelos capitalistas e pelos trabalhadores, os primeiros por dirigirem empresas com elevado grau de monopólio e os segundos por disporem de sindicatos fortes, que lhes permitem defender seus salários e forçar seu aumento (acompanhando os incrementos da produtividade). Já nos países periféricos, exportadores de produtos primários, não se dão nas mesmas condições, entre outras coisas, porque os trabalhadores não dispõem de instrumentos político-sociais, e da capacidade para impor níveis salariais mais elevados. (...) [Prebisch] Introduzia no seio da explicação (...) um elemento que se Marini tivesse aproveitado bem os textos cepalinos teria certamente utilizado: a luta de classes é o componente dinâmico na explicação do fenômeno. Sem que se considere, por um lado, a capacidade de luta dos trabalhadores industriais no Centro bem como a defesa pelos empresários de seus interesses monopolistas, e, por outro, a fraqueza relativa de ambos na periferia, não se explica o intercâmbio desigual, processo que reflete as condições reais das relações sociais nas quais se desenvolve a produção capitalista (...). Por certo, já o dissera Prebisch, existe realmente a tendência à manutenção de um diferencial de salários em prejuízo dos trabalhadores na periferia. Isso é importante econômica e politicamente, sempre que se entenda que o fundamento dinâmico dessa relação é o processo de luta de classes, e não uma férrea lei imaginária. Mas Marini inverte [grifo dos autores] a análise e tropeça na lógica. Inverte porque toma como causa, ao invés da história real, uma tendência que ele supõe teoricamente existir. E tropeça porque confunde alhos com bugalhos (Cardoso e Serra: 1979: 42-48)¹⁹⁸

Ou seja, Cardoso e Serra, que sempre nutriram ácidas divergências com os fundamentos da *dialética da dependência*, acusam Marini de não levar em conta a luta de classes já explicitada por Prebisch. Segundo esses autores, aquele e seus colegas da TMD sustentaram teoricamente o dilema “fascismo ou socialismo”. A *superexploração do trabalho*, analisam, “requer a repressão e condiciona o desenvolvimento capitalista a moldes socialmente restritivos, os quais só poderiam ser rompidos através da Revolução socialista” (Cardoso e Serra: 1979: 37). E prosseguem:

¹⁹⁷ O Cebrap foi fundado em 1969 por professores da Universidade de São Paulo (USP) que tinham sido afastados de suas atividades pela ditadura militar. Parte deles havia trabalhado com o sociólogo Florestan Fernandes. Fizeram parte do grupo inicial de pesquisadores: Boris Fausto, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Carlos Estevam Martins, Elza Berquó, Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Francisco de Oliveira, José Arthur Giannotti, José Reginaldo Prandi, Juarez Rubens Brandão Lopes, Leôncio Martins Rodrigues, Luciano Martins, Octavio Ianni, Paul Singer e Roberto Schwarz.

¹⁹⁸ Utilizo como referência a versão em português publicada pelo próprio Cebrap que está listada nas Referências Bibliográficas, mas o artigo que ataca diretamente a Ruy Mauro Marini foi publicado no México: Cardoso, F. H. e Serra, J. (1979), “Las desventuras de la dialéctica de la dependencia”.

(...) é o jogo político [grifo dos autores] que faz mover numa ou noutra direção os parâmetros econômicos dentro dos quais se desenvolve a luta de classes. O reducionismo economicista que faz repousar a impossibilidade da expansão capitalista na periferia em limites estruturais de tipo dos apontados por Marini (...) matam o nervo da análise política, levando-a a basear-se num catastrofismo que não se cumpre” (Cardoso e Serra: 1979: 52)

Toda a crítica formulada por Cardoso e Serra, que décadas depois se converteriam em proeminentes lideranças políticas nacionais do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), tem como pano de fundo justamente a questão política. Para eles, a leitura de Marini era demasiadamente radical, visto que posicionava o funcionamento do sistema capitalista global em si – que incluíam não só os capitalistas do “centro”, mas também os da “periferia” - como produtor da dependência latino-americana:

Nada mais daninho e duradouro em seus efeitos do que uma racionalização teórica que, escondendo dos menos avisados os crassos enganos em que se baseia, pavimenta na imaginação dos que querem mudar a ordem estabelecida um caminho que dá a impressão de estar balizado pela “coerência política, cientificamente estabelecida”. Quando o impulso generoso dos que desejam revolucionar se soma a postulados falsos ou equívocos, não só a teoria se empobrece embebida em má política (o que é menos grave) como a política se estiola em tentativas, frustrações e enganos. Depois de certo tempo, à custa de muita energia perdida, o ímpeto revolucionário desanima e cede à apatia. Mas parece que a rigidez mental de alguns intelectuais leva-os a continuar ostentando, como os mandarins, os laureis acadêmicos obtidos com um saber que já está morto; assim dando conotação mais dramática à observação de Keynes, continuam, como fantasmas, persuadindo os políticos a serem escravos de ideias defuntas” (Cardoso e Serra: 1979: 36).

Diferentemente de Marini, ambos acadêmicos acreditavam na construção do socialismo (pelo menos no discurso, ao menos à época) por “outros caminhos” que, obviamente, incluíam pactos com a burguesia “nacional” e com o sistema capitalista de dependência, como um todo. Um dos esteios mais recorrentemente utilizados pelos discursos dos *dependentistas associados* era o fechamento da análise em fronteiras domésticas, justificando problemas em escala nacional, privilegiando análises *micro* (compostas de pequenos desvios, passíveis de correções pontuais) para não colocar em questão as incongruências na estrutura *macro* (inerentes ao sistema). Mais ainda: a fragilidade do movimento sindical seria “culpada” pela sua própria *superexploração*.

Uma ideia simples que lembraríamos aqui é a de que a compressão salarial, na proporção em que ocorreu, não se deveu exclusivamente a uma lógica inexorável da economia do ‘capitalismo dependente’ a qual teria obedecido cegamente à repressão política, que efetivamente se deu e que anulou as possibilidades de organização e protesto dos setores populares. Por certo, dada a correção de forças que tomou o poder em 1964, havia limites ‘estruturais’ para as soluções possíveis à crise econômica de 1963-64. Mas foi o reacionarismo daquelas forças e a considerável fraqueza dos sindicatos e agrupamentos políticos afins que levaram o arrocho salarial e as políticas econômicas ‘antissociais’ tão longe como foram. E uma vez que a economia encontrou o caminho da recuperação, em condições de um patamar salarial mais baixo ‘embutido’ nos seus esquemas de acumulação, tornou-se muito mais difícil promover qualquer alteração significativa na política previamente adotada, sobretudo se vinda de ‘cima para baixo’. Não foi por menos que mesmo

depois de 1968 e até 1973, em pleno auge do ‘milagre’, com a inflação praticamente estabilizada e o PIB crescendo a uma média elevadíssima, manteve-se uma política oficial de forte restrição salarial, ficando as melhorias eventualmente obtidas nesse terreno sujeitas às ‘forças de mercado’ e não por conta seja da política governamental (que permaneceu restritiva), seja da ação sindical ou do protesto social, que se seguiram tão ou mais reprimidos e existentes que antes” (Cardoso e Serra, 1979: 75).

Eivadas de um ferrenho anticomunismo, as justificativas de Cardoso e Serra acabaram, entre muitos outros fatores, deslegitimando o trabalho de Marini, em especial no contexto do Brasil. As sinalizações políticas dadas por um dos mais destacados artífices da teoria da dependência no sentido da saída primordial pelo fortalecimento da classe trabalhadora (com vistas a uma ruptura socialista) foram consideradas perigosas e inconsequentes pelos setores mais moderados da própria corrente dos “estudos sobre a dependência”.

A estratégia principal utilizada por Cardoso e Serra, vale repetir, foi a de enquadrar o diagnóstico de Marini apenas como um “retrato momentâneo”¹⁹⁹ das relações centro-periferia, que tinha mais a ver com o cenário excepcional, no Brasil, da crise econômica iniciada em 1963 e do golpe militar de 1964. A narrativa que os dois buscaram construir, portanto, era a de que, com a gradual redemocratização, a luta de classes se tornaria pouco a pouco mais favorável aos trabalhadores e as condições sociais, em geral, tenderiam a melhorar²⁰⁰ nos países

¹⁹⁹ Um dos meios mais recorrentes dos discursos pró-*establishment* é apontar problemas micro (pequenos desvios, passíveis de correção) para não colocar em questão a estrutura macro, inerente ao sistema. “Uma ideia simples que lembraríamos aqui é a de que a compressão salarial, na proporção em que ocorreu, não se deveu exclusivamente a uma lógica inexorável da economia do ‘capitalismo dependente’ a qual teria obedecido cegamente à repressão política, que efetivamente se deu e que anulou as possibilidades de organização e protesto dos setores populares. Por certo, dada a correção de forças que tomou o poder em 1964, havia limites ‘estruturais’ para as soluções possíveis à crise econômica de 1963-64. Mas foi o reacionarismo daquelas forças e a considerável fraqueza dos sindicatos e agrupamentos políticos afins que levaram o arrocho salarial e as políticas econômicas ‘antissociais’ tão longe como foram. É uma vez que a economia encontrou o caminho da recuperação, em condições de um patamar salarial mais baixo ‘embutido’ nos seus esquemas de acumulação, tornou-se muito mais difícil promover qualquer alteração significativa na política previamente adotada, sobretudo se vinda de ‘cima para baixo’. Não foi por menos que mesmo depois de 1968 e até 1973, em pleno auge do ‘milagre’, com a inflação praticamente estabilizada e o PIB crescendo a uma média elevadíssima, manteve-se uma política oficial de forte restrição salarial, ficando as melhorias eventualmente obtidas nesse terreno sujeitas às ‘forças de mercado’ e não por conta seja da política governamental (que permaneceu restritiva), seja da ação sindical ou do protesto social, que se seguiram tão ou mais reprimidos e existentes que antes” (Cardoso e Serra, 1979: 75).

²⁰⁰ “E não haveria por que supor que a permanência ou reconquista parcial ou total dessas liberdades, em especial as referentes ao poder contratual dos sindicatos, tivesse sido ou seja necessariamente impeditiva para a permanência do sistema, devido a alguma posição inarredável de ‘leis’ que governariam o ‘capitalismo dependente’. Não é fora de propósito admitir que alguma distribuição de renda (ou contenção de sua ‘desigualização’) derivada da pressão popular teria podido ou possa provocar numa determinada conjuntura cíclica uma certa margem de reajuste (dinâmico) da estrutura produtiva sem fraturar a espinha dorsal do capitalismo e mesmo sem congelar o setor de BCD [bens de consumo durável], embora

subdesenvolvidos, ainda que se mantivesse alguma relação de dependência para com os países desenvolvidos. Essa é precisamente a formulação dita “vitoriosa” da “dependência associada”²⁰¹.

Exatamente porque o estilo economicista das interpretações da Dialética da dependência desfiguram o movimento do real e procuram manter a ideia da Revolução ancorada em obstáculos intransponíveis de natureza econômica, a análise política se torna ao mesmo tempo ardorosa e inerte. Fazem-se apostas nos lances finais, quando, ‘em bloco’, os oprimidos poderão reagir diante da decomposição inevitável [grifo dos autores] da ordem econômica, mas deixam-se as conjunturas específicas sem resposta. Supõe-se que vá da repressão absoluta (o fascismo, a barbárie) ao socialismo, sem que se diga como: aos invés de propostas de caminhos que permitam à classe operária e aos assalariados em geral aumentar a sua força concreta, ouve-se o coro de slogans principistas. Para não falar do horror que a política inspirada pelo catastrofismo e pelo principismo sente diante da necessidade de definir os campos dos aliados e de interferir, para alargar, nas brechas postas como possíveis pelas contradições que minam a coesão das classes dominantes” (Cardoso e Serra, 1979: 78)

Como se nota (e merece nova ênfase), os defensores da “dependência associada”, ao menos no discurso, alegavam buscar “caminhos que permitam à classe operária e aos assalariados em geral aumentar a sua força concreta” e anunciavam a tentativa de alargar “as brechas postas como possíveis pelas contradições que minam a coesão das classes dominantes”. Na resposta que dá aos ataques sofridos por Cardoso e Serra, Marini sustenta que eles “não compreendem a relação dialética entre preços e valor, e por isso não são capazes de perceber os mecanismos sistêmicos que impõem a superexploração nos países dependentes” (Martins, 2008: 18). Faz ainda suas previsões acerca do movimento operário brasileiro²⁰² e classifica o empreendimento representado por Cardoso e Serra como “neodesenvolvimentismo”:

Agora, subrepticamente, todo o esforço de “As desventuras...” é canalizado no sentido de apagar as diferenças entre o capitalismo nos países avançados e o capitalismo dependente, e assimilá-los em um único processo: o desenvolvimento capitalista na periferia e no centro. O leitor pode buscar com lupa no texto qualquer indicação, por pequena que seja, de que a discussão que está sendo feita se refere ao capitalismo dependente brasileiro: vai encontrar apenas a ideia de que no capitalismo brasileiro há problemas e contradições que não têm outra peculiaridade que a que ocorre em um país da “periferia”, isto é, em uma nação capitalista jovem, para usar uma expressão altamente ideológica. O próprio uso do aparato conceitual de “centro-periferia” para substituir a dependência correspondente, indicando um retorno ao redil da Cepal (a qual, por isso mesmo, é tão reivindicada em todo o texto) e às ilusões desenvolvimentistas com as quais esta revestiu o primeiro surgimento da burguesia industrial, no pós-guerra, ilusões que, como

impossibilitando que este crescesse ou cresça a um ritmo tão frenético quanto ao que correspondeu ao período 1966-1973” (Cardoso e Serra, 1979: 76).

²⁰¹ Cujas obras mais proeminentes são justamente as de Cardoso e Faletto (1969).

²⁰² “Hoje o movimento sindical brasileiro exige democracia sindical e autonomia em relação ao Estado, enquanto vai dando os seus primeiros passos na luta política; amanhã avançará para a construção de seu partido e da aliança com as amplas massas trabalhadoras da cidade e do campo para fazer frente ao problema do poder” (Marini, 2008c [1978]: 232-233).

assinálamos, a própria vida destruiu. Mas hoje, novos ideólogos da burguesia brasileira são obrigados a retomar essa tradição e a tentar dar credibilidade a um desenvolvimento capitalista brasileiro ao estilo norte-americano ou europeu. Em suma, estamos diante de um neodesenvolvimentismo ainda vergonhoso, mas que não tardará em perder as suas inibições²⁰³ (...). Este é o ‘caminho para o socialismo’ proposto pelos autores de ‘As desventuras...’: a subordinação da classe trabalhadora ao Estado, tendo como programa o desenvolvimento do subimperialismo brasileiro. (Marini, 2008c [1978]: 228-231)

É crucial reter duas das ideias elaboradas por Marini: a de que a condição econômica, política e social dos países desenvolvidos tem a ver diretamente com a *superexploração* nos países “subdesenvolvidos” e a de que a alternativa burguesa para a situação de dependência, em casos como o do Brasil, é o *subimperialismo*. Uma das principais acusações dos partidários da “dependência associada” à interpretação da “dependência pela superexploração do trabalho”, como se viu, era a de que esta última consistia na tentativa de formulação de uma “lei” rígida e cega a partir de uma situação conjuntural do sistema. Ocorre que – diferentemente dos primeiros, que transitaram sem grandes cerimônias de uma aparente social-democracia de estilo keynesiano para o neoliberalismo (quase nada neodesenvolvimentista) do “consenso de Washington” – a *dialética da dependência* buscou um sentido histórico mais largo para a inter-relação entre centro e periferia. De fato, Marini opera um movimento de busca não de uma “lei” fechada, como alegam as acusações a ele dirigidas, mas de uma lógica que não se restringia apenas ao contexto dos anos 1960 e 1970, época em que lançou a referida obra. Ele garimpa explicações mais consistentes na própria *práxis*.

Nesse sentido, faz um recorrido do processo histórico desde o período colonial que merece ser reproduzido.

Forjada no calor da expansão comercial promovida no século XVI pelo capitalismo nascente, a América Latina se desenvolve em estreita consonância com a dinâmica do capital internacional. Colônia produtora de metais preciosos e gêneros exóticos, em princípio contribuiu para o aumento do fluxo de mercadorias e para a expansão das formas de pagamento que, ao mesmo tempo em que permitiam o desenvolvimento do capital comercial e bancário da Europa, sustentaram o sistema manufatureiro europeu e abriram caminho para a criação da grande indústria. A Revolução Industrial, que dará início a esta, corresponde na América Latina à independência política que, conquistada nas primeiras décadas do século XIX, fará surgir, com base nas estruturas demográfica e administrativa tecidas durante a Colônia, um conjunto de países que passará a gravitar em torno da Inglaterra (Marini, 2008a [1973]: 110).

Essa transição entre o quadro mais estritamente colonial e o período marcado pela expansão industrial, esmiuçada de modo exaustivo pelo marxismo, merece especial atenção, pois

²⁰³ A distinção entre os postulados da “dependência associada” e o da “dependência pela superexploração” pode ser quiçá transposta para as duas vertentes, diante do dilema do “fim do capitalismo sem fim” (Santos, 2010) que sustentam duas opções políticas de esquerda distintas na América Latina. A primeira se deixou bloquear pela dificuldade de imaginar o fim do capitalismo e se associou ao mesmo; já a segunda busca, de algum modo, horizontes pós-capitalistas por diversos meios.

traz aspectos relevantes neste intento de revisitar a obra de Marini. Ele próprio, após ratificar textualmente (Marini, 2008a [1973]: 111) a clássica interpretação de Gunder Frank acerca do “desenvolvimento do subdesenvolvimento”²⁰⁴, faz questão de frisar a ideia (que considera um ponto divergente para com o seu par) de que “a situação colonial não é a mesma que a situação de dependência” e que “[a]inda que se dê uma continuidade entre ambas, não são homogêneas”.

No que se refere às relações internacionais da América Latina, se esta desempenha, como assinalamos, um papel importante na formação da economia capitalista mundial (principalmente com a sua produção de metais preciosos nos séculos XVI e XVII, mas sobretudo no XVII, graças à coincidência entre o descobrimento do ouro brasileiro e o auge manufatureiro inglês), só no curso do século XIX, e especificamente depois de 1840, sua articulação com essa economia mundial se realiza plenamente. Isso se explica se considerarmos que não é se não com o surgimento da grande indústria que se estabelece em bases sólidas a divisão internacional do trabalho (Marini, 2008a [1973]: 112).

Essa diferenciação estabelecida pelo autor tem razão de ser porque realça justamente a forma de dependência por ele esquadrinhada, a qual de fato se estabeleceu a partir do século XIX. Contudo, ao minimizar as continuidades emanadas da ordem colonial, Marini acaba por descartar alguns fatores explicativos para a própria configuração de dependência, traduzida materialmente, nas economias periféricas, como ele mesmo propugna, na *superexploração do trabalho*.

É forçoso observar que, como demonstra a *dialética da dependência* de Marini, a *superexploração do trabalho* e o *subimperialismo* se apresentam como elos entre essas *governamentalidades* exercidas para dentro (dos países e de suas regiões internas) e as *governamentalidades* exercidas para fora (nas políticas transfronteiriças e internacionais). O encaixe dessa categoria no debates pós/des/decoloniais deixa transparecer justamente a dialética entre teoria e prática do capitalismo-colonialismo. Além das investidas teórico-epistemológicas acerca da extensão, do funcionamento e das formas de legitimação do *sistema-mundo capitalista moderno/colonial* (Castro-Gómez, 2005: 87), é preciso também investigar a base material da máquina colonial-capitalista. Nesse sentido, o colonialismo não constitui apenas uma espécie de “manto” simbólico, discursivo, abstrato que teria revestido a “ideia de América Latina” (Mignolo, 2005), mas se experimenta cotidianamente nas próprias relações de trabalho (mas não apenas, é

²⁰⁴ Um trecho conhecido e simbólico desta obra sintetiza parte do pensamento de Gunder Frank (1966). “Os países desenvolvidos da atualidade nunca foram *subdesenvolvidos*, ainda que possam ter sido *não-desenvolvidos* [grifos do autor]. (...) Já pesquisas históricas demonstram que o subdesenvolvimento contemporâneo é em grande parte o produto histórico das passadas e contínuas relações de cunho econômico e de outras entre os países subdesenvolvidos satélites e os hoje países considerados metrópoles”. Fazendo uso de um exemplo comunidades indígenas no México, Frank ainda destaca que esse tipo de relação metrópole-satélite não se limita ao nível imperial e internacional, mas também “penetram na estrutura na vida econômica, política e social das colônias e países da América Latina”, dando abrigo à ideia posteriormente desenvolvida por outrem de *colonialismo interno* (próximo tópico deste capítulo). Cita-se também o exemplo do Brasil como “talvez o mais claro caso tanto de desenvolvimento do subdesenvolvimento em termo nacional bem como regional”.

importante reforçar), tão valorizadas pelo ideário marxista. De sorte que o colonialismo, mais do que uma herança longínqua, está instalado no “coração” da reprodução do sistema.

Ainda que tenha sido grande o esforço para que a contribuição de Marini caia no esquecimento, o fato é que muitas das questões levantadas por ele (a manutenção e o agravamento do abismo existente entre países ditos “desenvolvidos” e países tachados como “subdesenvolvidos”, a prevalência da pauta primário-exportadora nas periferias, a recorrente, abusiva e não raro ilegal exploração de mão de obra na lógica da pressão pelo aumento da mais-valia absoluta etc.) seguem atuais. Em alguma medida, a própria proposição de leitura crítica de Marini em torno da *superexploração do trabalho* foi “produzida como não-existente” pelos discursos políticos hegemônicos na América Latina que têm oscilado, nas últimas décadas, entre o neoliberalismo entusiasta de mercado (“dependência associada”) e o nacional-desenvolvimentismo centralizado (“nacional-dependente”). Mesmo na academia, o pensamento de Marini raramente encontrou (ou encontra) espaço entre bibliografias, leituras e problematizações em meio a referenciais teórico-metodológicos vindos de países “centrais”.

Cardoso (1972) mesmo defendera que as formas de produção que se distanciam daquela que engendra a mais-valia relativa sobre a base de uma maior produtividade devem ser excluídas da análise teórica do modo de produção capitalista, “como se as formas superiores de acumulação capitalista *implicassem a exclusão de suas formas inferiores e se dessem independentemente destas* [grifo do autor]” (Marini, 2008b [1973]: 159). A *Dialética da dependência* visa demonstrar dois traços que vão para o lado oposto: a) que “*a produção capitalista, ao desenvolver a força produtiva do trabalho, não suprime, mas acentua a maior exploração do trabalhador* [grifo do autor]”; b) que “as combinações de formas de exploração capitalista são levadas a cabo de maneira desigual no conjunto do sistema, e engendram formações sociais distintas segundo o predomínio de uma forma determinada” (Marini, 2008b [1973]: 159).

Encontram-se aí alguns dos pontos mais estimulantes do pensamento de Marini. Sabe-se que o autor fora influenciado pela “teoria do desenvolvimento desigual e combinado” de Leon Trotsky e pelos escritos sobre acumulação do capital e imperialismo de Rosa Luxemburgo. Seu esforço em escrutinar a dependência segue, porém, um caminho próprio e atinge um dos ângulos do funcionamento do sistema: a relação entre economia e política nas “periferias”.

Às interpretações marxistas vindas desde os próprios Marx e Engels (2000 [1848])²⁰⁵ ao “sentido de colonização”²⁰⁶ de Caio Prado Jr. (2000 [1942]) e ao “padrão neocolonial da

²⁰⁵ Para Marx e Engels (2000 [1848]: 49), “a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo de todos os países” e, assim, estimulou “todas as nações, sob pena de extinção, a adotarem o modo de produção da burguesia” e “obriga-as a ingressarem no que ela chama civilização”. Na mesma esteira, “subordinou o campo à cidade, subordinou os países bárbaros e semibárbaros aos civilizados, os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente”.

²⁰⁶ O referencial marxista é empregado por Prado Jr. para moldar a formação do Brasil com base no “sentido de colonização”, que seria “o de uma colônia destinada a fornecer ao comércio europeu alguns gêneros tropicais ou minerais de grande importância: o açúcar, o algodão, o ouro...” (Prado Jr., 2000

sociedade civil” de Florestan Fernandes (2000 [1981]) , passando por González Casanova (2006 [1969])²⁰⁷, Marini adicionou um elemento até então pouco visível (a combinação entre *superexploração do trabalho com subimperialismo*) e sustentou a montagem e o funcionamento do sistema capitalista para além da sua própria racionalidade prevista, padronizada e idealizada – principalmente quando visto, entendido e criticado apenas a partir das perspectivas imperiais.

Marini entendia como “tarefa fundamental da teoria marxista da dependência” a determinação da “legalidade específica pela qual se regula a economia dependente”, que:

(...) supõe buscar seu estudo em um contexto mais amplo das leis de desenvolvimento do sistema em seu conjunto e definir os graus intermediários mediante os quais essas leis vão se especificando. É assim como a simultaneidade da dependência e do desenvolvimento poderá ser realmente entendida. O conceito de subimperialismo emerge da definição desses graus intermediários e aponta a especificação de como incide na economia dependente a lei segundo a qual o aumento da produtividade do trabalho (e, por consequência, da composição orgânica do capital) provoca um aumento da superexploração. É evidente que dito conceito não esgota a totalidade do problema (Marini, 2008b [1973]: 162-163).

O *subimperialismo* emerge, portanto, “como um elo médio, a partir do ponto de vista da divisão internacional do trabalho e da composição orgânica do capital em nível mundial, desdobrado numa industrialização relativa e parcial como complemento da expansão e do domínio das grandes transnacionais dos países imperialistas do capitalismo avançado”²⁰⁸ (Sotelo Valencia, 2018: 501).

[1942]: 117). “Precisamos reconstituir o conjunto de nossa formação colocando-a no amplo quadro, com seus antecedentes, destes três séculos de atividade colonizadora que caracterizam a história dos países europeus a partir do século XV; atividade que integrou um novo continente na sua órbita, paralelamente, aliás, ao que realiza, embora em moldes diversos, em outros continentes: a África e a Ásia. Processo que acabaria por integrar todo o Universo em uma nova ordem, que é a do mundo moderno, em que a Europa, ou antes, a sua civilização, se estenderia dominadora por toda parte. Todos estes acontecimentos são correlatos, e a ocupação e povoamento do território que constituiria o Brasil não é senão um episódio, um pequeno detalhe desse quadro imenso” (Prado Jr., 2000 [1942]:. 8-9)

²⁰⁷ “O desenvolvimento internacional ocorre dentro de uma estrutura colonial: a expansão da ‘civilização’, do progresso social e técnico da ocidentalização do mundo, da evangelização, da propagação de ideias liberais e socialistas, ocorre em um quadro de relações desiguais entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos. E os motivos ou motores da colonização não são apenas econômicos, como é óbvio, mas militares, políticos, espirituais” (González Casanova, 2006 [1969]: 191).

²⁰⁸ As distinções da posição dos países do mundo dentro do sistema capitalista global podem ser feitas, segundo o proponente da *dialética da dependência*, levando-se em conta: “(...) o grau de desenvolvimento das economias nacionais que integram o sistema, e do que se verifica nos setores que compõem cada uma delas, a maior ou menor incidência das formas de exploração e a configuração específica que elas assumem modificam qualitativamente a maneira como ali incidem as leis de movimento do sistema, e em particular a lei geral da acumulação de capital” (Marini, 2008b [1973]: 162).

Identificado desde o seu surgimento como fenômeno que tem no Brasil um exemplo de “satélite privilegiado”²⁰⁹, apresenta-se como prova do poder acumulado pelas elites capitalistas nacionais (sempre conjugadas com negócios e estratégias políticas externas) na manutenção do divórcio do “aparato produtivo das necessidades de consumo das massas”. Chama atenção ainda a escolha por esses mesmos setores detentores de altas concentrações de riqueza e poder pelo “crescimento monstruoso da produção suntuária [itens de consumo supérfluos] em comparação com o setor de produção de bens necessários e (...) na distorção equivalente que registra o setor de produção de bens de capital” (Marini, 2008c [1978]: 189).

É evidente que o quadro pintado por Marini tem mais a ver com os anos 1960 e 1970²¹⁰, no período em que se dera o chamado “milagre brasileiro”, quando esse desfase entre produção suntuária e consumo de massas era mais nítida. A dependência, bem como o colonialismo, tem características diacrônicas. Sustento, em função disso, que tanto a *superexploração do trabalho* como o *subimperialismo* foram, ao longo do tempo, assumindo formas mais difusas conforme as dinâmicas aceleradas pelo *sistema-mundo capitalista moderno/colonial*.

Trata-se de combinar a violência direta e aberta com a violência invisível, auto-imposta e cotidiana que supõe a repressão de traços culturais associado ao polo indígena, para acessar os bens e prerrogativas associadas ao polo mestizo ilustrado (Sotelo Valencia, 2018: 501)

Uma das plataformas mais privilegiadas para tratar da dependência na atualidade é a do *boom* do (neo)extrativismo²¹¹ na América Latina. Analistas têm apontado inclusive uma transição do “consenso de Washington” - com seu pacote de “ajustes estruturais”, de compressão do Estado e de reformas em prol de políticas pró-mercado -, até os anos 1990, para os “consenso das *commodities*” (Svampa, 2013), no século XXI, baseado na exportação em bens primários em

²⁰⁹ “Embora vários países da região tenham características e traços subimperialistas”, analisa Sotelo Valencia (2018: 502), “apenas o Brasil é constituído como um Estado forte e um sistema econômico desse tipo que, portanto, acaba por se diferenciar do imperialismo dominante do capitalismo avançado (Estados Unidos, Alemanha, França, Japão, Inglaterra) e do resto dos países na periferia do capitalismo na área dependente, que não têm as condições, mecanismos e processos necessários para se tornar subimperialista”.

²¹⁰ A magnitude e a importância estratégica do *subimperialismo* foram, segundo Sotelo Valencia (2018: 502), desenvolvidos em sua plenitude no papel assumido pelo Brasil em sua expansão subregional pelo Estado brasileiro em décadas mais recentes. A atuação do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) na Bolívia e Paraguai, assim como em outras nações do continente africano, é um fator bastante concreto desse ímpeto; inclusive o Brasil esteve por trás do projeto (não-concretizado, até o momento) de construção de uma controversa rodovia atravessando o TIPNIS nas partes baixas da Bolívia. embate que gerou uma enormidade de críticas e ações por parcela do próprio movimento indígena.

²¹¹ Para Araújo (2011), o “cenário neocolonial da mineração transnacional” é marcado por uma frente dupla de “fantasias desenvolvimentistas” (em congressos realizados em hotéis de luxo), de um lado, e “fantasmas do horror” (nas áreas degradadas e nos impactos diretos e indiretos causados às comunidades afetadas pelas atividades), de outro. Essas duas frentes “dão conta da inevitável condição de dominação ecobiopolítica que se projeta sobre os corpos e territórios das populações racializadas, marcadas como ‘zonas de sacrifício’ a serem submetidas como oferendas no altar do ‘desenvolvimento’” (Araújo, 2011: 139).

grande escala. Segundo seus propositores, esse consenso marca a entrada da América Latina em uma “nova ordem econômica e político-ideológica” sustentada pela explosão dos preços internacionais de matérias-primas e pelas demandas de bens de consumo cada vez maior da parte dos países centrais e das potências emergentes.

Por mais que se diga que essa nova onda do extrativismo tenda a apresentar características singulares (em particular quanto ao volume e as fórmulas envolvidas), é possível destacar em muitas das rotinas práticas ligadas a esses empreendimentos a presença da *superexploração do trabalho*, do *subimperialismo* e também do colonialismo. Seja na parte do tipo de crescimento econômico que alimenta, seja nos incontáveis conflitos sociais, econômicos, ambientais e político-culturais que gera, o “consenso das *commodities*” não escapa ao escrutínio de Marini. Mais do que precisões integralmente coincidentes (a etapa e o impulso industrial do presente não se compara com a de décadas anteriores), importa aqui a operação da *matriz capitalista-colonial* reeditada repetidamente nos moldes *subimperiais*. Como o sistema global carrega em sua base o seu componente de apropriação e violência coloniais (por mais que se procure invisibilizá-lo, isto é, produzi-lo como não-existente), quando aplicada nas “periferias”, essa mesma lógica se repete resultando em reiterados subimpérios “colonizadores” que estendem seu domínio sobre seus respectivos territórios “colonizados”.

Vale destacar que esse modelo que injeta renovado vigor ao papel de exportação de produtos primários (em vez de bens de luxo, como no período analisado por Marini) acaba similarmente por manter massas de trabalhadores das “periferias” (e “semi-periferias”) distantes do salto dos padrões de produção para o aumento de produtividade através da mais-valia relativa. Por quê? Porque para dar esse salto, é preciso que em alguma fase da cadeia haja extração intensa de mais-valia absoluta. Em outras palavras, o “desenvolvimento” verificado no espaço-tempo imperial (ou subimperial) requer o subdesenvolvimento num espaço-tempo colonial a ele ligado. Adaptada às circunstâncias atuais, parece ainda fazer sentido repetir não apenas a validade de traços da *dialética da dependência*, como principalmente pontuar o papel de *subimpério* desempenhado por países como o Brasil, inclusive para com vizinhos sul-americanos como a Bolívia, tendo a *superexploração do trabalho* extra-econômica, violenta e *coisificante* como pano de fundo que perpassa fronteiras. Essa lógica da existência de pólos intermediários que, a partir de sua condição regional ímpar (pela extensão do território, pela quantidade da população e pela diversidade sociocultural imensa que abriga), se formam como “roldanas complementares” de maquinarias imperiais, é mais um elemento que dá sustentação à ideia de *matriz* (item 2.4 deste capítulo). Para além de pensamentos e linhas *abissais*, que certamente têm contribuído para descortinar as possíveis *ausências* e *emergências*, a proposição de uma sorte de “molde” - flexível a ponto de permitir variações consideráveis, mas rígido na medida em que se repete, ainda que com formatos sociais concretos bastante distintos em cada circunstância específica, quanto às muitas injustiças e desigualdades que reproduz – se mostra útil com o propósito de tornar mais nítido o foco sistêmico e composto por gradações pretendido. Inclusive a participação dessas/es agentes intermediários *subimperiais* (sejam pessoas, sejam instituições, sejam nacionalidades

etc.) no *sistema-mundo capitalista/colonial* oferece subsídios para pensar ainda as próprias múltiplas *formas de colonialismos* destacadas no quadro-geral apresentado. Nele, além da presença de *Estados-subimpérios* (ver mais no item 2.5, neste mesmo capítulo), é possível também considerar as funcionalidades, os métodos e as emulações destas mesmas relações sociais e *sociabilidades subimperiais*, as quais não devem ser entendidas apenas como resultado de “resquícius indesejáveis do tradicionalismo”, mas como elemento que estabiliza o sistema.

À sua época, Marini acreditava na união de trabalhadores da cidade e do campo como única força capaz, acima de pactos “nacionais-dependentistas” e orientações “dependentistas-associadas”, de romper com essa lógica. Não há dúvidas de que muitas coisas mudaram desde então, mas as lições acerca da acentuada junção existente entre capitalismo e colonialismo sinalizam para a necessidade de um arco de forças sociais muito mais diversificado e popular para que se possa, em circunstâncias futuras, alcançar configurações sociais *pós-abissais*.

2.2 – Colonialismo interno

Mesmo sem olhar por essa janela das formas de dominação socioculturais e opressões étnico-raciais, a *Dialética da dependência* apresenta quadros analíticos que, ainda que concentrados mais no plano da economia política, tangenciam e complementam as reflexões em torno da noção de *colonialismo interno*. No continente, um dos pontapés iniciais para enfoques relacionados a essa reprodução da *matriz* capitalista-colonial - não como “subimpério”, ou seja, como “satélite privilegiado” em relação a outras “subcolônias” associadas - em nível sub/intranacional foi dado pelas *Sete teses equivocadas da América Latina* (1965), do mexicano Rodolfo Stavenhagen. Na sequência, publica-se a *Sociologia da exploração* (1969), do compatriota Pablo González Casanova, que apresentou na ocasião seção específica dedicada ao *colonialismo interno*. Ambos autores partem da premissa, portanto, de que o fenômeno político, econômico e cultural do colonialismo, bem como as suas relações de poder, são válidas para a compreensão não apenas das inter-relações mais alargadas, entre nações tidas como centrais e periféricas, mas também da estruturação e organização interna dos próprios países.

A maior parte das “sete teses equivocadas” listadas por Stavenhagen se aproxima do diagnóstico genérico da *dialética da dependência*. As apostas político-econômicas no “dualismo estrutural”²¹², de convivência entre o “moderno” e o “arcaico”, como possível “ponte para o

²¹² Para ficar apenas no registro sociológico, a auto-cartografia simbólica da convivência “dual” entre o arcaico/tradicional e o inovador/moderno como traço latino-americano (combatido ferozmente desde meados do século passado por pensadores como Gunder Frank) subsiste com muita força e resiliência no imaginário social da região. Na conclusão de uma de suas principais peças de referência, Gunder Frank (1966) sublinha que o “subdesenvolvimento não se deve à sobrevivência de instituições arcaicas e a escassez de capital nas regiões que permaneceram isoladas da corrente da história do mundo. Ao contrário,

futuro” (Tese 1), no industrialismo da substituição de importações como caminho reto e certo para o desenvolvimento (Tese 2), nas possibilidades de avanços através da contraposição entre a burguesia nacional modernizante e os proprietários rurais tradicionais atrasados (Tese 4), e na existência de uma classe média nacionalista capaz de sustentar um processo de transformação e libertação social (Tese 5) são entendidas como “equivocadas”. De algum modo, todas elas são constatações partilhadas mutuamente entre os autores. Somente as três teses mais diretamente relacionadas com a auto-determinação dos povos indígenas da América Latina (Teses 3, 6 e 7)²¹³ não encontravam assim muito eco nas formulações de Marini, pois seu enfoque se voltava mais à estrutura econômica.

A abordagem de González Casanova²¹⁴, por sua vez, se assemelha mais a um tipo de repetição quase que literal do colonialismo externo²¹⁵ em âmbito interno. “Com a desapareção direta do domínio dos nativos pelo estrangeiro”, coloca, “aparece a noção do domínio e a exploração dos nativos pelos nativos” (González Casanova, 2006 [1969]: 186). No esquema marcadamente “dual” (setor “moderno” que contrasta com parcela “tradicional”) apresentado por ele²¹⁶, convivem dois ou mais blocos autônomos estanques e hierarquizados em termos étnico-raciais-culturais (territórios indígenas, por excelência), os quais inclusive manteriam, em seu interior, relações de classe.

o subdesenvolvimento foi e ainda é gerado pelo mesmo processo histórico que também gerou o desenvolvimento econômico: o desenvolvimento do capitalismo em si”

²¹³ Stavenhagen (1981 [1970]) também enfatizava essa tensão existente entre a estratificação colonial e a divisão de classes, embora sinalizasse alguma preponderância, ainda que por vezes abrindo brechas, da generalização da sociedade de classes (uma vez superado o sistema de estratificação colonial) como possível caminho para a libertação dos povos indígenas da dependência do *colonialismo interno*.

²¹⁴ Interessante notar a pertinente ressalva feita pelo próprio autor acerca da terminologia utilizada. “Hoje ao falar de *colônias* ou ao falar sobre *colonialismo* [grifos do autor] se alude por comum ao domínio que uns povos exercem sobre outros, e o termo passou a ter um sentido violento, tornou-se uma espécie de denúncia e, em certos círculos, mesmo em uma palavra tabu” (González Casanova, 2006 [1969]: 188).

²¹⁵ Para González Casanova (2006 [1969]: 192), “a função econômica e comercial das colônias é *imediate e geral* [grifo do autor], marca um tipo de tendências, de constantes no fenômeno colonial, que já apontava Montesquieu [n’*O Espírito das Leis*] quando dava razão a quem afirmava ‘que só a metrópole pode negociar com a colônia’, ou seja, que é natural que a metrópole monopolize o comércio da colônia e impeça qualquer competição, para fazer comércio em melhores condições que com seus vizinhos e iguais. E esse monopólio que permite explorar irracionalmente os recursos da colônia, vender e comprar em condições de desigualdade permanente, privando ao mesmo tempo a outros impérios do benefício desse tipo de relações desiguais, e privando aos nativos dos instrumentos de negociação num plano igualitário, de suas riquezas naturais e de grande parte do rendimento de seu trabalho”.

²¹⁶ O autor latino-americano vai buscar uma série de referências na literatura política e histórica dos séculos XIX e XX (de indigenistas a liberais) para reforçar a continuidade de exploração da população colonizada por uma elite (ex-colonial, depois independente) europeizada. Também vale ressaltar que o autor faz uso da categoria de “sociedades duais ou plurais, em que a cultura dominante – colonialista – oprime e discrimina a colonizada” (González Casanova, 2006 [1969]: 194).

Mesmo em sua redefinição mais recente do conceito, González Casanova (2006) insiste na tese da repetição do fenômeno internacional em nível nacional, inclusive aderindo a alguns pressupostos que chegam até a emular um certo espírito demasiada e pejorativamente imperial: como o de que “os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação (...) habitam um território *sem governo próprio* [grifo meu]” e de que “sua [das/os colonizadas/os] *administração e responsabilidade jurídico-política* [também grifo meu] concernem às etnias dominantes, burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados ao mesmo”

A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: habitam um território sem governo próprio; encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; os direitos de seus habitantes, 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 e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional” (González Casanova, 2006: 410).

É importante destacar que, quanto aos variados enfoques que têm sido dados ao chamado *colonialismo interno*²¹⁷, não é pertinente presumir que o domínio das/os/es colonizadas/os/es

²¹⁷ Outros autores como Souza Martins (1975) e Chaloult (1978) já empregaram o conceito de *colonialismo interno* para analisar contextos sociais brasileiros, embora com enquadramentos e propósitos diferentes. Souza Martins (1975) tem uma análise centrada na questão agrária nacional que, ainda que tenha alguma relação com as reflexões aqui apresentadas (em especial a ideia de que relações não-capitalistas sustentam o funcionamento do capitalismo), ainda se limita, assim como no caso de González Casanova (1969), a um olhar demasiadamente economicista desse fenômeno. Repetindo este mesmo viés, Chaloult (1978) utiliza o conceito para tratar das “trocas desiguais” entre regiões empobrecidas (Nordeste) e polos mais dinâmicos (Sudeste) do Brasil ao longo de determinado período (1960-1977). Como relembra Silva (2015: 14), esse mesmo conceito (quando condensado por González Casanova a partir de reflexões de C. Wright Mills e Gunnar Myrdal) foi “decisivo para a mudança de foco da investigação etnográfica sobre tal ou qual etnia”, pois permitiu a compreensão de que o colonialismo “se dá também no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se ligam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes, e outras com os dominados” (González Casanova, 1969). Em seu balanço sobre “escolas” e conceitos-chave na antropologia no Brasil, o mesmo Silva (2015) salienta a grande influência exercida pelo conceito de *colonialismo interno* na elaboração de outras chaves analíticas, como a do

tenha sido (ou ainda seja) tão completo (como sugerem as características sublinhadas no trecho acima) a ponto de dificultar reações contrárias por séculos, desde o início do período das colonizações até o final do século XX. Com frequência, essa chave perde o seu potencial analítico justamente por ser reduzida a uma dominação demasiadamente fechada, integral e paralisante. Em outro trecho, González Casanova (2006: 411) sustenta que foi apenas já na quadra próxima à virada do século XXI que “os movimentos de resistências e pela autonomia das etnias e dos povos oprimidos adquiriram uma importância mundial”. Segundo o próprio (idem: 411), “muitos dos movimentos de etnias, povos e nacionalidades não só superaram a lógica de luta tribal (de uma tribo ou etnia contra outra), e não somente se uniram entre etnias oprimidas, mas também sustentaram e defenderam um projeto simultâneo de lutas pelas autonomias das etnias, pela libertação nacional, pelo socialismo e pela democracia”.

São vários os problemas das afirmações anteriores com relação às/aos colonizadas/os, especialmente porque, como está pontuado transversalmente em praticamente toda esta tese, os “movimentos de resistências e pela autonomia das etnias e dos povos oprimidos” estiveram presentes e alcançaram “importância mundial” em vários outros momentos ao longo de mais de cinco séculos. E a mencionada e harmoniosa confluência entre várias frentes de lutas, que o autor atribui em grande parte aos zapatistas no México, continua sendo um dos pontos mais debatidos, disputados e polêmicos entre diferentes ativismos, militâncias e coletividades contemporâneas.

As cinco principais mistificações em torno do conceito do *colonialismo interno*, listadas pelo próprio González Casanova (2006: 416-418), reafirmam as permanentes - e, por conseguinte, mal (ou não) resolvidas - tensões entre demandas pela descolonização e pela superação das relações capitalistas. A primeira é a de que estaria desligada seja das classes sociais, seja da exploração do trabalho. A segunda diz respeito ao desligamento da mesma com a “luta pelo poder efetivo de um Estado-nação multiétnico, pelo poder de um Estado de todo o povo ou de todos os povos”. A terceira é a conhecida acusação de que o mesmo conduziria ao etnicismo e ao essencialismo propício a fragmentações. Relacionada às anteriores, a quarta situa o *colonialismo interno* como um elemento de contenção da “necessária descampesinização”, que supostamente seria um passo para a construção de condições mais favoráveis ao enfrentamento do *status quo* regido pela acumulação capitalista. E a quinta, amparada em paradigmas funcionalistas e nas teorias da modernização do campo das ciências sociais, tem a ver com a crença nas benesses da “integração nacional” por meio da homogeneização (uma mesma língua e uma mesma cultura). Para essas mistificações, o *colonialismo interno*, caso exista, será dizimado “mediante o ‘progresso’, o ‘desenvolvimento’, a ‘modernidade’”.

E a única justificativa para que exista, portanto, se deveria, na senda desse raciocínio, ao fato de que suas “vítimas”, as/os colonizadas/os no interior de cada país, estariam se colocando elas/es próprias/os em “etapas anteriores da humanidade (‘primitivas’, ‘atrasadas’)”.

antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, que apresenta a noção de “fricção interétnica”, em trabalho de 1964, como proposta para se lidar com o binômio colonialismo-colonialismo interno.

O darwinismo político e a sócio-biologia da modernidade são utilizados para referirem-se a uma inferioridade congênita dessas populações que são “pobres de por si” e que “não estão submetidas à exploração colonial nem à exploração de classe”. Os teóricos do Estado centralista sustentam que o que é verdadeiramente progressista é que todos os cidadãos sejam iguais perante a lei e afirmam que os problemas e as soluções para as minorias e as maiorias correspondem ao exercício dos direitos individuais e não de supostos direitos dos povos ou das etnias de origem colonial e neocolonial. Outros invocam a necessidade de fortalecer a Nação-estado frente a outros Estados e frente às potências neocoloniais acabando com as diferenças tribais que aquelas aproveitam para debilitar o legado e o projeto do Estado-nação a qual pertencem. Semelhantes argumentos acentuam-se na etapa do “neoliberalismo” e da “globalização” por governos que colaboram no debilitamento do Estado-nação, como os da Guatemala e México (Gonzalez Casanova, 2006: 418)

Associado ao projeto transnacional, o Estado, de acordo com González Casanova (1995: 114) “luta contra uma sociedade cuja maioria foi discriminada, estratificada, desarticulada e se acha estruturalmente incapacitada para atuar como categoria social única”. O fator étnico colonial “divide a nação em múltiplas nações e castas; a estratificação e a mobilidade social dividem a classe operária e o resto do povo trabalhador em variadíssimos níveis ou estratos, em que os indivíduos e grupos se movem, esperando ascender das regiões mais depauperadas àquelas que oferecem melhorias de salário e de vida, ou das camadas mais miseráveis às camadas médias”²¹⁸.

Com o triunfo mundial do capitalismo sobre os projetos comunistas, social-democratas e de libertação nacional, a política globalizadora e neoliberal das grandes empresas e dos grandes complexos político-militares tende a uma integração da colonização inter, intra e transnacional. Essa combinação permite aumentar sua dominação mundial dos mercados e dos trabalhadores, assim como controlar em seu favor os processos de distribuição do excedente no interior de cada país, nas relações de um país com outro e nos fluxos das grandes empresas transnacionais. A política globalizadora e neoliberal redefine as empresas e os países com suas redes internacionais, intranacionais e transnacionais. O mundo não pode ser analisado se se pensa que uma categoria exclui as outras. Enquanto relações de dominação e exploração regional, essas redes articulam os distintos tipos de comércio desigual e de colonialismo, assim como os distintos tipos de exploração dos trabalhadores ou as distintas políticas de participação e de exclusão, de distribuição e de estratificação por setores, empregos, regiões. As categorias da acumulação redefinem-se historicamente (González Casanova, 2006: 425-426).

Em outra obra, o mesmo autor reafirma a relevância para a dinâmica do sistema não apenas nas articulações transnacionais e internacionais, mas também do nível intranacional e interno, “com enclaves, santuários, clubes, dentro de cada Estado-nação, e nas próprias classes e estratos” sociais. Chega a designar uma sorte de “Terceiro Mundo interno” em decorrência dessa modalidade de colonialismo²¹⁹, interconectada a várias outras, em diferentes camadas e entrecruzadas transposições e intersecções.

²¹⁸ Na linha, como lembra o autor (idem: 114), da máxima: “mais vale ser explorado que excluído”.

²¹⁹ O *colonialismo global*, conceitua González Casanova (1995: 75), se caracteriza pelas “relações de dependência das classes governantes (disciplinadas por bancos, fundos e governos centrais) [que] se somam

Essa estrutura global não é apenas econômica, mas social, cultural e política; não apenas descansa no poder das transnacionais, mas nos dos Estados centrais que se associam aos periféricos. Esse poder não tem somente redes transnacionais de empresas. Articula exércitos, políticas e “meios”. Não apenas é transnacional. Também é internacional, com organismos bilaterais e multilaterais. Não, nada mais é internacional. Opera em nível intranacional, interno. E mais, altera profundamente as fronteiras do internacional e do interno, dando-lhes novo sentido e, grandes blocos de Estados-multinacionais dominantes, com enclaves, santuários, clubes, dentro de cada Estado-nação e nas próprias classes e estratos. O conhecimento da existência e da lógica desses enclaves, santuários e clubes é fundamental para projetar as lutas de hoje pelo poder, contra a exploração e exclusão, contra a repressão e eliminação, pela igualdade, liberdade e fraternidade limitadas ou “utópicas” (González Casanova, 1995: 130)

Para Mamani Ramírez (2006: 39), a destruição da cosmologia indígena e o esvaziamento dos conteúdos constitutivos da cultura e da história das civilizações ameríndias – convertendo-os em folclore e mercadoria – são os meios pelos quais, ao fim e ao cabo, se dá a criminalização dos povos e comunidades. “A dureza dessa realidade”, acrescenta (idem: 38), “está no fato de que o próprio indígena é quem, em última análise, se autoconvence de sua ‘incapacidade’ de exercer seu direito político”. Nesse sentido,

(...) a dominação de classe e étnica se faz complexa e difusa, pois a dominação na mente e no horizonte de pensamento social se torna invisível. Por sua parte, os intelectuais branco-mestizos – ainda que não todos – não fazem mais do que encobrir essa dupla dominação na medida em que ela aparece socialmente como produto das relações sociais de dominação entre os homens, mas como uma criação “divina” do Deus homem-branco. A modernidade produziu uma profunda colonialidade manifestada no racismo anti-índio, a discriminação, o genocídio e o etnocídio. Os conceitos de liberdade, democracia, cidadania, justiça e direitos humanos, principais fundantes da modernidade, serviram para sustentar e invisibilizar a dramática exploração e dominação dos povos indígenas e dos negros. Tudo isso é histórico-estrutural e cotidiano. É histórico-estrutural porque é um problema congênito do Estado-nação do século XIX, que contém dentro de si a estrutura do ‘colonialismo interno’. Isso quer dizer que um minoritário grupo diferenciado social/eticamente, com suas diversas frações internas, fez do Estado uma propriedade exclusiva da civilização ocidental para gerar, a partir daí, uma nova ordem colonial e racista que reduz o ser-indivíduo e o eu coletivo-povo indígena à existência sem direitos públicos. A manifestação

a essas instáveis alianças de classe que formam os blocos de poder dos Estados dependentes, e uma sociedade extremamente desigual, nas quais as divisões de classe se combinam com as de nações e etnias, onde aparece esse ‘dualismo social’ resistente e profundo, com imensa camada de excluídos ou marginalizados”. “O conceito de neocolonialismo enfoca outros problemas”, diferencia o mesmo autor (González Casanova, 1995: 52). “Refere-se originalmente a esse colonialismo mediatizado em que a potência colonial exerce seu domínio através do mercado, da tecnologia, do crédito e da produção, com organizações ou empresas herdeiras das coloniais, que se desenvolveram, auxiliadas pelos governos nativos, mais ou menos dependentes, e por oligarquias ou burguesias locais mais ou menos associadas. Esse conceito de neocolonialismo dá ideia de um fenômeno muito importante e atual. Mas tende a ser muito linear e gradativo: em geral supõe a existência de duas etapas, a colonial e a neocolonial que se sucedem em um processo histórico único e unidimensional. Isso não é assim, as reestruturações históricas do colonialismo são muito mais sinuosas em seu comportamento e, em suas dimensões, muito mais variadas”.

evidente disso é a colocação em marcha de um sistema de aniquilação das culturas indígenas, suas línguas, músicas, poesia, vestimenta, elementos visuais e estéticos, para não permitir jamais ao índios o acesso ao poder da palavra em diferentes espaços públicos e privados (Mamani Ramirez, 2006: 39)

Na mesma trilha da construção cotidiana e doméstica das lógicas de sustentação coloniais-capitalistas, há ainda a compreensão mais multifacetada de *colonialismo interno* proposta por Rivera Cusicanqui (1993). A autora dá especial atenção à forma como as hierarquias, os valores e as pressuposições supostamente “universalistas” e excludentes do pensamento ocidental hegemônico são “traduzidas” para os contextos nacionais pelas intelectualidades colonizadas e setores internos com acumulados poderes políticos e econômicos.

O complexo jogo de oposições e adaptações entre nativos e colonizadores, num país [Bolívia] que ainda conta com algo em torno de 60% da população - tanto no campo como nas cidades - que se identifica com algum povo indígena, tem importantes implicações para o debate da violência estrutural. Cabe destacar, entre os aspectos geradores de violência²²⁰, o fato de que uma minoria crioula de origem ocidental detenha o monopólio há séculos o poder do Estado e a capacidade condutora sobre o conjunto da sociedade, ao ser dona privilegiada de dispositivos estatais e espaços de poder que permitem a ela ditar unilateralmente normas de convivência que adquirem força compulsiva para o conjunto da sociedade (Rivera Cusicanqui, 2010 [1993]: 41).

O *colonialismo interno* é aproximado pela autora ao *habitus* de Bourdieu, ao condicionar tanto as condutas “objetivas” como as expressões não verbais e a própria produção do discurso. As identidades pós-coloniais são “marcadas a ferro”, em que se inscrevem “disjunções, conflitos e uma trama muito complexa de elementos afirmativos, que se combinam com práticas de auto-rejeição e negação”, as quais afetam não apenas “indígenas”, mas outros segmentos da sociedade. Rivera Cusicanqui (2010a: 36) define o fenômeno como “um conjunto de contradições diacrônicas de profundidade diversa, que emergem à superfície da contemporaneidade, e cruzam, portanto, as esferas coetâneas dos modos de produção, os sistemas político-estatais e as ideologias ancoradas na homogeneidade cultural”. São, como ela descreve, “exclusões encadeadas”. Portanto, na contemporaneidade boliviana:

opera, de forma subjacente, um modo de dominação sustentado no horizonte de longo prazo, ao qual se tem articulado - mas sem superá-lo nem modificá-lo completamente - os ciclos mais recentes do liberalismo e do populismo. Esses horizontes recentes têm conseguido apenas refuncionalizar as estruturas coloniais de longa duração, convertendo-nas em modalidades de colonialismo interno [grifo meu] que continuam sendo cruciais na hora de explicar a estratificação interna da sociedade boliviana, suas contradições sociais fundamentais e os mecanismos específicos de exclusão-segregação que caracterizam a estrutura política e estatal do país e que estão na base das formas mais profundas e latentes de violência estrutural (Rivera Cusicanqui, 2010a: 37)

²²⁰ Em outra passagem, Rivera Cusicanqui (2010 [1993]: 100) destaca que “toda a estrutura política que configura o sistema de dominação do colonialismo interno permanece ancorada em dispositivos de violência, segregação e ‘colonização de almas’, que só mudam e se renovam superficialmente”.

O contexto neoliberal, prossegue a autora, reedita o exílio e a fratura das identidades estigmatizadas pelo *colonialismo interno*, “porque acaba escamoteando os bens ofertados e postergando os anseios de ‘integração’ que foram introjetados em decorrência da infatigável propaganda estatal e do trabalho não menos persistente de estratos médios ‘civilizadores’” (idem: 107). A frustração vinculada a esses processos, agudizada por uma “permanente sensação de carência, escassez e segregação”, fazem da pobreza, ainda conforme Rivera Cusicanqui (2010a: 107), “um dos principais mecanismos de aprofundamento da violência estrutural nos nossos países, agravado pelo fato, bastante cínico, de que o monopólio de certa casta no poder obedece ao interesse particularista de um enriquecimento rápido e um consumo ostentatório, ao qual se acede pela via da corrupção aberta ou pelo uso encoberto de ‘vantagens competitivas’ oferecidas pelo poder a todo tipo de negócios”.

O ônus da violência estrutural embutido nesses processos não pode ser menosprezado. No plano ideológico, por exemplo, é visível o estreito parentesco e a complementaridade entre a pedagogia “consensual” da escola fiscal e a pedagogia coercitiva dos quartéis como mecanismos de disciplina cultural que operam nas “bordas” da sociedade, para “integrar” nela àqueles que, pertencentes ao mundo pré-social Cholo-indígena, deveriam ser ensinados à força sobre seus novos “direitos” (e deveres) cidadãos. A mesma função foi cumprida pelas noções de “desenvolvimento” e “progresso” como ideologias substitutas às de “redenção” ou de “salvação da alma” que prevaleceram nos tempos coloniais (e não pararam de funcionar até hoje). Ao criarem seu oponente (subdesenvolvimento, atraso, incivilização, heresia), os traços de auto-exclusão e a culpa, essas operações ideológicas maniqueístas justificam a segregação dos seres humanos em duas categorias: aqueles que acessam os direitos igualitários consagrados pelo Estado, instituições e leis; e aqueles outros, os relutantes, que devem ser “civilizados” (hominizados, salvos), para que possam entrar, limpos de culpa, no paraíso dos eleitos, e exercitar a partir daí - e somente a partir daí - sua condição de bolivianos (Rivera Cusicanqui, 2010 [1993]: 100).

Já no contexto brasileiro, o pensador negro Clóvis Moura, embora não formule exatamente²²¹ nos termos do *colonialismo interno*, apresenta reflexões críticas que complementam essa configuração do *continuum* colonial na *inteligência* nacional: “o país seria o tanto mais civilizado quanto mais branqueado”. A subordinação em termos de referenciais paradigmáticos desses pensadores sociais demonstra como “as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienadas por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do colonialismo” (Moura, 1988: 25). Esse pensamento, adiciona Moura, guia escolhas e tomadas de decisões no campo das medidas administrativas, políticas e repressivas. Para o autor (idem: 52), “a falta de historicidade, o desconhecimento da dialética por parte dos culturalistas e o subjetivismo do método psicanalítico aplicado para explicar processos sociais globais levam certos cientistas sociais a se perderem em critérios analógicos de explicação e interpretação”.

²²¹ Em algumas partes, Moura (1988) retoma a formulação do *neocolonialismo* pareado ao colonialismo. O mesmo conceito também consta de análises de Nascimento (2016) [1978] e de manifestos de organizações do próprio movimento negro brasileiro, como o Teatro Experimental Negro (TEN), fundado em 1944.

Abdias do Nascimento, também autor negro, considerava, em seu *O Genocídio do Negro Brasileiro – Processo de um racismo mascarado*, que o assunto da *democracia racial*²²² “está dotado, para o oficialismo brasileiro, das características intocáveis de verdadeiro tabu”.

Estamos tratando com uma questão fechada, terreno proibido sumamente perigoso. Ai daqueles que desafiam as leis deste segredo! Pobres dos temerários que ousarem trazer o tema à atenção ou mesmo à análise científica! Estarão chamando a atenção para uma realidade social que deve permanecer escondida, oculta (Nascimento, 2016 [1978]: 52-53)

Em reação à “revoltante opressão e liquidação coletiva dos afro-brasileiros”, Nascimento (2016 [1978]: 169) defende que o racismo brasileiro (de “aparência mutável, polivalente”) deve ser enfrentado com máximo empenho, pois “sua unicidade está só na superfície; seu objetivo último é a obliteração dos negros como entidade física e cultural”.

Ashcroft (2001: 26) realça o modo como duas ideologias aparentemente contraditórias em relação ao colonialismo (o qual, como vimos, é dotado de uma estrutura complexa) acabam muitas vezes coincidindo nas pós-colônias. De um lado, “o desejo inconsciente pela persistência das relações coloniais” e, do outro, o “desejo consciente pela separação e independência”. Atribuídas normalmente a lados opostos, ambos desejos se justapõem no discurso de um mesmo sujeito na “colônia de ocupação ou povoamento” (*settler colony*, em Inglês, em contraste com a “colônia de exploração”).

Também a situação da “franja celta” em relação à Grã-Bretanha (Hechter, 1975), do povo Sami, das regiões Nórdicas, bem como a dos povos aborígenes da Austrália, já foram analisadas sob a perspectiva do *colonialismo interno* (Minnerup e Solburg, 2011). São processos coloniais em que se verificam expulsões dos territórios, introdução das relações capitalistas de trabalho e do sistema de educação, miscigenação, evangelização e a fragilização dos modos de vida tradicionais pela introdução de normas legais. Nos dois países, não houve o reconhecimento da soberania e da auto-determinação em tratados formais – como se deu nos casos dos indígenas dos Estados Unidos ou da Nova Zelândia. Ainda assim, na arena política, obtiveram conquistas relevantes no que se refere aos direitos territoriais e à obtenção do *status* de cidadania ativa como povo. Houve inclusive aprendizagens de uns a partir da experiência de outros²²³.

²²² Segundo Nascimento (1978: 45), “tanto o paternalismo, quanto o neocolonialismo e o racismo que permeiam a obra de Gilberto Freyre são mais perniciosos que todo seu elenco de eufemismos. Batizados de morenidade, metarraça ou qualquer outro nome que sua imaginação possa fantasiar, a farsa de Gilberto Freyre se desarticula na contradição de seu próprio raciocínio e de suas próprias palavras; pois o paladino das mestiçagens étno-culturais afirma que entre os brasileiros ‘sem que signifique repúdio à *predominância* [destaque de Nascimento] de valores culturais europeus na formação brasileira’ [em trecho do artigo “Aspectos da influência africana no Brasil”, na revista *Cultura* (ano VI, n. 23), publicada pelo Ministério da Educação e Cultura, em 1976]”. Para o mesmo autor, a “fertilidade ideológica de Freyre”, além de cunhar neologismos problemáticos, chega até mesmo a implicar as/os africanas/os no “genocídio dos índios”.

²²³ O Parlamento Sami foi modelo para o novo Congresso dos Povos das Nações Primeiras na Austrália. O povo Sami tem mantido participações em fóruns temáticos importantes, como o das Nações Unidas.

Assim como nos contextos latino-americanos com os quais esta tese dialoga, sobressaíram dificuldades semelhantes no exercício da dupla função de vozes representativas (sociedade civil) e de autoridades governamentais (sociedade política). Coincide ainda o assédio da indústria do turismo nos dois casos – propostas e demonstrações de interesses “de fora”, ao mesmo tempo em que há desconfiança por dentro.

2.3 – Colonialidade do poder

A existência, a resiliência e os modos de funcionamento do “padrão colonial de poder” (*patrón colonial del poder*, em Espanhol), proposto por Aníbal Quijano (1991, 1993, 1998, 2005 e 2009 [2000]), ocupam a centralidade de algumas reflexões complementares a elas apresentadas por críticos contemporâneos do campo dos estudos descoloniais como Grosfoguel (2008: 123) e Mignolo (2011: 16). Este último reformula, a partir de uma tradução para o Inglês (*colonial matrix of power*), o conceito inicial de Quijano para “matriz colonial de poder” (Mignolo, 2011: 8), adotando inclusive as siglas CMP (na língua inglesa) e MCP (em Português²²⁴).

Segundo Mignolo (2011: 8-16), a MCP pode ser descrita pela vigência de quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. Dariam suporte a esses quatro domínios que conformam uma “ordem mundial” (esferas de administração e controle) as fundações patriarcais e racistas (presentes na teologia e na filosofia secular) do conhecimento. Daí que:

a geopolítica e a corpo-política (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação a Deus e em relação à razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial (Mignolo, 2011: 9).

A partir também das mesmas contribuições de Quijano, Grosfoguel (2008: 122-123) lista nove²²⁵ “hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” trazidas às Américas

²²⁴ Conforme tradução para Português da Introdução (*Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade*) de Mignolo (2011), feita por Marco Oliveira e publicada em 2017 na Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), v. 31, n. 94: 1-18. É interessante notar como o termo “padrão” (*patrón*, em Espanhol), inicialmente empregado por Quijano (que utiliza, no citado artigo de referência de 2000, por várias vezes *pattern* e também *colonial axis*, em Inglês, traduzidos diretamente como “padrão” e “eixo colonial”) se converte automaticamente em “matriz” (*matrix*, em Inglês), como palavras sinônimas, em Mignolo. O conceito aqui proposto de *matriz abissal* tem significado diverso, como se verá neste capítulo.

²²⁵ A lista de Mignolo (2011: 17-19) inclui 12 itens. As três adicionais são: 1) uma formação global racial do Cristianismo ibérico frente aos mouros e judeus na Europa e aos indígenas e negros pelo Atlântico; 2) uma hierarquia estética (arte, cultura, teatro e ópera) que, por meio de suas respectivas instituições, gerencia as formas e os sentidos das normas estabelecidas da beleza e do sublime; 3) uma particular concepção do “sujeito moderno”, introduzida pelo Renascimento Europeu, que se tornou modelo de “humanidade”.

pelo “homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu”, apresentadas separadamente a fim de facilitar a compreensão geral: 1) uma específica formação de classes de âmbito global, em que diversas formas de trabalho (escravatura, semiescravidão, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) irão coexistir e ser organizadas pelo capital enquanto fonte de produção de mais-valia por meio da circulação de mercadorias no mercado mundial; 2) uma divisão internacional do trabalho concentrada e desigual nos centros e nas periferias; 3) um sistema interestatal ordenado de organizações político-militares; 4) uma hierarquia étnico-racial global; 5) uma hierarquia global que privilegia os homens relativamente às mulheres; 6) uma hierarquia sexual favorável a heterossexuais na comparação com homossexuais, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, *queer*, interssexo, assexuais; 7) uma hierarquia espiritual que reserva benefícios a cristãos frente a credos não-europeus; 8) uma hierarquia epistêmica que posiciona o conhecimento ocidental acima dos outros sistemas de conhecimentos não-ocidentais; 9) uma hierarquia linguística que eleva os idiomas europeus a um patamar superior de relevância, subalternizando os demais como elemento de folclore ou de cultura estereotipada, congelada e fetichizada. E adiciona:

O século XVI lança uma nova matriz de poder colonial que, nos finais do século XIX, havia alastrado a todo o planeta. Indo um passo além de Quijano, conceptualizo a colonialidade do poder como um enredamento ou, para usar o conceito das feministas norte-americanas de Terceiro Mundo, como uma interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003²²⁶) de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (“heterarquias”) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, económica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. O que a perspectiva da “colonialidade do poder” tem de novo é o modo como a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo (Quijano, 1993). (...) Contrariamente ao que afirma a perspectiva eurocêntrica, a raça, a diferença sexual, a sexualidade, a espiritualidade e a epistemologia não são elementos que crescem às estruturas económicas e políticas do sistema-mundo capitalista, mas sim uma parte integrante, entretecida e constitutiva desse amplo “pacote enredado” a que se chama sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu (Grosfoguel, 2002²²⁷).

Um dos pontos enfatizados por Quijano (2009 [2000]: 79-82) – que está no cerne de ambos desdobramentos supracitados de Mignolo e Grosfoguel - é o que ele chama de “heterogeneidade histórico-estrutural do poder”. Nas relações de exploração/dominação/conflito que constituem o poder, os elementos componentes apresentariam, segundo este sociólogo, formas e caracteres “que provêm de histórias específicas e de espaços-tempos distintos e distantes entre si, que desse modo têm formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes

²²⁶ Crenshaw e a noção de *interseccionalidade* serão mais referenciadas adiante (nota 252). Rosa Linda Fregoso é uma intelectual mexicana que traz retratos sobre as condições das mulheres em zonas de fronteira e reflete acerca das formas como diferenças raciais e de gênero se inscrevem em práticas culturais.

²²⁷ Também citado em trecho de Grosfoguel e Cervantes-Rodriguez (2002), também neste capítulo.

e ainda conflituosos entre si, em cada momento e ao longo do tempo”. Notável, portanto, é a “capacidade de que um grupo consegue obter ou encontrar, para se impor sobre os outros e articular sob o seu controle²²⁸, numa nova estrutura societal, as suas heterogêneas histórias”.

Quijano (2009 [2000]: 82) postula que a experiência do poder capitalista eurocentrado e colonial/moderno mostra que “é o controle do trabalho o fator supremo neste padrão de poder”, e “foi sem dúvida necessária uma intersubjetividade que a tornasse [a supremacia do capital em termos do controle do trabalho e da autoridade, sobre a relação em torno do sexo e de seus produtos] possível e preferível”. Esse exame histórico, continua Quijano, “não mostra nada que obrigue a admitir que o rasgo capitalista tenha tornado necessários, no sentido de inevitáveis, os outros [tipos de trabalho, desde a chamada acumulação originária ou primitiva, a mais extensiva, incluindo todas as gradações de intensiva e todos os níveis que a atual tecnologia permite e contém, até àqueles em que a força viva do trabalho individual é virtualmente insignificante]”²²⁹. Em síntese, de forma paralela e, ao mesmo tempo, associada, inter-relacional e transversal à “heterogeneidade histórico-estrutural do poder” em torno das distintas modalidades de trabalho, uma outra configuração intersubjetiva se formara com base na *colonialidade*.

A classificação racial da população e a longa associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os latifundiários brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo²³⁰. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial. (...) Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao “sistema-mundo” que assim se

²²⁸ Para Mignolo (2011: 16), a MCP, igualada ao conceito de *colonialidade*, é “a verdadeira estrutura fundamental da civilização ocidental”; já nos escritos de Quijano, a questão do trabalho segue como central.

²²⁹ Esta observação expõe uma das diferenças entre a ideia de *colonialidade do poder* e a de *matriz abissal*. No caso desta última, as opressões associadas à ordem colonial não são opcionais, acidentais ou aleatórias (não obrigatoriamente necessárias e inevitáveis). Enfatiza-se, portanto, uma indissociabilidade do capitalismo com o colonialismo – se não no emaranhado de relações sociais referidas em si, certamente em termos das diversas camadas e instâncias das dinâmicas de processos “heterárquicos” históricos e globais. Essa presença do colonial nas relações capitalistas se mostra na *superexploração* (Marini, 2008a [1973]).

²³⁰ “A formação do mundo colonial do capitalismo deu lugar a uma estrutura de poder cujos elementos cruciais foram, sobretudo em sua combinação, uma novidade histórica. De um lado, a articulação de diversas relações de exploração e de trabalho – escravidão, servidão, reciprocidade, assalariamento, pequena produção mercantil - em torno do capital e de seu mercado. Do outro lado, a produção de novas identidades históricas, ‘índio’, ‘negro’, ‘branco’, ‘mestizo’, impostas depois como as categorias básicas das relações de dominação e como fundamento de uma cultura de racismo e etnicismo” (Quijano, 1992: 167).

constituía, o seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. Sem esses fatores, a categoria Oriente não teria sido elaborada como a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, ainda que por definição inferior, de Ocidente, sem que alguma equivalente fosse criada para índios ou negros [destaques do autor]. Mas esta mesma omissão põe a nu que esses outros fatores atuaram também dentro do padrão racista de classificação social universal da população mundial. A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental (Quijano, 2005: 207-209).

Em outra parte, Quijano (1992b: 12) complementa, dando ênfase ainda maior à questão da *raça*, sustentando que “a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ e ‘nacionais’, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas”. Essas construções intersubjetivas:

“(...) produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder. Tal estrutura de poder foi e ainda é o marco a partir do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental. Com efeito, ao observarmos as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do poder mundial atual, sua distribuição de recursos e de trabalho, entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados dos dominados, dos discriminados, são exatamente os membros das “raças”, das “etnias” ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante”.

Na leitura que Mignolo (2011) faz das proposições em torno da *colonialidade*, a heterogeneidade histórico-estrutural do campo das múltiplas formas de trabalho é deslocada, como já se mencionou acima, para conferir uma centralidade maior ao que se denomina como “diferenças coloniais e imperiais”.

É possível identificar uma série de nós histórico-estruturais específicos, em que podemos ver a estrutura hierárquica de cada um deles. O conceito quijaniano de nós histórico-estruturais heterogêneos é entendido como um estado em que qualquer par de itens é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes. Em uma fórmula pedagógica, se poderia dizer que nós histórico-estruturais são heterárquicos, mas, para dizer isso, temos que descolonizar o conceito de heterarquia (que é definida em termos universais) e entender heterarquias atravessadas pelas diferenças coloniais e imperiais. (...) A MCP então opera em uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos e interconectados, que são atravessados por diferenças

coloniais e imperiais e pela lógica subjacente que assegura essas conexões: a lógica da colonialidade. Nós histórico-estruturais significam que nenhum é independente de qualquer outro, como qualquer nó é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes. A analítica da colonialidade (o pensamento descolonial) consiste no trabalho inexorável de desvendar como a matriz funciona, e a opção descolonial é o projeto inexorável de tirar todos da miragem da modernidade e da armadilha da colonialidade. Todos são conectados pela lógica que gera, reproduz, modifica e mantém hierarquias interconectadas (Mignolo, 2011: 16-17).

Em outra parte, este mesmo analista enfatiza a relação da MCP principalmente com os avanços da modernidade “fora da Europa”, visto que a mesma exerce o crucial papel de designar “novos termos para nomear as terras apropriadas [expropriadas, observação minha] e os povos que as habitam [e que, mais do que isso, as “governam”, também pontuação do autor desta tese].

Os distintos grupos étnicos e civilizações de Tawatinsuyu e Anáhuac e os povos africanos, por exemplo, foram reduzidos às categorias de ‘índios’ e ‘negros’. A ideia de ‘América’ e ‘América Latina’ poderia ser justificada dentro do marco filosófico da modernidade europeia, inclusive quando as vozes dessa justificação provêm dos criollos descendentes de europeus que habitavam as colônias e compartilhavam do mesmo ponto de vista dos espanhóis ou dos portugueses. Porém, o que conta é que a necessidade de narrar a parte da história que não se contava requer uma transformação na geografia da razão e do conhecimento. A ‘colonialidade’, então, consiste em desvelar a lógica encoberta que impõe o controle, a imposição e a exploração, uma lógica oculta por trás do discurso da salvação, do progresso, da modernização e do bem comum (Mignolo, 2005: 32).

O conjunto dessas reflexões é, em grande medida, desdobramento de uma formulação anterior conjunta de Quijano e Wallerstein (1992) em torno da concepção de “americanidade”²³¹. Ambos identificam quatro “fenômenos” interligados com o advento do sistema-mundo moderno e a colonização nas Américas: a *colonialidade*, a *etnicidade*, o *racismo* e o próprio conceito de *novidade* [*newness*, na expressão em Inglês] em si (Quijano e Wallerstein, 1992: 550). É interessante notar que, enquanto a *colonialidade* é apresentada na ocasião seguindo a famosa proposição de que “não obstante o colonialismo político tenha sido eliminado [como sistema de dominação formal de umas sociedades sobre as outras], a relação entre a cultura europeia, chamada também ‘ocidental’, e as outras, segue sendo uma relação de dominação colonial”

²³¹ A excepcionalidade da participação das Américas para a formação do sistema capitalista – muito além do que ocorreu com as regiões centrais e do Sul da Europa – fez com que Immanuel Wallerstein e Aníbal Quijano propusessem inclusive a “americanidade como um conceito”. “O sistema-mundo moderno nasceu no longo século XVI. As Américas como construto geo-social nasceu no longo século XVI. A criação dessa entidade geo-social, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema-mundo moderno. As Américas não foram incorporadas numa economia-mundo capitalista já existente. Não existiria uma economia-mundo capitalista sem as Américas” (Quijano e Wallerstein, 1992: 549). Para Mignolo (2000: 57), a contribuição sobre a “americanidade como conceito” representa um “giro teórico fundamental ao traçar as condições sob as quais a colonialidade do poder foi e continua sendo uma estratégia da ‘modernidade’ desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI”.

(Quijano, 2000: 11), *etnicidade*, *racismo* e *novidade*, embora tenham sido particularizadas, vão pouco a pouco sendo diluídas e incorporadas à noção maior de *colonialidade*.

A colonialidade foi essencialmente a criação de um conjunto de estados ligados dentro de um sistema interestatal em camadas hierárquicas. Aqueles que estão na parte mais baixa eram as colônias formais. Mas mesmo quando o status de colônia formal se extinguiu, a colonialidade não deixou de existir. Ela continua na forma de uma hierarquia sociocultural do europeu e do não-europeu. É importante entender que todos [grifo dos autores] os estados mudaram constantemente ao longo dos séculos, algumas vezes de formas maiores, mas quase sempre de formas menores. Por vezes, as divisões revelaram algum tipo de continuidade histórica com os sistemas políticos pré-modernos; muito frequentemente, não. Nas Américas, todas as divisões foram novas. E durante os três primeiros séculos do sistema-mundo moderno, todos os estados das Américas foram colônias formais, subordinadas politicamente a alguns poucos estados europeus. A hierarquia da colonialidade se manifestou por si mesma em todos os domínios – político, econômico e, não menos importante que tudo, cultural. (...) As Américas se tornariam o primeiro campo de testes também da possibilidade para que uns poucos, nunca mais que uns poucos, pudessem elevar a sua posição no ranking. A instância exemplar foi a divergência de caminhos da América do Norte e da América Latina, que começou no século XVIII. A colonialidade foi um elemento essencial na integração do sistema interestatal, criando não apenas uma ordem classificatória, mas estabelecendo regras para as interações entre os estados. Assim que os próprios esforços daqueles que estão na parte inferior da ordem classificatória para superar a sua condição desfavorável serviu, de muitas maneiras, para assegurar a própria ordem classificatória em si (Quijano e Wallerstein, 1992: 550)

O argumento de ambos é o de que as independências de cada país vieram a cristalizar a *estatalidade* [*stateness*] desses Estados como “o reino dentro do qual o sentimento comunal do nacionalismo poderia ser gerado e florescer”. Dessa maneira, as posições de cada nação foram confirmadas dentro desse quadro hierárquico. Na acepção de Quijano e Wallerstein (1992: 550), portanto, “a independência não desfez a colonialidade; ela meramente transformou sua forma exterior”; ou seja, a *estatalidade*, antes de tudo das nações das Américas, foi associada com a emergência *ad hoc* também da *etnicidade* “como um bloco de construção do sistema-mundo moderno” e “consequência cultural inevitável da colonialidade”.

A etnicidade é o conjunto de divisões comunais dentro das quais, em parte, nós somos colocados por outros, e em parte nós impomos para nós mesmos, que servem para situar nossa identidade e a nossa posição na ordem classificatória dentro do estado. Grupos étnicos reivindicam sua história, mas antes disso criam a sua história. As etnicidades são sempre constructos e, assim, sempre estão mudando. Todas as maiores categorias, no entanto, em que nós nos dividimos etnicamente hoje nas Américas e no mundo (americanos nativos ou ‘índios’, negros ou ‘pretos’, brancos ou europeus/creoles, mestiços ou outros nomes dado às chamadas categorias ‘misturadas’) – todas essas categorias não existiam antes do sistema-mundo moderno. Elas são

*parte do que sustenta a americanidade. Elas se tornaram o grampo cultural de todo sistema-mundo*²³² (Quijano e Wallerstein, 1992: 550)

Segundo os autores (e como já mencionado anteriormente), a *etnicidade* teria delineado as divisões sociais correspondentes com a divisão do trabalho e, assim, justificado as múltiplas formas de controle do trabalho, inventadas como parte da americanidade: escravidão para os negros africanos, várias formas de trabalho de coerção e relacionados à arrecadação de recursos e colheitas (*repartimiento, mita, peonage*) para as populações nativas americanas e trabalhos por contrato (*engagés*) para a classe trabalhadora europeia. Essas teriam sido, na visão deles, as formas iniciais de alocação étnica para posicionamento na hierarquia do trabalho. Conforme os processos foram se desenrolando no período pós-independência, as formas de controle do trabalho e os nomes das categorias étnicas foram sendo adaptados, atualizados e reajustados. Mas determinada hierarquia étnica, sustentam ambos, permaneceu.

No entendimento de Quijano e Wallerstein (1992: 550-551), a *etnicidade* passou a ser, no entanto, uma “faca de dois gumes”, pois serviu não somente como uma categorização imposta de cima, mas também foi reivindicada a partir de baixo. Estruturou o controle, mas foi usado para mobilizar. Explodiram revoltas múltiplas dos sujeitos “eticizados”, que se mesclavam com movimentos pela independência. O medo da elite branca descendente de europeus que vivia nas Américas diante do espectro da “fúria e radicalidade dos ‘nativos’” (haja vista a rebelião que instituiu a república de ex-escravos do Haiti e as revoltas camponesas-indígenas comandadas por líderes como Tupac Amaru e Tupac Katari na região andina) teria feito com que as instituições e os poderes nacionais adotassem medidas restritivas mais extremas. É introduzida aí a ideia de que que a *colonialidade* e a *etnicidade*, por si só, não seriam o bastante para manter essas novas estruturas. Tiveram de ser reforçadas “por um racismo consciente e sistemático” (Quijano e Wallerstein, 1992: 551). Atitudes racistas sempre estiveram presentes de forma implícita e até

²³² “As teorias pós-coloniais têm mostrado (...) que qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder é não apenas incompleta, mas também ideológica. Pois foi precisamente a partir do colonialismo que se gerou esse tipo de poder disciplinar que, segundo Foucault, caracteriza as sociedades e as instituições modernas (...). Surge então a pergunta: qual é o dispositivo de poder que gera o sistema-mundo moderno/colonial e que é reproduzido estruturalmente no interior de cada um dos estados nacionais? Uma possível resposta pode ser encontrada no conceito de colonialidade do poder sugerido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (...). Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de ‘raça’ e de ‘cultura’ operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são ‘marcas identitárias’ do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador” (Castro-Gómez, 2005: 83). O imaginário colonial, continua o filósofo colombiano, impregnou desde as suas origens todo o sistema conceitual das ciências sociais. Para ele, uma genealogia das mesmas deveria mostrar que essa impregnação teve sua origem na primeira fase da consolidação do sistema-mundo moderno/colonial, isto é, na época da hegemonia ibérica.

explícita nos períodos de colonização, na *colonialidade* e na *etnicidade*. Mas o racismo de pleno direito, desenvolvido como tal, com fundamento teórico e institucional, foi, segundo Quijano e Wallerstein, uma criação, em larga medida do século XIX, como um meio de escorar culturalmente uma hierarquia econômica que vinha sendo colocada em xeque pelo enfraquecimento de algumas ‘garantias políticas’ após a era de soberania popular da Revolução Francesa – e, talvez mais ainda, por conta da explosão da temida Revolução Haitiana, a qual contou com protagonismo popular de contingentes escravizados e chegou a ter em seu cerne a libertação do regime de escravidão com reivindicações de cidadania e justiça legais e materiais.

Os Estados Unidos do século XIX (...), depois da abolição oficial da escravatura, se constituíram como o primeiro país no sistema moderno a decretar segregação formal, assim como foi o primeiro país a confinar os povos nativos em reservas. Parece ser precisamente por causa de sua posição forte na economia-mundo²³³ que os Estados Unidos precisaram desse tipo de legislação. Num país no qual o tamanho do estrato superior vinha crescendo mais que a percentagem da população nacional, e no qual consequentemente havia tanta mobilidade social ascendente em termos individuais, as coações mais informais da etnicidade pareciam ser insuficientes para manter os postos de trabalho e as hierarquias sociais. Então, o racismo formal se tornou mais uma contribuição da americanidade como sistema-mundo (Quijano e Wallerstein, 1992: 551)

Para além dessa face mais assumida e truculenta, o *racismo* requeria uma outra face mais sutil. Para os dois autores, essa outra face foi buscada no seu extremo oposto, ou seja, no “universalismo e seus conceitos derivados da meritocracia”. Esta seria mais uma contribuição da *americanidade*: a justificação do racismo sem ter que verbalizá-la. Dada a hierarquização étnica, um critério único de comparação tende a favorecer desproporcionalmente aqueles que já ocupam as camadas superiores da sociedade. Por conseguinte, integrantes de determinados grupos étnicos que têm desempenho mais fraco são classificados como inferiores por causa da sua pertença racial. Ou seja, a discriminação passa a se tornar uma evidência “estatística” e “científica”.

Completa, assim, o quadro analítico apresentado por Quijano e Wallerstein (1992: 551-552) o conceito de *novidade* [*newness*] deificada e reificada (derivada da fé na ciência, que é um dos pilares da modernidade) como a “concepção provavelmente mais eficaz para o desenvolvimento e a estabilização da economia-mundo capitalista”. As independências nas

²³³ “As duas Américas iniciaram o século XIX em condições muito desiguais e trilham caminhos bastante distintos. Os Estados Unidos seguiram o padrão do desenvolvimento, do novo e do incomum. Constituíram-se como uma nação ao mesmo tempo em que desenvolveram seu papel imperial como potência hegemônica. Daí terá sido o ‘Destino Manifesto’ um *slogan* deveras apropriado. Esse padrão teve sucessivos estágios e modalidades históricas: (1) a violenta expansão territorial que permitiu aos EUA dobrarem sua área em menos de 80 anos, absorvendo os territórios ‘indígenas’ para o Oeste mais metade do México; (2) a imposição de um quase-protetorado sobre os países do Caribe e da América Central, incluindo o ‘estupro’ do Panamá e a construção e controle do Canal do Panamá, assim como das Filipinas e de Guam; (3) a imposição de uma hegemonia econômica e política em relação ao restante da América Latina no transcurso da I Guerra Mundial; (4) a imposição de uma hegemonia mundial depois da II Guerra Mundial, que integrou os EUA numa estrutura de poder global” (Quijano e Wallerstein, 1992: 555-556).

Américas representaram a “realização política” da *novidade*: a vantagem da América do Norte sobre a América Latina foi atribuída justamente a esse caráter de *novidade*, da condição de ser mais “moderno”. A modernidade não era apenas a justificativa do sucesso econômico, mas a sua prova, numa argumentação circular perfeita que desviava os olhares do desenvolvimento do subdesenvolvimento. O conceito de *novidade*, portanto, talvez tenha sido o mais eficaz dos contributos da *americanidade*. “Porta de saída” pretensamente universal para o quadro de desigualdades do presente, o conceito de *novidade* encrustou todos os outros conceitos e inseriu a sua inevitabilidade naquilo que os autores definiram como “superego coletivo do sistema-mundo”. Por isso, pode-se concluir que “a *americanidade* foi a montagem de uma sobreposição ideológica gigantesca sobre o sistema-mundo moderno”.

Estabeleceu uma série de instituições e de visões de mundo que sustentou o sistema, e inventou tudo isso a partir do cadinho das Américas. Mas a americanidade foi a sua própria contradição. Pelo fato de que a americanidade tem existido por um tempo mais longo nas Américas, porque suas consequências tortuosas têm levado a tantos transtornos político-intelectuais ao longo dos últimos quatro séculos, a americanidade se expôs a si mesma a um sentido crítico, e primeiramente na própria América. Não foi por acidente que a análise centro-periferia foi impulsionada no cenário intelectual mundial pela Comissão Econômica para a América Latina (Cepal). Não foi por acidente que as mobilizações políticas antirracistas receberam os seus iniciais e grandes impulsos da América do Norte” (Quijano e Wallerstein, 1992: 552)

Ainda que haja consideráveis confluências, há também diferenças importantes entre todo esse conjunto crítico-reflexivo apresentado por Quijano e Wallerstein – e seguido, em linhas gerais, por diversas/os pensadoras/es associadas/os (grupo M/C/D) – em torno da *decolonialidade*²³⁴ e o que estou aqui denominando, a partir das pesquisas com base na literatura e nos trabalhos de campo, como *matriz abissal*. Talvez uma das mais relevantes seja o caráter de violência mais acentuado, com uma vertente mesmo de extermínio social²³⁵, que advém da associação com outras linhas de proposições: a formulação de *pensamento e linha abissal*, de Boaventura de Sousa Santos, e o conceito de *matriz de dominação*, de Patricia Hill Collins.

A violência autorizada do Estado (na chave daquele monopólio de que tratava Weber) nunca esteve matizada, reforça Prada Alcoreza (2000: 98) a partir da Bolívia, “pelo recurso do

²³⁴ A *decolonialidade*, segundo Mignolo (2007: 26-27), é constituída pela “energia de descontentamento, de desconfiança, de desprendimento entre aqueles que reagem ante a violência imperial” ou ainda “o pensamento que se desprende e que se abre (...), encoberto pela racionalidade moderna, montada e presa nas categorias do grego e do latim e das seis línguas imperiais europeias modernas”. Na abordagem a partir da *matriz abissal*, as divisões e explorações classistas exercem importante papel na legitimação social do colonialismo (como se verá nos *Caps. 4 e 5*), de forma semelhante com o que ocorre com a conjugação (não necessariamente linear e nem constante) que pode se dar de *ambos* com o heteropatriarcado.

²³⁵ Por extermínio, não se entende aqui apenas a morte, na linha da *necropolítica* proposta por Mbembe (2011 [2006]). É possível implementar uma política de extermínio étnico-cultural, por exemplo, sem necessária e diretamente puxar gatilhos ou cavar covas coletivas, mas negando veementemente a condição de sujeito e de *r-existência* de povos e comunidades tradicionais, por exemplo.

direito, pela aplicabilidade da lei, pois inclusivamente essa violência sublimada (...) tem sido perfurada e manipulada com insistência até pelos funcionários intérpretes e por aplicadores da lei”. O autor vê uma violência conservadora e outra revolucionária, sistematicamente opostas.

A violência seduz, confunde a pessoa que a vive ou a observa. Quando a vive, faz com que ela prevaleça participando dela; quando a observa, faz com que ela reviva reproduzindo-a no imaginário coletivo na forma de figurações, simbolizações ou significações articuladas a narrativas sociais, que podem ser populares ou adquirir uma tonalidade mais trabalhada. A experiência da violência nos faz retornar a arquétipos iniciais, aqueles que restaram gravados na nossa memória mais arcaica, quiçá no inconsciente social. Por isso mesmo é difícil a sua interpretação. Perigoso seria reduzi-la a preconceitos do sentido comum ou racionalizações que terminam enjaulando-a, por considerá-la uma besta selvagem. Devemos escapar dessas recorrências comuns quando estivermos diante da violência. Frente a ela, ante a sua corporeidade exuberante, olhando seu rosto trágico e seu olhar abissal, buracos negros que observam desde mais além da morte, devemos nos despojar do medo e do preconceito que antepomos perante sua repentina aparição (Prada Alcoreza, 2000: 103)

2.4 – *Matriz abissal*: entre pensamentos e linhas

Em consonância com o programa proposto por Santos (2002) de aplicação de uma “sociologia das ausências” a fim de desmontar quadros erigidos pela *razão indolente*²³⁶ (e por suas respectivas sombras, invisibilizações e anulações), apresento o argumento de que a denúncia da prevalência do *pensamento abissal* expõe os limites relativamente aos contornos do vasto e complexo sistema de explorações e opressões hegemônico e dominante na sociedade contemporânea – comumente identificado apenas como capitalismo. Tendo em vista a “inesgotável diversidade do mundo”, essa visão interessada e reduzida nubla a apreensão das múltiplas faces deste fenômeno. O sistema capitalista, tal qual ele se formou, se desenvolveu, se expandiu e continua funcionando até hoje (sem mais “concorrentes” desde a queda do Muro de Berlim, no final da década de 1980), tende a se apresentar, pelas lentes *abissais* da narrativa parcial e celebratória dos “vencedores da história”, apenas como fragmento que reflete as relações de poder em presença por meio de suas fontes oficiais e autorizadas. Estas últimas repetem expectativas, sentidos e vereditos de linearidade e progresso (em historiografias laudatórias imperiais), que buscam ordenar passado, presente e futuro de acordo com seus próprios referenciais (conforme apresentado ao longo do *Cap. 1*). Consequentemente, a opção por esse caminho que comprime realidades indesejáveis tolhe a possibilidade de compreensões, reflexões e ações concretas possíveis (ou não) diante desse mesmo sistema multifacetado, pluridimensional e, ao mesmo tempo, persistente.

²³⁶ Que será objeto de reflexões mais profundas no *Cap. 3*, dedicado às metodologias descoloniais com ênfase no respeito a *pactos de reciprocidade* e no reconhecimento da *autonomia político-epistêmica*.

O panorama histórico-social aqui traçado e desenvolvido é informado, portanto, pela formulação crítico-analítica da *linha abissal*: elaborada e constantemente problematizada por Boaventura de Sousa Santos²³⁷. Em síntese, assumo a tarefa de tentar demonstrar que a hermenêutica dominante e normalmente aceita em torno das explicações e dos enquadramentos do capitalismo e do próprio colonialismo são *abissais*, em sentido largo e profundo, com impulso de continuidade e reforço renovado de sua validade. Ou seja, está essa composição de interpretações assentada ela própria em um *pensamento abissal*²³⁸ que se limita a denotar somente “o lado de cá da linha” (nesse caso, o capitalismo em sua versão metropolitana, a modernidade ocidental, a racionalidade científica, o mercado e o “trabalho livre” etc.), em que se manifestariam os parâmetros de regulação e emancipação, e se empenha em minimizar e esconder, ou ainda melhor, em *produzir ativamente como não-existente* “o outro lado da linha” (colonialismo e heteropatriarcado), onde grassam a violência e a expropriação.

O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade. Juntas, estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal. A minha tese é que esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial. (...) Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemônicos (Santos, 2009 [2007]: 30-31)

A negação de uma parte (na realidade, a maior parte) da humanidade não é apenas “sacrificial”, como se poderá notar já nos primeiros extratos das pesquisas de campo selecionados para dar suporte adicional a essa opção pelos marcos históricos, heurísticos, epistemológicos, ontológicos, práticos, teóricos e autorreflexivos oferecido pelo destaque conferido à *linha abissal*. É também funcional e estruturante, no sentido de que viabiliza e permite não apenas a continuidade (e até a intensificação) da exploração/opressão/coisificação de humanos por

²³⁷ A noção de *linha abissal* permeia vários trabalhos do autor, mas o artigo (Santos, 2009) que acompanha a coletânea *Epistemologias do Sul* - e que já havia sido publicado de forma avulsa na *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Santos, 2007), em Portugal, e na *Revista Novos Estudos*, do Cebrap, no Brasil; bem como na revista *Review*, no mesmo ano, em Inglês - condensa algumas das principais ideias do seu pensamento. Foi apresentado originalmente no Centro Fernand Braudel, na Universidade de Binghampton, em 2006 - e nas Universidades de Glasgow e Victoria (Canadá), bem como nas Universidades de Coimbra e de Madison-Wisconsin, onde dá aulas.

²³⁸ O pensamento moderno, observa o autor (Santos (2009) [2007]: 23, nota 1) não deve ser a única forma de “pensamento abissal”. Ao contrário, é altamente provável que existam, ou tenham existido, formas de pensamento abissal fora do Ocidente. Para Santos, abissais ou não, as formas de pensamento não-ocidentais têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental dominante (excluindo-se aí qualquer referência a pensamentos ‘pré-modernos’ ocidentais e/ou a ideias igualmente modernas, mas marginalizadas ou suprimidas que se opuseram às versões hegemônicas de modernidade).

humanos e também de não-humanos (vivos, pulsantes e vitais) por humanos a uma escala sem limites. Daí o sentido ao mesmo tempo mais causal e replicante da *matriz abissal*²³⁹ - em diálogo com outras formulações como a equação *colonização = coisificação*, proposta pelo artista negro martinicano Aimé Césaire²⁴⁰, e a de *matriz de dominação*, forjada e apresentada pela intelectual feminista também negra norte-americana Patrícia Hill Collins.

No Brasil, por exemplo, foi (e continua sendo) bastante comum ouvir e perceber indígenas sublinhando três aspectos, entre diversos outros que também poderiam ser mobilizados, que se encaixam à abordagem escolhida:

a) os insistentes discursos e atos de violação e de não reconhecimento dos exercícios e das condições de sujeito de direitos dos povos, comunidades e indivíduos, por normas firmadas pela Constituição Federal desde 1988 e por um variado rol de tratados internacionais;

b) as estratégias, ofensivas e assédios contínuos, híbridos e extremamente violentos de distintos segmentos da sociedade (estatais e não-estatais) no sentido de dominar, incorporar, *commoditificar*²⁴¹, comercializar e privatizar os territórios indígenas (inclusive mesmo já depois de devidamente demarcados, após longa resiliência do movimento) como recursos (humanos e não-humanos) para a acumulação sob a égide capitalista, colonial e heteropatriarcal;

c) a infinidade de lutas, acompanhadas das mais diversas ontologias e potentes epistemologias, que foram (e continuam sendo) travadas tanto no sentido da garantia dos direitos frequentemente ameaçados mencionados em no ponto a) a despeito das pressões enormes e multiformes listadas no ponto b), ou seja, a força da *desobediência político-epistêmica* ao sistema hegemônico e dominante de que fala o próprio título desta tese.

Já na Bolívia, sublinharia outros três aspectos muito presentes na experiência com camponeses indígenas²⁴² que de alguma forma também se encaixam à eleição desta mesma

²³⁹ A proposição da ideia de *matriz abissal* se pretende conjugada à noção de *linha abissal*. A referência à matriz remete ao molde capitalista-colonial-heteropatriarcal dos processos repetidos de *coisificação* de que trata Césaire e que também se relaciona com as reflexões sobre a *matriz de dominação* presente na obra de Hill Collins. Metafórica (ainda que por vezes possa assumir formas literais lineares ou não), a *linha abissal* expressa mais um sentido de consequência e de deslizamentos (tanto materiais como simbólicos); a matriz, por sua vez, se ancora em (e acaba mesmo por sugerir) uma lógica de causa e de moldura (também variável, mas menos presa às demarcações entre o “lado de cá” e o “lado de lá”) que pode assumir configurações diversas nas distintas temporalidades e territorialidades em questão.

²⁴⁰ Sem surpresas, a questão do humano é central à crítica do liberalismo antirracista e anticolonial. De acordo com a tradição radical negra, que vem de Toussaint L’Ouverture e passou por figuras como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Steve Biko e pensadores contemporâneos como Sylvia Wynter e Lewis Gordon, a questão do humano e a afirmação de uma humanidade universal são tópicos centrais (Pithouse, 2018: 100).

²⁴¹ Em linha com o fenômeno da “acumulação pela espoliação” (Harvey, 2005 [2001]), que se encaixam também com constatações e denúncias da confluência de interesses de agentes do Estado e do mercado para a pilhagem de recursos e de *bens comuns* (Zibechi e Hardt, 2013).

²⁴² Utilizo aqui esta denominação contínua “camponeses indígenas” por ser a mesma assumida pelas/os comunárias/os de Raqaypampa, território no qual se deu a pesquisa. É relevante ressaltar, porém, que essas

embocadura que põe em relevo a afirmação de que a “humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna”:

a) a aguda dificuldade e a alta complexidade envolvida no processo histórico para se conformar, se estabilizar e se legitimar efetiva e proficuamente alternativas *descoloniais* de organização política, econômica, cultural e social, mesmo em circunstâncias aparentemente favoráveis construídas após sucessivos impasses de séculos;

b) os intensos efeitos da atração/encanto das “luzes modernas da cidade” e o multiplicado êxodo da juventude para regiões mais densamente habitadas, politicamente mais fragmentadas, economicamente mais diversas e culturalmente mais cosmopolitas para terem as suas forças de trabalho superexploradas e as suas subjetividades captadas (e também sugadas) pelo imaginário dos “benefícios” do capital como sistema, em aproximação da condição de sub-humanos/as;

c) também o depósito de muitas energias físicas e espirituais nos múltiplas preparações e nos esforços em cadeia envidados por organizações, comunidades, lideranças, famílias e indivíduos com vistas a escapar desses desígnios mais uma vez colonizados, colonizantes e colonizadores, no qual a construção, cultivo e consolidação da proposta ímpar de Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) ocupa posição central.

Há outro fator determinante que ajuda a explicar o aprofundamento do abismo entre países “ricos” e países “pobres”: a injustiça cognitiva global (Santos, 2009: 31). A *superexploração do trabalho* e o *subimperialismo* (como se viu na *Dialética da dependência*) não têm como serem justificadas apenas pelas questões da racionalidade econômica ou pela luta de classes idealizada e entendida de modo convencional, mas também pela existência tanto do *pensamento* como da *linha abissal*, conforme analisa Santos. Para este último, as limitações e invisibilizações inerentes aos marcos canônicos moderno-ocidentais da ciência e do direito são absolutamente centrais nessas operações interconexas de ocultação da relevância do colonialismo para o funcionamento do capitalismo como “pura lógica de mercado e da racionalidade”, repleta de disparidades produzidas como existentes e também como não-existentes.

O pensamento abissal moderno salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções. Contudo, por mais radicais que sejam estas distinções e por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar de um ou do outro dos lados destas distinções, elas têm em comum o fato de pertencerem a este lado da linha e de se combinarem para tornar invisível a

nomeações foram, ao longo da história, acionadas como forma de controle, como bem frisa o intelectual indígena e indigenista boliviano Fausto Reinaga. De acordo com ele, “(...) o índio não era da espécie humana: por isso deixaram flutuando uma atmosfera de dúvida geral. Essa é a razão para que ao índio tenham sido dados nomes em sequência, nesses quatro séculos e pouco da escravização da América pelo Ocidente. Essa é a razão para que nos tenham batizado com nomes de: macaco, selvagens, bárbaros, bestas, cães, carobes, indígenas, naturais, aborígenes, nativos, peruanos, atawallpas, longos, cuícos, chiripas, kollas, janihuas, laramas, jak’es, t’aras, camponeses etc. etc. (...). Temos visto que o índio é batizado e disfarçado de uma ou outra coisa segundo os tempos e segundo os regimes, com o propósito de que: a) pague impostos e; b) se mantenha em sua condição de besta-escrava” (Reinaga, 2010 [1970]: 47-48).

linha abissal na qual estão fundadas. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha (Santos, 2009: 24).

O “outro lado da linha”, complementa Santos (2009: 26), “compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores” e, historicamente, tem uma localização territorial que coincide com um território social específico: a zona colonial.

Como nota Grosfoguel (2011), é possível traçar um diálogo crítico entre a “sociologia descolonial de Sousa Santos” e a “visão descolonial de Frantz Fanon”. Particularmente, é possível estabelecer um paralelo entre a diferenciação entre a “zona do ser” e a “zona do não-ser”, que faz parte da concepção de racismo estrutural de Fanon (2010) [1952], com o “lado de cá” e o “lado de lá” da “linha abissal”, de Santos.

A teoria crítica de esquerda produzida a partir da geopolítica do conhecimento e da corpolítica do conhecimento da experiência histórico-social do ‘Outro’ dentro da zona do ser (lado de cá da “linha abissal”) não é suficiente para entender os problemas vividos nem a maneira como se articulam os processos de violência e apropriação da dominação e da exploração na zona do não ser (lado de lá da “linha abissal”) (Grosfoguel, 2011: 102).

Em vez de simplesmente sublinhar essa diferença entre as duas zonas, o que se pretende assinalar aqui é que as duas zonas são difusas, interdeterminantes e interdependentes. E mais: que os marcos dessas linhas de divisão/demarcção, das “fronteiras” historicamente estabelecidas, tem se movido rapidamente no sentido da multiplicação de tempos-espacos regidos pela “acumulação não averiguada”²⁴³ (Hage, 2017).

A crise dramática das várias rotas buscadas e seguidas (também não raro interrompidas) por milhões de refugiadas/os em massa que têm se lançado em migrações, nas mais diferentes partes e circunstâncias do mundo, seria, por exemplo, apenas mais um sinal desse avanço. A linha que separa a “bondade cosmopolita” da “selvageria colonial”, prossegue Hage (2017), deve garantir simultaneamente duas coisas: a manutenção velada do cordão umbilical de exploração que as liga [e mantém o forte sentido de desigualdade e de abismo em termos de acumulação, em cada uma das realidades], de um lado; e que a experiência cidadã de “boa vida” não seja perturbada pela experiência “selvagem” necessária para que a primeira possa existir. E completa:

²⁴³ O autor estabelece uma analogia – que dialoga com a proposta de *matriz abissal* - entre zonas de “acumulação protegida por lei” (*lawful accumulation*, em Inglês) que estariam escasseando mais e mais diante do avanço de perímetros característicos de “acumulação não averiguada” (*unchecked accumulation*). “Até um dos legados mais duradouros da clássica ‘era’ do colonialismo – a fronteira nacional – está erodindo. Desenhadas e construídas colonialmente, as fronteiras serviram para reproduzir relações coloniais para muito além da era do colonialismo clássico. Funcionaram como meios para dividir e regular a exploração de recursos, assim como meios de conter e situar povos colonizados em posições específicas. E enquanto muitas pessoas no Ocidente estão preocupadas a respeito da capacidade de seus Estados em proteger a ‘santidade’ da ordem das fronteiras nacionais, esses mesmos ‘brancos preocupados’ demonstram pouca consciência que seus Estados tenham desfeito essa ordem em outros contextos” (Hage, 2017).

“quanto mais uma nação colonizadora consegue separar e afastar seus cidadãos das *realidades selvagens* que a sustenta, moldando espaços em que eles não estão expostos às condições coloniais para sua ‘boa vida’, mais civilizada ela aparenta ser”. Ao mesmo tempo, cada sociedade colonial se esforça em desaproveitar as “bases selvagens” nas quais ela mesma se rejuvenesce na tentativa de se distanciar o máximo possível de qualquer sinal mais aparente de colonialismo, embora seja cada vez mais tênue a fronteira que separa esses dois mundos, uma vez que é intensa a pressão por mais territórios a serem ocupados e recursos a serem pilhados.

O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a sociedade civil. O que silenciam é que, desta forma, se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado da natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado da natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irresistível deste lado da linha. O contato hegemônico converte simultaneidade em não-contemporaneidade. Inventa passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo. Assim, o fato de os princípios legais vigentes na sociedade civil deste lado da linha não se aplicarem do outro lado da linha não compromete de forma alguma a sua universalidade (Santos, 2009: 29).

A centralidade do colonial, portanto, ganha um sentido bem mais alargado e presente com as reflexões em torno da “linha abissal”. Já não se trata mais de um tempo-espaço inferior e incapaz das não-existências que habita o “outro lado da linha”, mas de um mundo repleto de experiências e de modos de vida, de saberes e de conhecimentos, de povos e de poderes “ativamente produzidos como não-existentes, isto é, como alternativas não-credíveis ao que existe” (Santos, 2005: 19). Esta realidade, prossegue Santos (2009: 31), é “tão verdadeira hoje como era no período colonial”.

As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemônicas. (...) as linhas abissais continuam a estruturar o conhecimento e o direito modernos e (...) são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema mundial (Santos, 2009: 31).

Os papéis da ciência canônica e do direito moderno para o ocultamento “*como produção ativa da não-existência*” do colonialismo são trazidos à tona pelas mãos de Santos. Produzida, reforçada e legitimada pela “razão indolente” (Santos, 2000), a matriz do *pensamento* e da *linha abissal* é eloquente. Não só naquilo que enfatiza (a prevalência absoluta da racionalidade político-econômica moderna ocidental hegemônica, combinada com a interpretação corrente da extinção e

irrelevância do colonialismo com a independência política das ex-colônias), como naquilo que esconde (a relação intrínseca, visceral e inter-estruturante entre capitalismo e colonialismo).

Como proceder, então, uma síntese consistente, objetiva²⁴⁴ e propositiva das inter-relações de movimentos e organizações sociais ativas frente às instituições - ou *formas*, do modo como as entendemos - estatais a partir das *epistemologias do Sul*²⁴⁵, ou seja, tendo como referência os conhecimentos emanados das lutas concretas levadas a cabo por sujeitos individuais, coletivos e/ou reticulares que têm sido afetados historicamente pela *matriz abissal*?

Há uma infinidade de perspectivas, interpretações e elaborações teóricas, pertencentes às mais diversas escolas e correntes de pensamento das ciências sociais - e a determinadas “geopolíticas do conhecimento”, como insistem os estudos pós-coloniais, entendidos aqui em sua versão *lato sensu*²⁴⁶ - acerca das conexões entre o Estado, o direito e a dominação política. Para este item, tomar-se-á como uma das referências a sumarização analítico-teórica presente no Capítulo 1º de artigo²⁴⁷ publicado por Boaventura de Sousa Santos que compõe a parte inicial e serve de base conceitual para as conclusões de uma pesquisa²⁴⁸ nos domínios da sociologia jurídica e da sociologia urbana realizada na cidade do Recife, capital de Pernambuco, no Nordeste brasileiro, no início dos anos 1980. Na realidade, buscarei aqui proceder uma sorte de combinação entre algumas das importantes noções apresentadas pelo autor na referida abertura do trabalho de 1982²⁴⁹, notadamente influenciadas pelo materialismo histórico-dialético (mas não só), com obras posteriores e mais recentes do mesmo autor, tanto aquelas que retomam temáticas correlatas na seara do direito e da emancipação social²⁵⁰, já em uma chave analítica pós-colonial, como as citadas e mais recentes abordagens em torno das *epistemologias do Sul*.

Em Santos (1982: 18), o Estado é apresentado como *relação social* – ou seja, como uma construção histórica e contextualizada que “condensa uma série de articulações (conflituais, umas, não conflituais, outras) de forças sociais, sendo que uma dessas articulações é dominante,

²⁴⁴ Sem cair na armadilha da suposta alegação de neutralidade, que tantos questionamentos já suscitou e ainda continua suscitando no campo das ciências sociais, como realçado no *Cap. 3* sobre os desafios metodológicos e as escolhas seguidas por este trabalho. Ver Santos (2007).

²⁴⁵ A obra mais recente, de um conjunto de ideias que já vem sendo formulado há décadas, é Santos (2018).

²⁴⁶ Sem necessariamente atentar, por não ser aqui esse o objetivo, para as diferenciações que muitas dos grupos que podem ser situados nessa categoria ampliada estabelecem entre uns e outros.

²⁴⁷ Santos (1982).

²⁴⁸ A qual integrava uma pesquisa mais ampla, coordenada pelo Professor Joaquim Arruda Falcão, do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e da Fundação Joaquim Nabuco. Professor Boaventura foi um entre os cientistas sociais convidados (de distintas formações e orientações) a integrar uma iniciativa de investigação acadêmica já em andamento.

²⁴⁹ Que, como o próprio autor realça na nota número 6, reúne “ideias, conceitos e teorias” que são o “produto-súmula de um trabalho científico que tem tido sucessivas e progressivas aproximações em trabalhos anteriores” (Santos, 1982: 18), publicados pelo mesmo desde o início dos anos 1970. Para a obra completa de Santos, consultar: www.boaventuradesousasantos.pt

²⁵⁰ Em particular, Santos (2003 e 2010).

porque a sua lógica permeia (em graus diversos) as demais articulações vigentes na mesma formação social”²⁵¹ (Santos, 1982: 18). A leitura feita pelo sociólogo era a de que a exploração capitalista - extração de *mais-valia* por meio da apropriação da força de trabalho mediante contrato entre os donos dos meios de produção e o proletariado no bojo de um mercado – constituía essa articulação dominante. De acordo com esse enquadramento, o Estado seria a *forma política* dessas relações sociais de produção capitalista na medida em que estaria dependente da lógica do capital e, portanto, do “processo de acumulação que por ela se rege”.

Os próprios trabalhos complementares de Santos – corroborados por pesquisas empíricas realizadas por mim junto com organizações indígenas da Bolívia e do Brasil em suas inter-relações com instituições estatais (das quais tratarei mais adiante) – passam, porém, a problematizar e a questionar essa preponderância absoluta das relações sociais capitalistas entendidas em sua versão restritiva, tal qual ela era apreendida e apresentada décadas atrás, na determinação da *forma* Estado. Menosprezadas e muitas vezes descartadas como articulações que pudessem ser dotadas efetivamente de relevância (dada a “superioridade” das relações sociais de produção e de sua poderosa ordem, seguindo o típico léxico weberiano²⁵²), o colonialismo e o patriarcado têm ganhado cada vez mais destaque não apenas como componentes secundários e complementares ao capitalismo, mas como parte constituinte do que seria a “articulação dominante” do que se entende como Estado.

Seguindo essa linha, poder-se-ia dar um salto da formulação anterior e se chegar a entender o Estado como uma *forma política*, sim, mas de relações sociais dominantes, interpostas e interseccionais (em especial do ponto de vista político), conforme proposição consagrada por

²⁵¹ Naquela ocasião, o autor sustentava que, nas formações sociais capitalistas, “a articulação dominante é constituída pelas relações sociais de produção e a sua lógica, que penetra desigualmente todo o tecido social, é a lógica do capital”. Esse ponto de vista em que o capital aparece no centro de tudo é, como se comentará, reelaborado pelo próprio autor. Em Santos (2003: 64), é possível notar as observações de que o “atual declínio do poder regulador torna obsoletas as teorias do Estado que prevaleceram até ao presente, sejam elas de origem liberal ou marxista” e de que “se assiste ao surgimento, sob o mesmo nome – Estado - , de uma forma nova e mais vasta de organização política, a qual é articulada pelo próprio Estado e é recomposta por um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que se combinam e interpenetram elementos estatais e não-estatais, nacionais e globais”. No entanto, procuro argumentar que essa transição não haveria de ser atribuída necessariamente à mudança do mundo e das relações sociais em curso, mas à mudança de interpretação acerca do mundo e das relações de poder que nele se produzem e reproduzem. Nesse sentido, a concepção do Estado como *forma política* de uma matriz hierárquica não apenas capitalista, mas também colonial e patriarcal, me parece bastante útil (assim como a discussão dos *mecanismos de dispersão* e da *dialética negativa* do Estado) para situar e analisar novas institucionalidades subalternas que emergem das lutas de movimentos em conflito com essa matriz.

²⁵² “O próprio ‘Estado’, tomado como entidade política, com uma ‘Constituição’ racionalmente redigida, um Direito racionalmente ordenado, e uma administração orientada por regras racionais, as leis, administrado por funcionários especializados, é conhecido, nessa combinação de características, somente no Ocidente, apesar de todas as outras que dele se aproximaram” (Weber, 1999 [1904-1905]: 4).

Crenshaw (1989 e 1991)²⁵³, que se caracterizam não apenas pelas opressões e explorações *stricto sensu* capitalistas, mas também por preconceitos, violações e hierarquizações coloniais e patriarcais. Ainda que presentes desde a formação do capitalismo (e até antes dele), essas relações de poderes coloniais e patriarcais foram (e ainda são) mantidas por interesses vários (alguns nada nobres) numa espécie de limbo teórico-conceitual da ciência ocidental. Essa distinção é absolutamente crucial para a problematização (e para que se possa ter noção dos fundamentos, do alcance e do potencial) das novas institucionalidades subalternas a partir de lutas indígenas concretas na América Latina a que se fará referência a seguir.

Outro aspecto importante salientado por Santos na síntese de 1982 é o que diz respeito às manobras conjuntas e concomitantes, duplamente contraditórias, que se promovem quando do estabelecimento e funcionamento da *forma* Estado (no caso, capitalista; mas que também pode acumular as vertentes colonial e patriarcal, conforme minha proposição). Por um lado, efetiva-se uma cisão entre o político (reduzido ao estatal, enquanto expressão por excelência do interesse comum superior e universalizante), o econômico (que aparentemente representaria “apenas” os interesses privados por lucro) e as outras esferas de disputa de poder “menores” de cariz colonial e/ou patriarcal. Por outro, definem-se mecanismos de mediação entre o político, o econômico e essas referidas esferas com traços mais “culturais” que são simultaneamente exteriores e superiores: o direito, as leis.

Com esse duplo deslocamento do político estatal para posições de exterioridade (afirmação de uma institucionalidade específica “fora” das relações sociais comuns da sociedade) e de sobre-ordinação (ou seja, em um patamar “acima” das mesmas), a *forma* Estado passa a uma condição ímpar. Abre-se a porta, portanto, para que o mesmo Estado atue e faça parte do processo de fortalecimento e legitimação não só do capitalismo (exploração do trabalho e extração de mais-valia por meio da propriedade dos meios de produção), como também do colonialismo (hierarquização de modos de vida e classificações com base em critérios étnico-raciais) e do patriarcado (violência de gênero e relacionada à orientação sexual) – as quais constituem as fontes tanto materiais como simbólicas para a hegemonia “civilizatória” erigida conforme os interesses de um segmento particular que poderíamos identificar como burguês. Tudo isso numa arena jurídico-político ancorada nos aclamados valores da igualdade e da liberdade.

²⁵³ Ver Crenshaw (1989 e 1991). Da forma como apresenta o conceito de “interseccionalidade”, Crenshaw (1991: 1244) propõe uma interligação entre a política contemporânea e a teoria pós-moderna, na qual ela primariamente explora a intersecção entre gênero e raça, mas que também pode e deve ser aplicada para outras intersecções, como classe, orientação sexual e idade, por exemplo. Do modo diverso, busca-se aqui dar ênfase, como nas formulações de Hill Collins e de Davis, a particular às questões que envolvem as três dominações consideradas estruturantes: capitalismo (classe), colonialismo (raça) e patriarcado (gênero).

Nesse tocante, há uma intensa influência das formulações de Marx e Engels acerca do Estado²⁵⁴. Para efeito de complemento e de sedimentação da base do argumento que aqui se pretende realçar, destaco um extrato d’*A Ideologia Alemã*:

Sendo o Estado, portanto, a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, conclui-se que todas as instituições comuns passam pela mediação do Estado e recebem uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa na vontade, e mais ainda, em uma vontade livre, destacada da sua base concreta. Da mesma maneira, o direito por sua vez reduz-se à lei (Marx e Engels, 2007 [1932]: 74)

Essa passagem da formação (exterioridade e sobre-ordinação) do Estado é de fulcral relevância e merece um exame mais detido. Há princípios filosóficos de alargada influência que regem a criação desse ente “separado e superior” - independentemente das inúmeras críticas que se possam fazer a essa operação, que são muitas, presentes em Marx e Engels, em outras/os pensadoras/es que seguem linhas marxistas mais diretas e explícitas (Gramsci e Althusser, por exemplo), e também em Foucault, Abrams e Rose, apenas para citar alguns²⁵⁵. Tratam-se das concepções de Kant (razão pura) e, principalmente, de Hegel, derivada de sua “filosofia da história”, que vê na organização do Estado a concretude objetiva do *Espírito*. Esta última vai muito além da subjetividade de cada indivíduo, permitindo assim o que o filósofo alemão denominava como “realização da Liberdade” (Hegel, 2004: 90). Não cabe aqui retomar esse ponto de polêmicos debates, que tanto debate tem suscitado ao longo da história por parte de analistas de variadas correntes, mas é importante salientar que ele exista.

Ao tomar o entendimento do Estado como *forma política*, portanto, entende-se como a sua estrutura “não só assegura, ainda que em grau historicamente variável, as condições gerais da reprodução das relações de exploração [incluo aqui: capitalista, colonial e heteropatriarcal], como garante a igualdade e a liberdade dos cidadãos no mercado” (Santos, 1982: 19). Configura-se, assim, mais uma contradição: essa condição privilegiada, exterior e superior do Estado implica, ao mesmo tempo, numa subordinação aos limites estruturais, historicamente variáveis, definidos pelos processos de acumulação capitalista, de injustiça colonial e de desigualdade patriarcal (e pelas respectivas relações sociais que elas produzem e das quais são produzidas).

Submetido a uma série de provas e revisões, esse jogo permanente de operações - que me parece crucial para se entender a interação dialética entre as relações sociais hegemônicas e

²⁵⁴ Vale mencionar as contribuições de Poulantzas no desenvolvimento da teoria marxista do Estado conforme sublinhado por Jessop (2009).

²⁵⁵ Os autores têm as suas obras examinadas em coletânea de Sharma e Gupta (2006), que reúne outros artigos relacionados ao tema da antropologia do estado. O argumento que guiou a coletânea é o de que “novos *insights* sobre o estado poderiam ser obtidos ao se pensar os estados como artefatos culturais ao mesmo tempo em que são enquadrados dentro de uma dinâmica transnacional” (Sharma e Gupta, 2006: 5-6). Um dos frequentes reducionismos que preocupa a dupla que edita o volume é o discurso regular baseado na equação “mais globalização = menos soberania dos estados-nação = estados mais fracos”.

dominantes, o Estado e o direito - acaba por ser desdobrado em categorias de substantivo potencial explicativo pelo próprio Santos.

São apontadas, por exemplo, algumas deduções precipitadas e um conjunto de teses equivocadas²⁵⁶ que, embora pensadas com base no domínio das relações estritamente capitalistas em seu núcleo central, também podem, no meu entender, abarcar esse espectro mais amplo da supremacia capitalista, colonial e patriarcal.

Entre as principais precipitações, são destacados dois tipos de erros comuns, que podem até vir em par (visto que bastante influenciados pelo legado positivista da produção científica). Um deles é o *a-historicismo*, que tende a deslocar o foco dos enfrentamentos contextuais e pactos sociais históricos, dinâmicos e concretos que excedem as denominações sociológicas predominantes de classe social, em detrimento das próprias estruturas em si (formas objetivadas dessas mesmas relações estruturantes). O outro é o *economicismo*, que prioriza a definição de modelos ideais estáticos e, dessa forma, acaba por minimizar ou até desprezar as trajetórias, as decisões e as interferências dos próprios sujeitos concretos envolvidos (seja de uma posição ou de outras dessas variadas fronteiras deslizantes e interpostas) em disputas cotidianas.

Subjaz a essas e outras advertências a necessidade de se evitar deduções precipitadas quanto à análise do papel desempenhado pelo Estado moderno, sem deixar de apontar os riscos também de uma conduta diametralmente oposta. A fragmentação das formas de imposições arquitetadas e colocadas em marcha por forças hegemônicas diante do perigo trazido pelas lutas anticapitalistas, anticoloniais e antipatriarcais (as quais experimentam, não raro, severos atritos intra e inter-movimentos) não pode servir de justificativa para que não se busque uma matriz política, econômica, cultural e de gênero (epistemológica e ontológica), com todas as precariedades e limitações que ela possa ter. Esta pode de algum modo operar na base das múltiplas variedades de *formas políticas* que o Estado vem assumindo ao longo dos tempos para priorizar e tentar assegurar os interesses daqueles que detêm poder.

Ocorre que, como há muito enfatiza o referido autor naquilo que denominou como “dialética negativa do Estado”²⁵⁷ (Santos, 1980), a atuação dessa *forma política* advinda de

²⁵⁶ A lista das teses equivocadas nas análises políticas acerca do Estado (ver *item 2.2*) remete, tendo-se em conta as pesquisas empíricas aqui referidas, às célebres “Sete teses equivocadas sobre a América Latina”, elaboradas pelo sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen durante o período em que esteve no Rio de Janeiro como secretário-geral do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS), entre 1962 e 1964, e publicadas por meio do jornal *El Dia*, em 1965 (Stavenhagen, 2014).

²⁵⁷ “Ao separar a questão urbana das contradições do modo de produção capitalista que estão na sua base, o Estado converte-a num conjunto de ‘problemas sociais’ suscetíveis de serem resolvidos dentro dos limites estruturais e de compatibilidade funcional impostos pela lógica do capital. Uma vez formulada a questão urbana ao nível da estrutura de superfície da sociedade, é também ao nível desta estrutura que a sua resolução deve ser planejada e executada. O objetivo não é resolver as contradições, mas antes dispersá-las, mantendo-as em níveis toleráveis e funcionais perante as exigências da acumulação capitalista no momento histórico e na conjuntura dados. Para tal, é necessário controlar os problemas e as tensões sociais em que essas contradições variavelmente se manifestam, o que se obtém através dos mecanismos de dispersão. A

relações sociais hegemônicas está sujeita a limites estruturais. Ainda que se diga portadora e promotora de valores como liberdade e igualdade, tem de lidar com imperativos inscritos nas necessidades de reprodução das relações sociais não apenas capitalistas, mas também coloniais e patriarcais, como sustento aqui. Essa matriz de poderes gera, portanto, contradições:

A função política geral do Estado consiste precisamente em 'dispersar' essas contradições e essas lutas de modo a mantê-las em níveis tensionais funcionalmente compatíveis com os limites estruturais impostos (...) (Santos, 1982: 24)

Esses limites estruturais, como demonstram excertos das pesquisas realizadas com movimentos indígenas na América Latina, já não se dão apenas “pelo processo exclusivo de acumulação e pelas relações sociais de produção em que ele tem lugar”, mas também pelas lógicas simultâneas de opressões, hierarquizações e de invisibilizações coloniais e patriarcais. Em vez de buscar resolver (ou superar) essas contradições matriciais, o Estado prefere mantê-las “em estado de relativa latência” com ações mais pontuais dirigidas às “tensões”, aos “problemas” e às “questões sociais” (Santos, 1982: 24-25).

A dispersão das contradições é um fenômeno extremamente complexo que só análises detalhadas e sutis podem captar. Em geral, consiste num conjunto articulado e internamente diversificado de mecanismos de dispersão²⁵⁸ [grifo do autor] em que podemos distinguir: mecanismos de socialização/integração, mecanismos de trivialização/neutralização e mecanismos de repressão/exclusão [grifo meu]. Estes mecanismos podem ser utilizados separada, conjunta e sequencialmente²⁵⁹ (...) (Santos, 1982: 25)

A dialética entre o emprego desses *mecanismos de dispersão* por parte do Estado e as lutas sociais que se empenham em minar a matriz que sustenta essa mesma *forma política* estão no cerne do que pretendo demonstrar nesta subsecção. Ainda que bastante desigual, esse embate, da maneira como é apresentado, serve para situar *novas institucionalidades* (Cap. 6) que estão sendo forjadas por meio de protagonismos sociais indígenas em territórios no Brasil e na Bolívia como possíveis emergências que não se acomodam diante de um conjunto articulado de relações de poder dominantes. São essas imbricadas relações capitalistas, coloniais e patriarcais que

política urbana, ou melhor, as políticas urbanas, são um conjunto de mecanismos de dispersão variáveis e de variável articulação segundo uma série complexa de fatores estruturais e conjunturais. Nisto consiste a dialética negativa do Estado no domínio urbano” (Santos, 1982: 68-69)

²⁵⁸ “Esses mecanismos podem ser utilizados separada, conjunta e sequencialmente e a sua seleção depende das condições históricas concretas” (Santos, 1982: 25). No referido trabalho dos anos 1980, o autor enfatiza o “ritmo”, a “intensidade” e a “forma” da luta de classes como determinante para a maneira como se faz o uso dos “mecanismos de dispersão” pelo Estado; proponho expandir essa concentração em uma luta singular para uma perspectiva mais plural, isto é, para o conjunto de lutas anticapitalistas, anticoloniais e antipatriarcais, articuladas entre si ou não. Além disso, também são referidos como critérios a se considerar “as estruturas estatais moldadas em atuações precedentes” e a “área da ação social (central ou periférica do ponto de vista da estratégia de dominação classista) em que a tensão ou questão social se manifesta”.

²⁵⁹ “A diversidade dos *mecanismos de dispersão* e a sua mobilização desigual nas diferentes áreas da vida social”, pontua Santos (1982: 25), dá o “caráter assimétrico e fragmentário à dominação política capitalista”

tendem a perder legitimidade pela ação dos movimentos indígenas em questão, que lançam mão de estratégias (das quais não se é possível captar mais do que parcialidades, visto que a própria ideia de totalidade é colocada em xeque) as quais escapam ao simplismo da posição contrária ou favorável às inter-relações com o Estado e as políticas públicas.

A zona colonial emerge como o território social da modernidade sumamente criado e mantido por uma ordem violenta, mas, ao mesmo tempo, suficientemente demarcado pelas linhas abissais para que a violência estrutural fosse estruturalmente invisível no Norte. Nesta invisibilização histórica da violência colonial encontramos uma das expressões de como o colonialismo como relação social e epistemológica sobreviveu ao colonialismo como relação política. Contra o pensamento abissal que se articulou com o colonialismo e a ciência moderna, só uma efetiva descolonização das relações políticas e dos saberes poderá permitir que a Europa seja parte num mundo transformado por aprendizagens globais.(Santos, 2018: 78)

Para além do direito e da ciência que caracterizam a modernidade ocidental hegemônica, a própria *mais-valia* historicamente extraída da exploração do trabalho (e dos conhecimentos e dos corpos mesmos) de contingentes subalternizados corrobora para a instalação e para o funcionamento da *matriz abissal* em nível global. Rebaixa-se o colonizado a uma condição inferiorizada através da sua incompetência no jogo capitalista; reserva-se a função de eterno empregado pelo fato de lhe ser atribuída uma classificação social de colonizado. Como observa a ativista e intelectual do movimento negro Angela Davis (1997), raça e gênero são formas como a classe é vivida. Na realidade, operam “do lado de lá da linha” (colônias) formas variadas e sistemáticas de opressão extra-econômica (marcadas pela apropriação e violência) que são naturalizadas e normalizadas “do lado de cá da linha” (impérios). Nestes últimos espaços-tempos (onde se aplicam a regulação e a emancipação), as burguesias se convertem em hegemônicas por meio da descomunal acumulação de riquezas provenientes dos séculos de inter-relações imperiais-coloniais e conseguem estabelecer aos poucos um sistema de governação (que inclui a ciência e o direito modernos), a partir, mas não apenas, do Estado liberal-representativo.

O retrato da condição das mulheres escravas nos EUA, por exemplo, oferece muitos outros subsídios para se entender como o capitalismo manipula²⁶⁰ (usando e descartando, conforme a situação) colonialismo e patriarcado conforme cada circunstância (inclusive dentro do mesmo país, reforçando a ideia das concomitantes, inter/sobrepostas e fomentadoras entre si *formas de colonialismos*). Ajuda a mostrar também como o sistema capitalista é acionado e invalidado por várias vezes pelas outras formas de opressão (colonial e patriarcal) em operacionalizações diversas. Segundo Davis (2016 [1981]: 19):

(...) as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em

²⁶⁰ “As escravas eram muito mais lucrativas do que os trabalhadores do sexo masculino, tanto livres quanto escravos”, destaca Davis (2016 [1981]: 23). “Seu ‘custo de exploração e manutenção’”, prossegue a autora, “é menor do que o de homens no auge da força”.

relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas.

Tal situação, contudo, acabava por conduzir a uma reação das próprias mulheres escravas negras a qual, por conseguinte, pode ser entendida como “uma das grandes ironias do sistema escravagista”:

(...) por meio da submissão das mulheres à exploração sexual mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam a sua condição de igualdade em relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. Essa deve ter sido uma terrível descoberta para os proprietários de escravos, pois aparentemente eles tentavam quebrar essa cadeia de igualdade por meio da repressão particularmente brutal que reservavam às mulheres. (...) não eram apenas açotadas e mutiladas, mas também estupradas [grifo da autora]” (Davis, 2016 [1981]: 35-36)

A autora relembra que os impulsos à industrialização fizeram com que se disseminasse a “ideologia da feminilidade” que “se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas feministas e dos romances”. As mulheres brancas, então, passaram a ser vistas como “habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo”.

A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Na propaganda vigente, ‘mulher’ se tornou sinônimo de ‘mãe’ e de ‘dona de casa’, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante (Davis, 2016 [1981]: 24-25)

Se as mulheres negras sustentavam o terrível fardo da igualdade em meio à opressão, se gozavam de igualdade com seus companheiros no ambiente doméstico, por outro lado elas também afirmavam sua igualdade de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões (Davis, 2016 [1981]: 31)

A referência às escravas negras que resistiam à sua maneira naquilo que hoje é os EUA serve para mostrar como indivíduos e grupos subalternizados podem chegar a se posicionar perante as transições e deslizamentos no âmbito da expansão da matriz de desigualdade que combina opressões de classe, gênero e raça. Marcada fortemente pela objetificação (com substratos coloniais e patriarcais) de coletivos rebeldes à disciplina e ao controle de seus corpos, identidades, práticas e imaginários, essa junção pode ocasionalmente não implicar em exclusões proporcionais diretas, mas se aplica, ora reforçando uma relação de poder, ora estruturando outra, com muita eficácia na dissuasão de forças e alianças transclassistas, transétnicas, transgênero e transexuais que possam ser capazes de desafiá-la.

A atenção dispensada por feministas negras à natureza interligada das formas de exploração e de opressão é significativa e diferenciada, destaca Hill Collins (2016 [1986]: 108), por múltiplas razões. Entre elas, esse ponto de vista (e também de análise) é importante porque “*muda todo o foco da investigação*”, partindo de uma abordagem que tem como objetivo “*explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas [destaque meu]*”.

O termo matriz de dominação descreve essa organização social alargada dentro da qual as opressões que se interseccionam são originadas, desenvolvem-se e estão contidas. Nos Estados Unidos, essa dominação tem ocorrido por meio das escolas, da moradia, do emprego, do governo e outras instituições sociais que regulam os padrões atuais de opressões que se interseccionam que as mulheres negras enfrentam. Assim como essas opressões que se interseccionam assumem formas que vão mudando de acordo com ações humanas – a segregação racial persiste, mas não das mesmas maneiras assumidas em períodos históricos prévios – também muda o contorno da dominação em si. Como forma particular assumida pelas opressões que se interseccionam numa localidade social específica, qualquer matriz de dominação pode ser vista como uma organização do poder historicamente específica na qual grupos sociais estão inseridos e sobre a qual eles buscam exercer sua influência (...) Todos os contextos de dominação incorporam alguma combinação de opressões que se interseccionam, e existe uma considerável variação entre uma matriz de dominação e outra seguinte no que se refere aos modos como a opressão e o ativismo estarão organizados. Por exemplo, conforme feministas senegalesas (Iman et al., 1997), feministas negras norte-americanas (Guy-Shetfall, 1995b) e feministas negras britânicas (Mirza, 1997) todas elas apontam, instituições sociais no Senegal, nos Estados Unidos e no Reino Unido refletem opressões de raça, classe, gênero e sexualidade que se interseccionam. Mas as relações sociais no interior desses três Estados-nação são diferentes: a dominação é e está estruturada distintamente no Senegal, nos Estados Unidos e no Reino Unido. Desse maneira, seja qual for o modo como uma determinada matriz está de fato organizada tanto no que se refere ao longo do tempo como de sociedade para sociedade, o conceito de matriz de dominação encapsula a universalidade de opressões que se interseccionam do jeito que ela estiver organizada nos respectivos contextos das realidades locais (Hill Collins, 2002 [2000]: 18)”.

2.5 – Sobre Estados-império e Estados-colônia

Santos (2007: 7) retoma as *amity lines* (linhas de amizade), referências cartográficas derivadas de acordos entre coroas europeias que, a partir de meados do século XVI, “dividiram” o mundo em duas zonas com regramentos bem distintos, para marcar o surgimento das “verdadeiras linhas abissais”. Estas últimas não diziam respeito apenas à cisão de territórios coloniais e porções marítimas determinadas pelas *rayas*²⁶¹, como era o caso do Tratado de Tordesilhas

²⁶¹ Schmitt (2006 [1950]: 90-92) estabelece uma distinção entre as *amity lines* e as *rayas*. Firmadas entre os reinados de Espanha e Portugal, estas últimas exigiam um reconhecimento mútuo não só de uma autoridade espiritual comum (no caso, a papal) como uma mesma lei internacional fundada na ideia de que ambas poderiam prosseguir com suas atividades missionárias e, para tanto, ocupar territórios “não-cristãos”.

(firmado entre Portugal e Espanha em 1494). As *amity lines* estabeleceram, desse modo, uma outra lógica de expressiva e continuada repercussão para a civilização ocidental (e que foi decisiva para a sua constituição como tal): a fronteira entre espaço de paz e espaço de guerra ou de “não paz”, como teria descrito o temido corsário Francis Drake²⁶². A partir da *amity line* (celebrada verbalmente e nas entrelinhas) do acerto da Espanha com a França no Tratado de Cateau-Cambrésis (1559), passou a se consolidar algo que, como enfatiza Schmitt (2006 [1950]: 90), pode ser entendido como fundacional não só para o Direito internacional (e sua relação com os Direitos nacionais)²⁶³, mas para a própria “significância da história colonial”.

Nessa “linha”, a Europa acabava e o “Novo Mundo” começava. A qualquer custo, a lei europeia, isto é, a “lei pública europeia” acabava aqui. Consequentemente, assim, também deu suporte da guerra alcançado pelo Direito internacional europeu tradicional, significando que aqui a luta pela apropriação das terras não conheceu nenhum limite. Para além da linha estava a zona “ultramarina” na qual, por falta de qualquer limites para a guerra, apenas se aplicava a lei do mais forte. O traço característico das amity lines [linhas de amizade] consistia em que, diferentemente das rayas, elas definiam uma esfera de conflito entre as partes signatárias do contrato que buscavam se apropriar de terras, precisamente porque elas não tinham nenhuma pressuposição e autoridade comuns. Em alguma medida, no entanto, essas partes ainda partilhavam a memória de uma unidade comum na Europa cristã. Mas a única questão na qual concordavam era a liberdade [destaque do autor] dos espaços abertos que começaram “para além da linha” (Schmitt, 2006 [1950]: 93-94).

Esses escritos deste polêmico intelectual alemão (que acabou por estar associado a correntes políticas “realistas”, autoritárias e totalitaristas) são chaves para se entender algo que pode suscitar diferentes interpretações (conforme os respectivos posicionamentos político-ideológicos), se verifica não apenas nos períodos a que ele se refere, mas segue, de alguma forma, em curso até hoje. *A relação profunda entre a liberdade dos Estados-nação²⁶⁴ imperiais com a violência em territórios coloniais.*

²⁶² Miéville (2005: 180) lembra que “embora os detalhes (e até a própria existência) dessas linhas não estejam isentas de controvérsia, acordos similares parecem ter sido feitos entre a França e a Espanha em Vervins em 1598, e entre a Inglaterra e a Espanha em Londres em 1604 (e a própria disputa em torno deste tratado acabou sendo uma evidência do início do fim do sistema de ‘amizade’)”.

²⁶³ Schmitt (2006 [1950]: 87) formula a noção de *pensamento linear global* [*global linear thinking*, em Inglês] para definir esse “capítulo no desenvolvimento histórico da consciência espacial”. Nesse tocante, há um paralelo (embora as orientações políticas de ambos possam ser consideradas como antípodas) com as formulações de Pachukanis (2017 [1924]: 140), crítico da conversão do homem em “sujeito de direito”.

²⁶⁴ Sharma e Gupta (2006: 7) destacam que “o conceito de Estado-nação tem unido tão completamente o estado com a nação que é quase impossível pensar em um sem o outro (...). Na verdade, os termos ‘o estado’, ‘a nação’ e ‘o Estado-nação’ são muitas vezes utilizados alternadamente no discurso acadêmico”. Inclusive o sinal de hífen presente na concepção e Estado-nação tem sido simultaneamente contestado e reificado pelos processos de globalização. Há uma extensa literatura sobre a questão do Estado-nação, tanto em termos internos (um dos motes principais dos estudos pós-coloniais) quanto externos, particularmente

Na sua constituição moderna, o colonial representa, não o legal ou o ilegal, mas antes o sem lei (...). De meados do século XVI em diante, o debate jurídico e político entre os estados europeus a propósito do Novo Mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial, não na ordenação interna do colonial. Pelo contrário, o colonial é o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar (Santos, 2007: 7-8).

Aquilo que as lutas indígenas em contextos latino-americanos mostram (como se verá mais adiante) é que não se trata exatamente da existência ou não de lugar para a sociedade civil no “estado da natureza” das colônias, até porque o próprio conceito de sociedade civil pode alcançar setores muito amplos e plurais de organizações e entidades não-governamentais. Trata-se, mais bem, de como a violência e a apropriação são estruturais ao sistema em si, ou seja, com base nelas, viabiliza-se a regulação e emancipação das nações europeias. A existência de sociabilidades coloniais viabiliza a própria existência de sociabilidades imperiais; as relações de poder de um lado da linha implicam nas relações de poder do outro lado da linha.

A violência e a apropriação (principalmente de terras, mas também de outros recursos e meios de extrativismos), portanto, constituem algo que tem profundas repercussões. Não podem, assim, serem entendidas apenas como uma configuração intermediária, incompleta e passageira do ordenamento global, como parece interpretar Miéville (2005)²⁶⁵, bem ao gosto, aliás, de um certo etapismo de saltos rumo ao “progresso” de determinado marxismo. O emprego mesmo do termo “amizade” carrega consigo um aspecto colonial que perpassa toda uma ideologia “civilizatória” ocidental, visto que demarcava não apenas as latitudes e longitudes nas quais reinava a “inimizade” entre príncipes, mas fundamentalmente, os territórios nos quais quaisquer dessas cada vez mais poderosas coroas da época estavam “legalmente autorizadas” a promover e praticar barbáries para com os seres humanos e não-humanos colonizados, inclusive como “válvulas de escape” para evitar ainda mais rugas, desavenças e competição entre elas.

Schmitt (2006 [1950]: 95) se mostra particularmente preciso na caracterização da importância jurídico-política das *amity lines*. Sublinha, por sinal, o legado das lógicas (é possível dizer, *abissais*) de validade dos contextos específicos de vigência da “amizade” entre as nações europeias em contraste com as coordenadas geográficas, geopolíticas, geoeconômicas e

com a intensificação e a complexificação das inter-relações de “redes transnacionais” (Keck e Sikkink, 1998), em processos de “desagregação da soberania” (Sassen, 1998).

²⁶⁵ Acompanhando parcialmente o raciocínio de Schmitt, Miéville (2005) entende o sistema como temporário e instrumental, aponta inclusive descontinuidades num período de incertezas e ambiguidades. “As linhas foram um reflexo da luta entre os poderes europeus para estabelecer a presença comercial/colonial ultramarina. Elas representaram o fracasso da tentativa espanhola de definir áreas inteiras do mundo como exclusivamente espanholas, nas *rayas*: esse conteúdo político foi transformado nas *amity lines*, embora com base numa divisão científica contínua do mundo e num pensamento global a serviço do colonialismo (...). O poder crescente da Inglaterra e especialmente da Companhia Holandesa das Índias Orientais significava que as linhas, representando a recusa espanhola em reconhecer a igualdade político-jurídica de outras potências nos termos de seus direitos em reconhecer suas possessões e status coloniais, estava, se tornando cada vez mais insustentáveis” (Miéville, 2005: 182).

geoculturais da “não paz”. Nestes espaço-tempos coloniais não há aceitação prévia sobre leis e normas de autoridades em comum e os confrontos podem ser deliberadamente deflagrados, com a “autorização” de guerras sem reservas e sem limites pré-determinados.

Tal divisão de espaços livres reconhecidos pelos governos cristãos teve repercussões universais. Desafiou todos os princípios morais e intelectuais tradicionais. A catástrofe afetou todas as novas teorias e fórmulas do século XVII, na medida em que eram modernas, isto é, na medida em que substituíram as velhas teorias e fórmulas herdadas da antiguidade ou da Idade Média cristã. Hoje em dia, muitas dessas ideias do século XVII ainda são consideradas em termos abstratos e são citadas com frequência. Na maior parte das vezes, essa sua conexão histórica com os espaços "livres" daquele século e com a designação de uma zona de conflito é, com frequência, desconsiderada e até esquecida.

As observações de Schmitt captam com particular perspicácia, portanto, o grau de relevância de um princípio fundamental do *sistema-mundo* (Wallerstein, 1974) que então se formava. Esse sistema capitalista, colonial e também heteropatriarcal²⁶⁶ era composto por metrópoles imperiais estatais civilizatórias que não apenas “convivem”, mas são necessariamente retroalimentadas pela extração violenta em territórios coloniais²⁶⁷ caracterizados pela apropriação, fazendo uso de fatores extra-econômicos, não só de riquezas e bens materiais, mas instalando e estimulando, ao mesmo tempo, culturas, rotinas e expedientes de barbárie.

Direito internacional europeu continental desde o século XVI, o jus publicum Europaeum, original e essencialmente era uma lei entre Estados [grifo do autor], entre soberanias europeias. Este núcleo europeu determinou o nomos do resto da terra. "Condição estatal" (Statehood) não é um conceito universal, válido para todos os tempos e para todos os povos. Tanto no tempo como no espaço, o termo descreveu um fato histórico concreto. A particularidade histórica singular e incomparável desse fenômeno chamado "Estado" reside no fato de que essa entidade política era o veículo da secularização. A elaboração conceitual do direito internacional nessa época tinha apenas um eixo: o estado terrestre soberano. Eliminou o Sagrado Império e a Casa Imperial da Idade Média. Também eliminou as potestas spiritualis do papa e buscou instrumentalizar as igrejas cristãs para seus próprios fins políticos. A Igreja Católica Romana recuou para uma

²⁶⁶ Mies oferece um panorama da relação sistemática entre acumulação capitalista e patriarcado. “Os ‘grandes homens’ (o Estado) se converteram nos gestores da reprodução social assim como da produção. Em todas as civilizações patriarcais, a relação entre homens e mulheres manteve seu caráter coercitivo e apropriador. A assimétrica divisão do trabalho por sexos, uma vez estabelecida por meio da violência, se sustentou e se perpetuou mediante instituições como a família patriarcal e o Estado, de mãos dadas com a instauração de religiões patriarcais, as leis e a medicina que definiram a mulher como parte da natureza e, como tal, algo que deve de ser controlado e dominado pelo homem” (Mies, 2019 [1999]: 140).

²⁶⁷ É preciso reconhecer que o realismo de Schmitt é tal que as próprias consequências negativas e perturbadoras das *amity lines* para os territórios coloniais, ainda que estivessem distantes de suas preocupações principais, foram por ele mencionadas. Daí que “(...) há também uma relação histórica e estrutural entre tais conceitos espaciais de mar livre, livre comércio e economia mundial livre, e a ideia de um espaço livre para perseguir a livre concorrência e a livre exploração. Os espaços ‘livres’ criados desse modo podem aparentemente parecer favoráveis às zonas designadas para testes agonais de força; no entanto, também podem se tornar um caos desolado de destruição mútua (Schmitt, 2006 [1950]: 94).

posição menor, como uma mera potestas indirecta, e, tanto quanto posso determinar, não mais falava de uma auctoritas directa (autoridade direta). Outras instituições históricas e significativas na medieval respublica Christiana, como os "cabecas coroadas", também perderam tanto seu lugar quanto seu típico caráter, e foram instrumentalizadas pelo desenvolvimento do Estado. O rei, isto é, o portador sagrado de uma coroa, se tornou um soberano chefe de Estado (Schmitt, 2006 [1950]: 126-127)

Esse painel sobre as “razões de ser” dos Estados conecta, portanto, os princípios que estiveram nas bases da construção da lei e das institucionalidades ocidentais modernas (bem como da própria economia política na sustentação material-financeira das mesmas) com a matriz reprodutora da *linha abissal* sobre a qual Santos formula suas ideias, tomando o direito e a ciência como campos paradigmáticos da formação e sustentação desse *pensamento abissal*.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, par excellence, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos (Santos, 2007: 8)

Mais do que toda uma estrutura normativa, legal e burocrática *abissal* e do que universidades onde se repetem “clássicos” da produção científica ocidental também *abissais*, o que essa estrutura de organização e hierarquização fomenta e legitima é a produção permanente de um regime dual e dialético de institucionalidades, amplamente conectada com as respectivas sociabilidades, ou seja, com as relações de poder efetivamente existentes em cada contexto. Nesse sentido, o Estado e suas funções primordiais acabam assumindo traços, dimensões e alcances de acordo com cada circunstância específica, ainda que o modelo sempre seja, de uma forma ou de outra ou pelo menos em termos discursivos, aquele adotado nos países centrais.

Enquanto no âmbito “civilizacional” dos países imperiais do Norte houve todo um processo de construção e sustentação do *Estados-império* burgueses (bastante heterogêneos entre si, mas com alguns contornos significativos) com base nos avanços quanto à *regulação e à emancipação* (Santos, 2003), nas colônias, as instituições estatais e oficiais tendem a seguir as orientações no sentido da manutenção *da violência e da apropriação*. Particularmente no que diz respeito a esse papel desempenhado pelos *Estados-colônia*²⁶⁸, a repressão, a perseguição e a criminalização geralmente envolvem as polícias (e as suas muitas subdivisões), os aparatos militares e todo um amplo espectro de coalizão entre entes e departamentos espalhados dentro e fora dos três Poderes: Executivo, Legislativo e Judiciário.

²⁶⁸ Para Goldberg (2002) – citado em Almeida (2018) -, o Estado moderno invariavelmente pode assumir apenas duas formas: de *Estado racista* (Alemanha nazista e África do Sul do *apartheid*, até meados da década de 1990) ou de *Estado racial* (*determinados estruturalmente pela classificação racial*).

Pôde-se perceber a partir das pesquisas realizadas com organizações indígenas com substantiva capacidade de autogestão no Brasil e na Bolívia que a violência (em suas variações e também em distintos graus de intensidade) é uma realidade ainda muito presente na vida das pessoas e das coletividades que vivem nas comunidades - mas também circulam rotineiramente fora delas, seja em outras áreas rurais, seja nos entornos das cidades ou seja mesmo em longas viagens dentro e fora de seus países. As colocações de Frantz Fanon, em trecho d’*Os Condenados da Terra*, refletem também esta mesma forte carga violenta consubstanciada em forças policiais.

Nas regiões coloniais (...) o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de napalm, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado²⁶⁹” (Fanon, 1968 [1961]: 28).

As observações agudas de Fanon se combinam com um conjunto de formulações feitas, ainda no final da década de 1960 e início dos 1970, em torno do conceito de Estado como “relação social” - ou como “forma política” a qual se inscreve em determinadas configurações e conjunturas de ordenação política, econômica e cultural - que tem nas ideias de Poulantzas (1969, 1973 [1968], 1975, 1976 e 1978)²⁷⁰ e nas adições oferecidas por Jessop (1990, 2002, 2006) alguns de seus mais destacados expoentes. Escreve Jessop sobre Poulantzas:

Ele [Poulantzas] então continuou a argumentar que esse Estado serve para organizar as classes dominantes e para desorganizar as classes dominadas; mas também pôs grande ênfase na natureza necessariamente fraturada e desunificada do aparato de Estado e em como isso torna problemática a imposição de uma linha estratégica global para o exercício do poder de Estado [destaque meu]. Isso é particularmente importante, pois assim ele reconheceu que as classes dominadas e suas lutas estão presentes no próprio sistema estatal bem como estão à distância dele. Isso significou que ele pôde oferecer uma interpretação melhor da natureza relacional do poder enquanto ainda a baseava nas relações sociais de produção e na materialidade institucional do Estado – por meio do que rejeitava a teoria generalizada do poder e da

²⁶⁹ Castro-Gómez (2005: 91) retoma Spivak para realçar a noção de “violência epistêmica”, que seria perceptível nos “imaginários que possuem uma materialidade concreta, no sentido de que se ancoram em sistemas abstratos de caráter disciplinar como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as ciências sociais”. O autor, no entanto, parece não dar o devido peso da violência física ao próprio sistema.

²⁷⁰ Houve um estrepitoso debate em torno da questão do Estado no sistema capitalista envolvendo Nicos Poulantzas, de um lado, e Ralph Miliband (que lançou a semente das disputas com o seu livro *The State and Capitalist Society*, em 1969), do outro. Uma sequência de publicações de ambos na revista britânica expoente do “marxismo ocidental”, *New Left Review*, manteve aceso o embate de posições, o qual aparece compilado em Blackburn (1972). Grosso modo, Poulantzas identificava em Miliband um certo empiricismo/economicismo descolado de lastros teóricos na análise do Estado, enquanto Miliband enxergava nos trabalhos de Poulantzas demasiado abstracionismo. Esse enfrentamento de ideias também contou com a intervenção do argentino Ernesto Laclau, que se posicionou em artigo posterior de 1975.

resistência em favor de uma interpretação revolucionária e materialista do poder de classe e de sua sobre-determinação (Jessop, 2009: 135)

É possível notar nesse trecho que, apesar de não seguir por esse caminho, Poulantzas (aqui interpretado e enfatizado por Jessop), à sua maneira, abriu as portas para três pontos muito importantes que desdobrar-se-ão em questões a serem apresentadas a seguir e que guiarão esta subsecção. Todos têm a ver com a natureza relacional do Estado e o primeiro deles diz respeito à desigualdade de contextos nos quais se formam, reforçando a ideia de regimes distintos de *governamentalidade* (para recorrer ao arcabouço conceitual foucaultiano), vinculados às distintas realidades das lutas de classes que, segundo o adendo aqui colocado, também está intrinsecamente vinculado ao fenômeno histórico do colonialismo. O segundo ponto tem a ver com uma certa insatisfação de ordem teórica quanto ao predomínio de “teorias generalizadas do poder e da resistência” que costumam estabelecer fórmulas e receitas universalistas a partir de casos singulares, num típico exercício *metonímico*. E o terceiro ponto versa sobre a diversidade, a maleabilidade, a relatividade e as possíveis brechas existentes nas interfaces com o Estado por parte das “classes dominadas e suas lutas”.

Em vez de buscar apenas a resposta para pergunta-chave elaborada por Pachukanis (2017 [1924])²⁷¹ – “por que, para assegurar sua dominação política, a burguesia dispõe de um aparato tão específico como o Estado capitalista – o moderno Estado representativo, o Estado nacional-popular de classe?” – que serviu de referência para os trabalhos de Poulantzas, busco apresentar nesta subsecção, contudo, outras perspectivas. Coronil (citado no item 1.2) ajuda a expandir esse leque ao incorporar não só a questão do extrativismo de recursos naturais, mas também do “controle” dos povos e comunidades que vivem nesses cobiçados territórios das (ex-)colônias como fenômenos estruturais ao sistema hegemônico, no sentido de seu forte apelo ideológico liberal-burguês, e dominante, pois também amparado pelo uso da força e da coerção.

A ideia de divisão internacional do trabalho simultânea a uma divisão pela lógica do *sistema-mundo* também da natureza, ou melhor dizendo, dos territórios (com todas as povos e comunidades a eles relacionados), ajuda a selar a conjugação entre capitalismo e colonialismo. A “fórmula trinária” (trabalho, capital e terra) exige uma categoria dual, dependente e complementar - por isso não dúbia, nem ambígua, nem “heterogênea” e composta de elementos modernos e arcaicos, como entende o *pensamento abissal* - de instituições do tipo estatais: uma para os moldes imperiais (regulação e emancipação) e outra com missões coloniais (violência e apropriação). É um modelo de “civilização” que incuba, traz consigo e promove simultaneamente a “barbárie”.

²⁷¹ Quando em meados da segunda década do século XX, Pachukanis (2017 [1924]: 99) já provocava: “é possível entender o direito como relação social, no mesmo sentido em que Marx denominou o capital como relação social?”. Mais à frente, ele mesmo responde. “O Estado é não só uma forma ideológica, mas, ao mesmo tempo, também uma forma de existência social. O caráter ideológico do conceito não elimina a realidade e a materialidade das relações que ele expressa (idem: 100).

De um lado, o Estado como secularização, ciência e direito, nos perímetros protegido pela “lei acima de tudo” (*rule of law*) das *amity lines*; de outro, o Estado como saque e destruição, como violação e extração das seivas e modos de vida, em que a escravidão e a exploração sem reservas se dão com base na “lei do mais forte”. São, portanto, duas “condições estatais”: uma marcada pela hegemonia, pela concentração de riquezas e pela manutenção/proteção/multiplicação de privilégios burgueses, e outra marcada pela coerção e pelos abusos extra-econômicos “abaixo do Equador”, isto é, em comarcas nos continentes explorados como colônias por séculos²⁷². Com base em adendos como esse de Coronil, não apenas o papel e a participação crucial dos Estados (como relações sociais) são reforçados em seu sentido de configuração da geopolítica de competição entre nações europeias, mas também se estabelecem distinções substantivas entre *Estados-império* e *Estados-colônia*. Não há que se entender essas denominações como categorias fechadas, no sentido de que cada uma das variedades descritas de estrutura estatal não possa exercer simultaneamente partes das funções umas das outras. Assim como nas metáforas do Sul²⁷³ e do Norte Globais, também há aqui *colônias* no interior *impérios* e *impérios* no interior de *colônias*. Mas, nessa escala, a condição de *império* do *império* se mostra cada vez mais concentrada e poderosa. A divisão tem a função, assim, de realçar os papéis primordiais atribuídos e cumpridos por cada *forma política* estatal.

O andar de cima é tomado e usufruído pelos Estados-nação modernos e centrais propriamente ditos, considerados modelos de organização social, governança e desenvolvimento, enquanto que a “senzala do mundo” é “gerida” pelos Estados instrumentais constituídos a partir dos interesses (de redes/organismos/agentes) externos, em articulação com o *colonialismo interno* (item 2.2 do Cap. 2) Estes últimos foram forjados pela imposição/conveniência das “civilizações” imperiais e de uma “nação” colonizadora sobre as demais nações/povos e seus respectivos territórios/naturezas, com uso e abuso de estruturas, mentalidades e prioridades dependentes, periféricas e fundamentalmente fornecedores de insumos/vidas para proveito substantivo por parte justamente de elites internas e globais). Mais uma vez, existem não como resquício de

²⁷² No entrecruzamento que busca fazer entre o “poder disciplinar” foucaultiano com processos de longa duração de “invenção do outro” de uma perspectiva geopolítica, Castro-Gómez (2005: 83) apresenta a modernidade como “um ‘projeto’, na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma *dupla* [grifo do autor] governamentalidade jurídica. De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (idem: 83). Note-se que a diferenciação de “governamentalidade jurídica” priorizada, nesse caso, é a interna (padrão)/externa.

²⁷³ “A constituição mútua do Norte e do Sul e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas da persistência das relações capitalistas e imperiais. (...). A relação colonial de exploração e dominação persiste nos dias de hoje, sendo talvez o eixo da colonização epistêmica o mais difícil de criticar abertamente. A relação global etno-racial do projeto imperial do Norte Global *vis à vis* o Sul Global – metáfora da exploração e exclusão social – é parte da relação global capitalista” (Santos, 2008: 5).

arcaísmos, mas como parte de um sistema maior epistemológico e de poderes que é pródigo na “*produção ativa de não-existências*” (Santos, 2002).

Com base nos diálogos com agentes sociais indígenas nas pesquisas concretas de campo para elaboração desta tese de doutoramento, buscar-se-á dar ao menos indícios de respostas para alguns dos seguintes questionamentos. Uma dessas perguntas é a seguinte: aquela diferença existente entre conjuntos de relações sociais jurídico-políticas existentes nos ambientes *imperiais* e nos quadros *coloniais* (em que a guerra e a coerção extra-econômica não conheciam limites) de que nos fala Schmitt a partir das *amity lines* do século XVI, se modificaram (ou não) substancialmente nas formas como as institucionalidades atuam na contemporaneidade? Uma outra, que tem relação direta com os aportes empíricos que serão aqui trazidos, prossegue a linha da questão anterior: como se dá efetivamente essa inter-relação entre estruturas e agentes estatais com organizações, povos e comunidades territorializadas em contextos coloniais, aqueles que se encontram “do outro lado do contrato social”, em meio ao “estado de natureza”? Para completar – e também como continuidade das anteriores –, indaga-se: em que medida (em termos de limites possivelmente aferidos e de possíveis aprendizagens) as experiências de *institucionalidades subalternas* a partir de lutas de movimentos indígenas com os quais se estabeleceu diálogo no Brasil e na Bolívia aportam em termos de alternativas *pós-abissais*?

A proposição das *epistemologias do Sul*²⁷⁴ - tendo como referência os saberes e os conhecimentos emanados das lutas concretas levadas a cabo por sujeitos individuais, coletivos e/ou reticulares que têm sido afetados historicamente por diversas relações de poder relacionadas com a poderosa e quase onipresente tríade formada pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo heteropatriarcado - se coloca como referência para a busca de possíveis respostas para essas interrogações combinadas. A partir dos quadros pesquisados no Brasil e na Bolívia, conferir-se-á em que medida essas iniciativas construídas a partir de baixo (*bottom-up*) exibem caracteres de novas *institucionalidades subalternas* emergentes (Cap. 6) ou acabam por se integrar a uma panóplia de multiculturalismos “de mercado”. É sabido que, como já foi mencionado acima por Poulantzas, não se pode exigir uma leitura padronizada tanto dos Estados como “relações sociais” como das escolhas dos sujeitos “objetificados” por opressões de classe, raça, gênero e orientação sexual, por vezes mais próxima e por outras mais distanciada do próprio Estado. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que são mantidos e fomentados canais institucionais (dos mais vários tipos, desde os relacionados à participação e ao controle social de políticas públicas até os mais assistencialistas e forjados em fisiologismos e barganhas irregulares) com os *Estados-colônia*, também se verifica um patrimônio de decisões históricas que nutrem uma posição e uma postura mais autônomas (via articulações livres e para além das instituições) com relação às estruturas formais e burocráticas do Estado.

²⁷⁴ Que já vem sendo trabalhada há mais de uma década e tem na última obra lançada de Santos (2018), relacionada também com algumas das aprendizagens globais a partir do Projeto ALICE (2011-2016) ao qual este trabalho guarda vínculo, a sua mais recente síntese.

Tanto a continuidade quanto a plasticidade dessa lógica acumulativa (não mais restrita a determinadas etapas históricas nem a características específicas) são associadas aqui em particular à *formação dos impérios*. Esses processos de consolidações da *forma política* Estado - ainda monárquico (notadamente a coroa espanhola, na virada dos séculos XV para XVI) e também do Estado-nação moderno (atribuída à Revolução Francesa, no século XVIII) - têm nos seus bojos processos massivos, sistemáticos e truculentos de dominação de territórios e de vidas alheias, ou seja, uma concomitante e indissociável *formação de colônias*.

A construção de *império* (e todas as adjetivações derivadas: *Estados imperiais*, *sociabilidades imperiais* etc.) evocada nesta tese difere daquela empregada na obra *Império* (2001) [2000], de Michael Hardt e Antonio Negri. Ambos construíram essa noção dentro do escopo de um quadro de “soberania” pós-moderna e fluida, em contraste com a “soberania” moderna típica do Estado-nação e dos exercício de poder sobre um determinado povo que vive numa jurisdição específica. Quando faço referências aos *impérios*, assumo a intenção de apontar tudo o que diz respeito “ao lado de cá (da modernidade ocidental hegemônica e dominante moderna) da linha abissal”, em diferenciação abissal com as *colônias* (e todas as suas adjetivações derivadas também: *Estados coloniais*, *sociabilidades coloniais* etc.). Não se trata de algo mais recente e diferenciado dos imperialismos de séculos passados, mas de uma remontagem de uma lógica *pós-abissal* a partir também daquilo que se ignorava (e ocupava as bases) dos mesmos imperialismos de séculos passados, época que se associa comumente como o auge do colonialismo. Com todos os problemas que qualquer esquema dual, dicotômico e binário carrega, a estrutura *império/colônia* tem a vantagem de expor de maneira franca e direto a formação simultânea de dois módulos (Norte/Sul metafóricos) que são indissociáveis e dependentes entre si: o módulo da gestão da vida com base no reconhecimento dos direitos e das agências individuais (regulação/emancipação) frente a frente com o módulo da gestão da guerra com base na desumanização e no controle coercitivo/ideológico de povos, comunidades e individualidades oprimidas por cortes de classe, raça, gênero e sexo (violência/apropriação).

Há evidentemente casos em que a melhor crítica é notar os limites da análise levada a cabo em termos binários. No entanto, pode ser analiticamente apropriada, sobretudo quando determinados modos de pensar e certos acordos políticos e econômicos são rotineiramente apresentados como universais, sendo, na verdade, baseados na exclusão total ou parcial, implícita ou explícita, por parte de algumas pessoas do grupo dos inteiramente humanos, revelando as dimensões binárias em que o pensamento e a prática do poder instituído estão estruturados (Pithouse, 2018: 98)²⁷⁵

²⁷⁵ Pithouse (2018) faz menção ao trabalho do filósofo Lewis Gordon (2006: 17), na sua releitura da obra de Fanon, na qual sustenta que os binários “persistem em muitas conjecturas, constituindo descrições não só precisas, mas também produtivas”. Segundo Pithouse (2018: 98), esse tipo de enfoque “pode ser analiticamente apropriada, sobretudo quando determinados modos de pensar e certos acordos políticos e econômicos são rotineiramente apresentados como universais, sendo, na verdade, baseados na exclusão total ou parcial, implícita ou explícita, por parte de algumas pessoas do grupo dos inteiramente humanos, revelando as dimensões binárias em que o pensamento e a prática do poder instituído estão estruturados”.

Essas temáticas listadas foram tratadas ao longo da história e continuam sendo enfrentadas no presente por uma série de produções político-intelectuais a partir dos mais diversos pontos-de-vista.

O triunfo da subjetividade individual propulsionado pelo princípio do mercado e da propriedade individual, que se afirma de Locke a Adam Smith²⁷⁶, acarreta consigo, pelas antinomias próprias do princípio do mercado, a exigência de um super-sujeito que regule e autorize a autoria social dos indivíduos. Esse sujeito monumental é o Estado liberal. Sendo uma emanção da sociedade civil, por via do contrato social, tem poder de império sobre ela; sendo, ao contrário desta, uma criação artificial, pode ser artificialmente manipulado ad infinitum; sendo funcionalmente específico, pode multiplicar as suas funções; sendo um Estado mínimo, tem potencialidades para se transformar em Estado máximo” (Santos, 2013 [1993]: 141-142).

Nesse mesmo sentido, pesquisas empíricas junto com organizações indígenas da Bolívia e do Brasil em suas inter-relações com instituições estatais (das quais tratarei mais adiante) passam a demonstrar as interações poderosas entre relações de poder capitalistas, coloniais e patriarcais.

Ainda que presentes até antes mesmo da formação do capitalismo, essas relações de poderes foram (e ainda são, com as devidas dinamicidades do processo) impulsionadas sobremaneira pelo fortalecimento, expansão e assimilação do *sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial* e de gênero/heterossexual (Grosfoguel, 2010; Lugones, 2008; Curiel, 2014). São mantidas por interesses vários, há séculos, numa espécie de limbo teórico-conceitual da razão, da ciência, do direito, da política e da economia ocidentais. Antes “produzidos ativamente como não-existente” (Santos, 2002), esses vínculos emergem agora e assumem uma centralidade crucial para a problematização das filosofias, das estruturas e dos modelos triunfalistas de sociedade, ou seja, para a apreensão de limites e aprendizagens das novas *institucionalidades subalternas* a partir de lutas indígenas concretas na América Latina.

Ancorada na mesma operação divisória das *amity lines* de que falava Schmitt e das “verdadeiras linhas abissais” apresentadas por Santos, a passagem da formação (exterioridade e sobre-ordinação) do Estado é de absoluta centralidade para as muitas teorias que privilegiam aspectos institucionalistas, estatalizantes e normativo-constitucionalistas do próprio Ocidente. Hegel talvez seja aquele que tenha expressado com maior ênfase (e atingido largo alcance) essa sorte de perspectiva, a qual permanece bastante presente até hoje em disputas discursivas e discussões públicas sobre o assunto.

O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena

²⁷⁶ Pelo contrário, o colonial é o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. Hobbes refere-se explicitamente aos “povos selvagens em muitos lugares da América” como exemplares do estado de natureza (1985: 187), e Locke pensa da mesma forma ao escrever em Sobre o Governo Civil: “No princípio todo o mundo foi América” (1946: §49).

consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra (Hegel, 2004: 90-91)

Em sua influente “filosofia da história”, Hegel entende a organização do Estado como a concretude objetiva do *Espírito* que vai muito além da subjetividade de cada indivíduo. O que essa perspectiva encobre – para além das muitas críticas que lhe foram sendo dirigidas ao longo dos tempos²⁷⁷ - é que a *Liberdade* consubstanciada nos Estados europeus de que trata a síntese hegeliana se erigiu sobre o cerceamento de muitas outras *Liberdades* de seres humanos e não-humanos situados “do outro lado da linha abissal”.

As *formas políticas* de Estados, apresentadas na seção anterior como *Estados-império* e *Estados-colônia*, asseguram, portanto, “ainda que em grau historicamente variável, as condições gerais da reprodução das relações de exploração [incluo aqui: capitalista, colonial e heteropatriarcal]”, garantindo assim “a igualdade e a liberdade dos cidadãos no mercado” (Santos, 1982: 19). Carregam, contudo, uma intrínseca contradição: essa condição privilegiada, exterior e superior das *formas políticas* de *Estados* implica, ao mesmo tempo, numa subordinação aos limites estruturais, historicamente variáveis, relativos aos processos de acumulação capitalista, de injustiça colonial e de desigualdade heteropatriarcal. Se nos contextos dos *Estados-império* a hegemonia burguesa chegou a estimular e padronizar relações e condutas sociais que resultaram num modo de vida igualmente *imperial*, nos espaços “da natureza” e da *não-paz*, os *Estados-colônia* propagaram e instituíram a dominação com fundamento na violência e na imposição à força não apenas de interesses, mas também de todo um modo de vida alheio às pessoas e coletividades dos territórios, impositivo e asfixiante.

Enfatiza Santos (1980 e 1982), então, o emprego do recurso já anteriormente mencionado da *dialética negativa* por parte das *formas políticas* do Estado no sentido de criar problemas superficiais para serem aparentemente “resolvidos”, sem tocar em injustiças e desigualdades de fundo. Embora tenha surgido a partir de pesquisas no meio urbano realizada há algumas décadas, as linhas gerais do que se coloca tem a ver com uma esfera mais ampliada de relações sociais

²⁷⁷ Notadamente Marx e Engels, entre outras/os pensadoras/es marxistas (como Gramsci e Althusser), apresentaram contra-argumentos à posição hegeliana. Também Foucault, Abrams e Rose, apenas para citar alguns, divergem desse “pacote ideológico” formulado em torno do “Estado como realização da Liberdade”. Estes e outros autores são citados em compêndio editado por Sharma e Gupta (2006), coletânea essa que aglutinou em torno da ideia de que “novos *insights* sobre o Estado poderiam ser obtidos ao se pensar os estados como artefatos culturais ao mesmo tempo em que são enquadrados dentro de uma dinâmica transnacional” (Sharma e Gupta, 2006: 5-6). Um dos reducionismos criticados pelos editores é o da equação “mais globalização = menos soberania dos estados-nação = estados mais fracos”.

hegemônicas e dominantes, aferíveis muito para além dos ambientes das cidades e das grandes conurbações²⁷⁸.

Ainda que a estrutura estatal almeje se colocar como portadora e promotora de valores como liberdade e igualdade, na prática *Estados-império* e *Estados-colônia* carregam um enorme peso de constrangimentos estruturais e assumem prioridades distintas que têm a ver com uma divisão *abissal* com forte carga do colonialismo. A reprodução das relações sociais capitalistas globais, particularmente nos complexos territórios de história e trajetória coloniais, não se desvincula de opressões étnico-raciais, de gênero e de sexo, com papel de relevo do aparato institucional repressivo “oficial”.

O esforço para *dispersão* a fim de manter uma vida social “*em níveis tensionais funcionalmente compatíveis com os limites estruturais impostos*” se deu historicamente, como demonstram as pesquisas realizadas em diálogo com movimentos indígenas na América Latina, basicamente pela violência (não apenas “epistêmica”, mas mesmo física) e pela apropriação. Relatos comigo partilhados em ambos contextos (Brasil e Bolívia) confirmam um cotidiano não muito remoto de intervenções contínuas e desmesuradas de forças policiais e destacamentos das Forças Armadas - não raro em articulação com agrupamentos de cobertura paraestatais, formados por jagunços e pistoleiros aliciados por consórcios e/ou agentes particulares.

No imaginário das comunidades, de lideranças (com variadas atuações) e de indivíduos, ainda estão muito presentes na memória os diversos casos de intervenções ameaçadoras de forças do próprio Estado nos seus respectivos territórios. Na Raposa Serra do Sol, episódios até relativamente recentes de ações truculentas do Exército que se deram na comunidade Lage²⁷⁹, por exemplo, envolvendo intensa intimidação com o uso de helicópteros e o porte ostensivo de armas de fogo, são frequentemente lembrados, como o foram em entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo. Há relatos de hostilidades abertas quase sempre no sentido de “colocar os

²⁷⁸ O autor ressalta que as lutas e os enfrentamentos se desdobram historicamente nas respectivas sociedades assumindo “conformações muito diversas”, consoante as respectivas conjunturas em que estão inseridas. Mas para que também não se caia nas “armadilhas do empirismo”, Santos (1982: 24) propõe justamente uma sorte de “teoria regional” da *práxis* estatal que deve levar em conta a “dinâmica estrutural-funcional do Estado e da sua instância privilegiada de mediação, o direito”. É, portanto, dessa “teoria regional”, que diferencia *Estados-império* de *Estados-colônia* que trato neste artigo.

²⁷⁹ A comunidade Lage foi uma das visitadas durante o trabalho de campo em outubro de 2013. Para se ter uma ideia (e antes de entrar de uma vez na parte empírica deste artigo), reproduzo aqui uma das declarações de uma antiga liderança local. “Os brancos e o governo estão contra nós. Querem tomar nosso lugar, querem tomar nossa mãe. Essa terra aqui é nossa mãe, onde nós queremos criar nossos filhos, onde nós queremos criar gado, criar porco, carneiro, bode e galinha. E o governo está contra a gente, brigando contra nós”. Moser e Rech (2007: 351) também registram o caso. Lembram que “em 2001, uma comunidade inteira foi ameaçada de morte: a Maloca da Lage, na T. I. [Terra Indígena] Raposa Serra do Sol (RR). Soldados do Exército disseram que o grupo sofreria um ‘banho de sangue’ se se mantivesse contra a instalação do quartel em Uiramutá, interior da terra indígena”.

indígenas em seu lugar (de objetos e não de sujeitos de direitos)”, bem como de ameaças diretas, das mais diversas maneiras, a integrantes das comunidades.

Merece menção, ainda, o próprio caso da homologação presidencial da TIRSS em área contínua, em 2005. Houve imensa dificuldade em efetivar aquilo que a ordem jurídico-política do Estado brasileiro havia determinado, após cumprimento de todas as etapas exigidas do processo e de décadas de tramitação do referido processo de demarcação. Em trabalho que se dedicou à análise do discurso (e também das práticas) de políticos de Roraima quanto a esse tema, Leal (2012) realça o descompasso entre o que havia sido decidido por autoridades constituídas dentro dos marcos legais e a recepção dessas ordens no terreno. A chamada desintrusão só se deu efetivamente após o julgamento no STF, em 2009. Prevaleceu, durante anos, a validade da lógica do “vale-tudo” em contextos e sociabilidades *coloniais*, em que as normas reinantes e absolutas são a do “fato consumado” e a “lei do mais forte”.

O decreto de homologação ter sido assinado e publicado no Diário Oficial da União pode fazer parecer que já se tem um sentido vencedor nesta luta. Contudo, não é o que se verifica (...). Continua-se a propor outra direção de sentidos dada pelo discurso do poder político hegemônico em Roraima que, mesmo não se consolidando na textualidade da lei que homologa a Raposa Serra do Sol, tem demonstrado o poder de sua força. Força essa que diversas vezes conseguiu unir-se ao jurídico e determinar a textualidade da lei, conforme vimos materializada nos estudos do Conselho de Segurança Nacional, no Projeto Calha Norte, em portarias da Funai, dentre outros. Em virtude dessa força, não finda a luta pelos sentidos depois de homologada a Terra Indígena Raposa Serra do Sol: o dizer político resiste fortemente ao jurídico (Leal, 2012: 131)

Nesses *Estados-colônia* pesquisados da América do Sul, portanto, a *dialética negativa* se deu historicamente, em grande medida, pelo medo e pelo terror. Em muitos casos envolvendo populações subalternizadas, nem sequer são feitas ou montadas essas encenações típicas de problematização e enfrentamento que se resumem a uma superficialidade que não toca em contradições de fundo. No Brasil, são alarmantes os dados da violência no campo, em particular contra comunidades e povos indígenas²⁸⁰, para uma dimensão da agressividade e da recorrência de casos, mesmo após as garantias de direitos previstas na Constituição Federal de 1988 e de compromissos internacionais como a Convenção 169 da OIT

Já na Bolívia, o histórico de repressões a grandes mobilizações populares é longínquo e tem grande repercussão nas lutas sociais até a atualidade. Basta perceber a relevância simbólica da guerra civil andina de 1780-1781 (Thomson, 2006), liderada no território que hoje é a Bolívia pela dupla indígena Tupac Katari e Bartolina Sisa²⁸¹, seguida por outros episódios de extrema

²⁸⁰ A Plataforma Caci (Cartografia de Ataques Contra Indígenas- <http://caci.cimi.org.br>) sistematiza dados, a partir de catalogação e georreferenciamento, acerca de registros de casos de violências fatais contra povos indígenas desde meados da década de 1980 até o ano de 2015.

²⁸¹ “O líder máximo das tropas aimaras em La Paz”, destaca Thomson (2006: 16), “era um *comunário* indígena, Julian Apaza, que tomou o nome de *Tupaj Katari*, que significa ‘serpente luminosa’. De acordo com o depoimento posterior de Bartolina Sisa, sua companheira e parceira política ou *Mama t’alla*, Katari

agressividade estatal como a repressão ao o Decreto de Leilão Público de Terras (1866) envolvendo áreas tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas do governo Leonardo Melgarejo e as Leis de Desvinculação (*Exvinculación*), uma das principais delas a de 1874, de Tomás Frías. Essa legislação ofensiva provocou, em grande medida, outras importantes reações indígenas dos chamados *caciques apoderados* (lideranças que passaram a reivindicar na Justiça o acesso à terra e à educação) como a revolta liderada a seguir por Zarate Willka.

Para além das formas de exploração com traços escravagistas (como a *mita*, o trabalho obrigatório sazonal para extração de minérios) por séculos, os camponeses indígenas eram submetidos ao regime de servidão do *pongueaje*, que só chegou ao fim efetivamente com a Revolução de 1952 e a Reforma Agrária de 1953. As modalidades coloniais de escravidão de fato – a própria *mita*, o *repartimiento*, a *encomienda*, o *corregimiento* e o *pongueaje-huasipungo* transitaram, recorda López (2014 [2007]: 41) para “formas mais difusas, mas ao mesmo tempo mais efetivas de etnocídio desde o último terço do século XX.

Sucessivas reformas jurídicas e agrárias deixaram de consagrar os modelos de etnificação da força de trabalho nos ordenamentos constitucionais latino-americanos num passado não muito distante. No entanto, a desterritorialização forçada e violenta que supõe uma dissociação entre cultura e território não tem feito outra coisa que não seja se amplificar exponencialmente, seja pela construção tardia e desenvolvimentista dos “Orientes amazônicos” e suas conseqüentes e incessantes invasões de terra, ou seja através dos efeitos destruturadores dos âmbitos comunais provocados pelas reformas agrárias verticais e o ajuste neoliberal das últimas décadas. Esse último, juntamente com a reprimarização da economia, fez com que se aumentasse a voracidade pelos recursos naturais (intensificando os assédios territoriais) e tem mercantilizado de forma inédita diversas condições de reprodução social básica anteriormente reguladas por lógicas consuetudinárias de uso público. Também se tem registrado, em termos gerais, um incremento da etnificação da pobreza e da pressão sobre os circuitos econômicos e as estratégias de sobrevivência das comunidades indígenas (López, 2014 [2007]: 41)

Além de estar associada a períodos mais remotos, a memória das repressões contra indígenas está ligada também às hostilidades emanadas de diversos setores da sociedade quando das manifestações pela garantia de direitos fundamentais. Como destaca Molina (2009: 126), a partir da Revolução de 1952, o Estado boliviano “delegou efetivamente esferas de autoridade e dimensões de poder à sociedade civil organizada, mediante um mecanismo de institucionalidade múltipla”. Este “pluralismo institucional”, segundo o mesmo autor, “não significa a declinação estatal do exercício de autoridade”, mas “uma forma indireta de governo legal que implica múltiplos agentes locais e aliados” (idem: 126). Ainda assim, é preciso lembrar que vários casos

incutiu coragem em seus seguidores com a promessa de que ‘eles tinham de se tornar os donos absolutos desses lugares, assim como das riquezas ali produzidas’. Os indígenas mobilizados, testemunhou ela, nutriam a expectativa de um tempo que não mais distante quando ‘apenas os índios reinavam’”. Katari foi esquartejado em praça pública após ser capturado pela coroa espanhola. Partes do seu corpo foram expostas separadamente em diferentes pontos públicos para inibir novos levantes, num episódio que ficou marcado para a história popular boliviana, muito para além das comunidades camponesas-indígenas.

de extremada violência continuaram e continuam a ter como alvo as populações camponesas na Bolívia, inclusive por vezes com o uso de forças repressivas que compõem o aparelho do próprio Estado. Dois exemplos de manifestação aberta de racismo, que inclusive resultou na condenação pela Justiça de gestores públicos e civis em torno no Comitê Interinstitucional departamental, vitimou cerca de 40 membros de comunidades camponesas que sofreram inúmeras e graves agressões físicas e verbais em 24 de maio de 2008, em plena praça principal da capital Sucre, em Chuquisaca²⁸².

López (2014 [2007]) vai buscar em Rivera Cusicanqui (2003), referência boliviana do debate sobre as lutas sociais indígenas históricas e contemporâneas, algo que se aproxima das noções de *dialética negativa* e de *mecanismos de dispersão* por parte do Estado. No entendimento de Rivera Cusicanqui, dois *mecanismos de neutralização* são usados para desagregar as populações e coletivos subalternos e fragilizar as suas principais demandas: o *massacre preventivo*; e a *reforma preventiva* das políticas liberais “pluri-multiculturais”. Sobre as configurações concretas dos modelos de etnificação, segue López (2014 [2007]: 40).

Dependendo das inter-relações de variáveis e da interação contraditória entre os diversos poderes que compõem as potências coloniais, combinaram-se no tempo e no espaço diversos paradigmas de dominação política sob formas práticas e discursivas de assimilacionismo, integracionismo, neo-indigenismo etnófago de participação e multiculturalismo normativo liberal, com formas de aberto liquidacionismo [destaques meus] (para não falar de genocídio massivo e despejo geográfico) que têm estado presentes desde a colônia até a atualidade.

Essas lógicas próprias, porém muitas vezes simultâneas, de dominação política são, portanto, mantidas “em estado de relativa latência” pelo Estado. Esses diversos meios (*assimilacionismo, integracionismo, neo-indigeismo e multiculturalismo*) não prescindem do expediente enraizadamente colonial do *liquidacionismo*.

Alguns dos apontamentos do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (2006) [1995] sobre o processo de *transfiguração étnica* (ensaiadas em Ribeiro, 1970) também podem se relacionar com esses dispositivos existentes de hegemonia e dominação, mas que também são “respondidos” de diversos modos. Vem a ser o termo cunhado para denotar “o processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem” (Ribeiro, 2006 [1995]: 234). Segundo o autor, que atribui a categorização à sua própria observação direta (e à “reconstrução histórica do impacto da civilização sobre as populações indígenas brasileiras no correr dos séculos”), quatro são as “instâncias básicas de transfiguração, simultâneas ou sucessivas”.

A primeira seria a *biótica*, que tem a ver com a interação com outras forças vivas, representada por possíveis casos de epidemias que, historicamente, tanto impactaram povos e comunidades ameríndias. A segunda é a *ecológica*, mais relacionada à convivência com outros seres vivos, por exemplo, quando da aproximação com animais. A terceira é a *econômica*, a qual tem mais vínculo direto com a própria história da escravização de indígenas em projetos

²⁸² Mais em Calla e Observatório del Racismo (2010).

coloniais-capitalistas com duração de séculos. E a quarta e última instância, no quadro do autor, é a *psicocultural*, que impacta a porção subjetiva, com muitas possíveis consequências. “Sob qualquer dessas instâncias”, emenda Ribeiro (2006 [1995]: 235-236), “um povo pode ser transfigurar”, ou seja, “morrer ou renascer através de alterações estratégicas que tornem sua sobrevivência maleável”.

Ainda que se possa questionar²⁸³ a condução que o antropólogo dá posteriormente a esse exercício de taxonomia, é interessante perceber que o aspecto fundamental e indissociável da instância *política* não merece menção tampouco destaque no quadro em questão. É certo que “mortes” ou “renascimentos” referentes a todas as outras quatro instâncias listadas podem ou não ter a ver com a autodeterminação *inconstante* dos povos, mas a decisão de não apresentá-la de modo mais enfático minimiza um longo percurso de *r-existências* mesmo diante do confronto direto, sangrento e traumático com o *Estado-colônia*. Ainda mais quando se agrega o papel que este último ocupa na configuração de um mundo atravessado pela *matriz abissal*.

A justaposição das estratégias de exercício de poder e de controle com base nessas *instâncias* (inclusive a *política*) de *transfiguração*, *paradigmas de dominação* e *mecanismos de dispersão* por parte de sociabilidades e institucionalidades do tipo *Estados-colônia* com as lutas sociais indígenas destacadas a partir das pesquisas que se deram no Brasil e na Bolívia permite enfocar questões e entabular reflexões dos mais variados aspectos. Ainda que bastante desigual e diverso em cada um dos países, esses embates evidenciam uma notável prevalência dos *mecanismos de repressão/exclusão* (ainda que quase sempre com o suporte tangencial dos outros dois, tanto de *socialização/integração* como de *trivialização/neutralização*). Por ser *abissal*, o sistema não tem a capacidade de apenas *integrar* e *neutralizar* por completo as rebeldias político-epistemológicas que emergem para interpelar o seu caráter aparentemente pacífico, universal e supostamente racional/técnico/justo.

Não se pode negar, contudo, que a estrutura toda capitalista-colonial-heteropatriarcal do “*nomos da Terra*” (Schmitt), da *linha abissal* (Santos), dos *Estados-império* e *Estados-colônia* (cujos exercícios de coerção de subalternizados são chaves para o gozo da liberdade burguesa), com suas *dialéticas negativas* e seus respectivos *mecanismos de dispersão* vem se mantendo ao longo da história, a despeito dos muitos casos de rebeldia não só na América Latina, mas também em outros continentes. À medida, contudo, que organizações indígenas passaram não apenas a driblar, escapar de e deslegitimar armadilhas desses métodos de controle comumente vinculados ao apelo à violência, construindo suas próprias estratégias de cidadania, participação, autonomia, descolonização e emancipação social, sustentáculos desse “edifício” moderno, modernizador e modernizante tendem a começar a exibir sinais de rachadura e de desgaste (*Cap. 6*).

²⁸³ É bastante questionável, sob variados prismas, a ideia que o autor transmite, por exemplo, de que “através de todas essas instâncias, o povo brasileiro acabou por conformar-se como uma configuração histórico-cultural única e diferenciada de todas as outras” (Ribeiro, 2006 [1995]: 235-236).

CAPÍTULO 3 – Metodologias descoloniais e senso comum emancipatório

A palavra em si, ‘pesquisa’, é provavelmente uma das palavras mais sujas do vocabulário do mundo indígena”

Linda Tuhiwai Smith²⁸⁴

“(...) toda a ignorância é ignorante de um certo conhecimento, e todo o conhecimento é o triunfo de uma ignorância em particular”

Boaventura de Sousa Santos²⁸⁵

“Se o capital não se importa nada de estar ou não ‘com a razão’; tem-se a impressão de que a razão, esta, adora ser vista aos beijos e abraços com o capital”

Eduardo Viveiros de Castro²⁸⁶

Poucos refletiram tanto e de tantas maneiras sobre as interconexões, os entrecosques, as continuidades e as brechas (as que existem e as que ainda podem vir a ser superadas e/ou construídas) entre a ciência moderna e os problemas sociais da atualidade quanto Boaventura de Sousa Santos. Em obras como *Um Discurso sobre as Ciências* (1988), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna* (1989) e *A Crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da experiência* (2000)²⁸⁷, três dos trabalhos de referência que abordam mais especificamente a temática, são procedidas investidas vigorosas de contestação aos pressupostos “superiores” da produção, da legitimação e do uso da ciência moderna ocidental como um dos principais sustentáculos do modelo cognitivo hegemônico de vida em sociedade. Com elas, veio a abrir caminhos para discussões mais profundas e alargadas acerca daquilo que virá posteriormente a se denominar, a partir de construções acerca do desafio de produzir ciências sociais com compromisso com a transformação social (que, no caso do autor, transitaram do campo pós-moderno aos assim denominados estudos pós-coloniais²⁸⁸), como *epistemologias do Sul*²⁸⁹:

Os nossos problemas sociais assumiram uma dimensão epistemológica quando a ciência passou a estar na origem deles. Os problemas não deixaram de ser sociais para passarem a ser epistemológicos. São epistemológicos na medida em que a ciência moderna, não podendo resolvê-los, deixou de os pensar como problemas (Santos, 2002: 117)

²⁸⁴ Tuhiwai Smith (2008 [1999]: 1).

²⁸⁵ Santos (2010: 42)

²⁸⁶ Viveiros de Castro (2014: 99)

²⁸⁷ Publicada parcialmente em inglês: Santos (1995).

²⁸⁸ Ver Santos (2006).

²⁸⁹ Santos e Meneses (2009).

O autor começa por avançar com a proposição de uma *dupla ruptura epistemológica*, em complemento à construção de Gaston Bachelard²⁹⁰. A *primeira ruptura epistemológica* é caracterizada pela distinção entre ciência moderna, que seria o “conhecimento verdadeiro”, em oposição ao senso comum, considerado “superficial, ilusório e falso”. “Embora opostas entre si”, continua Santos (2002: 107), “estas duas entidades epistêmicas implicam-se reciprocamente, pois uma não existe sem a outra”.

A expressão dupla ruptura epistemológica [grifo do autor] significa que, depois de consumada a primeira ruptura epistemológica (permitindo, assim, à ciência moderna diferenciar-se do senso comum), há um outro ato epistemológico importante a realizar: romper com a primeira estrutura epistemológica, a fim de transformar o conhecimento científico num novo senso comum. Por outras palavras, o conhecimento-emancipação tem de romper com o senso comum conservador, mistificado e mistificador, não para criar uma forma autônoma e isolada de conhecimento superior, mas para se transformar a si mesmo num senso comum novo e emancipatório (Santos, 2002: 107)

Ao analista em questão importa particularmente “a relação complexa entre a comunidade científica e a sociedade em que se insere” – a qual não merece tanta atenção por parte de Kuhn (1970) [1962] em suas proposições acerca dos paradigmas (normal ou revolucionário) da ciência, a despeito de suas importantes contribuições aos estudos do tema. Há muito, tem manifestado preocupação com as “condições sociais” dessa *dupla ruptura epistemológica* que, assente nesta concepção exteriorizante da ciência, “é uma estratégia da transição”, de corte epistemológico, “adequada a um período de transição paradigmática” (Santos, 1989: 171).

Na presente fase de transição não se pode prescindir de um conhecimento científico autônomo, mas é cada vez menos sustentável que esta forma de conhecimento prescinda, por sua vez, da sua superação no seio de outros saberes e de outras comunidades de saber com vista à constituição de uma phronesis, uma sabedoria de vida, agora mais democrática por via da mais ampla distribuição das competências cognitivas e discursivas que o próprio desenvolvimento possibilita. Os princípios de orientação para uma tal superação são: a atenuação progressiva do desnivelamento dos discursos, dos saberes e das comunidades que os produzem; a superação da dicotomia contemplação/ação, a reconstituição do equilíbrio entre a adaptação e a criatividade. O que se pretende é um novo senso comum com mais sentido, ainda que menos comum [grifo do autor]” (Santos, 1989: 171)

Esse *novo senso comum com mais sentido ainda que menos comum*²⁹¹ implica em um aumento dos riscos de desacordo e conflito sobre o estatuto do saber científico, visto que se reconhece apenas uma “autonomia relativa”²⁹² da comunidade acadêmica. Esse “conhecimento

²⁹⁰ A partir de célebres obras como “O materialismo racional”, publicada em 1953.

²⁹¹ Em Santos (2002a: 108-109), encontra-se detalhada caracterização deste *novo senso comum* - definido como “senso comum discriminatório” – ou, como prefere o autor, “senso comum desigualmente comum”.

²⁹² O risco de desacordo e conflito está também associado, ainda segundo Santos (1989: 171-172) às constatações conjunturais em que “a verdade epistemológica e a verdade sociológica, apesar de distintas, se consideram inseparáveis”, “as condições pragmática e retórica da ciência substituem as teorias positivistas

prudente para uma vida decente”²⁹³ fundado neste *novo senso comum* busca, portanto, aproveitar o “potencial desta forma de conhecimento para enriquecer a nossa relação com o mundo”.

O conhecimento-emancipação, ao tornar-se senso comum, não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que tal como o conhecimento deve traduzir-se em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida. É esta que assinala os marcos da prudência à nossa aventura científica, sendo essa prudência o reconhecimento e o controle da insegurança (Santos, 2002a: 109)

O reconhecimento e o controle da insegurança no fazer científico são aspectos relevantes para esse novo paradigma do senso comum emancipatório. O cuidado extra com os contextos (estruturais) e as contextualizações é um aspecto-chave no referido percurso. As nuances e as *r-existências* nem sempre são aparentes e/ou perceptíveis, principalmente quando se busca “encaixar” as múltiplas realidades em categorias, quadros gerais e teorias pré-concebidas. Conflito, violência, silenciamento e estranhamento podem estar “camuflados” sob outras aparências. É preciso, portanto, estar atento às muitas qualidades das “comunidades de saber” em que podem estar incubados potenciais cognitivos (e, portanto, também de poder) que desorganizam, contestam e apresentam inclusive alternativas das alternativas ao modelo de hegemonia e dominação vigente.

O senso comum inclui a aceitação não problemática das condições que são responsáveis pelo fechamento do sentido e a restrição da comunidade. A tensão latente ou manifesta que constitui a nossa quotidianidade ocorre de modo diferente em cada um dos contextos estruturais em função do mecanismo de poder específico que subjaz a cada um deles (...). O desequilíbrio do poder em cada contexto não produz necessariamente violência ou silenciamento, tudo dependendo da forma e grau como é aceite e partilhado esse desequilíbrio. Em geral, a prática quotidiana tende a ampliar o âmbito e a medida do que é consentido e partilhado, do que é de todos e a todos envolve como dever ou direito, como ónus ou recompensa, como dor ou prazer. Por isso o conflito é normalmente vivido como consentimento relutante, reservado ou fatalista; a violência, como repressão tão-só dos excessos; o silenciamento, como comunicação desinteressante, irrelevante ou vazia; o estranhamento, como proximidade indiferente ou intimidade rotineira. As várias comunidades de saber têm, assim, uma aptidão notável para negociar sentidos, encenar presenças, dramatizar enredos, amortizar diferenças, deslocar limites, esquecer princípios e lembrar contingências; é nisso que reside a sua dimensão utópica e emancipadora num mundo moderno saturado de demonstrações científicas, de necessidades técnicas e de princípios sem fim” (Santos, 1989: 177).

Tais considerações dão as dimensões da relevância e do risco das escolhas metodológicas que sustentam um trabalho acadêmico que pretende incorporar – e não simplesmente ignorar – tais inquietações. Como parte dessa escolha em que o próprio esquema de produção científica é colocado em xeque, o processo metodológico é uma espécie de “condição-guia” desta tese.

da representação”, “o consenso é a medida da objetividade” e “os valores da justiça e da emancipação social ‘contaminam’, cada vez mais, o discurso epistemológico”.

²⁹³ Expressão que dá nome a uma coletânea organizada de Santos (2003) lançada no Brasil.

Nesse tocante, alguns dos parâmetros apresentados ao longo das últimas décadas pelo sociólogo Michael Burawoy (1988) também servem como variáveis a serem consideradas acerca das escolhas, intenções e enquadramentos das opções metodológicas que serão aqui apresentadas. Não só por sua (re)conhecida concordância com relação aos temas relacionados à premissa de que “todo conhecimento é autoconhecimento”, mas também pelos contributos que oferece no sentido da defesa de um modelo reflexivo de ciência e do *método de caso alargado* – adotados parcialmente como referência, a partir de seus particulares investimentos em aportes etnográficos, entrevistas (semi-estuturadas) e análises complementares de dados, informações e documentos (acadêmicos e não-acadêmicos).

Burawoy sustenta que a definição do modelo científico para um estudo acadêmico não deve se limitar a um receituário pronto que simplesmente se aplicaria a cada temática a ser pesquisada, de acordo com uma abordagem definida *a priori*. Vigora uma razão - em sua típica vertente “indolente” (noção sobre a qual se tratará mais adiante), nas palavras de Santos (2002) - que tende a vincular unilateralmente a escolha do método a partir da definição do problema a ser analisado: pesquisas de caráter mais positivista seriam mais aptas a captar “propriedades sistêmicas mais duradouras” e estudos reflexivos seriam mais condizentes para o tratamento de “interações cotidianas” conjunturais.

Por trás dessa divisão arbitrária, há um (pré-)conceito, ele próprio embebido de fortes contornos positivistas, que aproxima esse tipo de opção metodológica a problemas supostamente objetivos, enquanto que a perspectiva reflexiva proporcionaria melhores resultados quando da análise de questões mais subjetivas.

Essa visão instrumental do método desconsidera diferenças profundas entre as duas concepções de ciência que nos orienta para o mundo do estudo [positivista, de um lado; e reflexiva, de outro] – distanciar-se ou intervir, buscar o afastamento ou entrar em diálogo. Normalmente, não é o problema que determina o método, mas o método que dá contornos ao problema. Nosso compromisso com um ou outro modelo de ciência faz com que questões surjam e prosseguem de forma transversal pelos problemas que escolhemos pesquisar (Burawoy, 1998: 30)

A noção de que “o método dá contornos ao problema” é crucial ao esforço ora pretendido e, na medida do possível, praticado. Evidentemente que, desde quando foi inicialmente idealizado e concebido, este projeto acadêmico sempre teve como foco uma temática determinada, que em momento algum deixou de ser a inter-relação de comunidades indígenas reunidas em organizações próprias e autônomas perante as instituições do Estado dito moderno, democrático e liberal-representativo em diversos contextos contemporâneos da América Latina. Ocorre que a escolha de um caminho mais reflexivo, processual e dialógico para a realização do mesmo, conforme pontuado pela preocupação com a busca por um *sensu comum desigualmente comum* e pelas observações de Burawoy, também de alguma forma determinou a própria configuração do

problema, fazendo com que as questões em torno do mesmo fossem sendo ajustadas, reorganizadas e reconfiguradas de acordo com os andamentos do processo da própria pesquisa²⁹⁴.

Por mais ciente que estivesse dos desafios e problemas a serem enfrentados em cada um dos contextos, não seria possível antecipar tudo o que emergiu (bem como tudo o que ficou latente ou nem mesmo chegou perto de se manifestar) durante as pesquisas de campo.

A escolha dos dois estudos de caso, no Brasil e na Bolívia, não foi feita, por óbvio, aleatória e indiscriminadamente. Em ambos os contextos, este jornalista e pesquisador já mantinha alguns laços de contato e referência que tinham sido estabelecidos anteriormente, em circunstâncias prévias ao doutoramento em si. No caso de Roraima, a dedicação à cobertura de temáticas “sociais” em Brasília-DF como jornalista da Carta Maior (conforme realçado na *Introdução*), ao longo de 2002 a 2007 (somente com uma interrupção no ano de 2005), permitiu que o proponente se aproximasse de pessoas ligadas ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), em especial por conta do acompanhamento do extenso e conflituoso processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (o qual será detalhado mais à frente, no *Cap. 4*). Quanto às comunidades do Território de Raçaypampa no Departamento de Cochabamba, havia sido feito um contato no passado, ainda por conta da realização de pesquisa para a minha dissertação de mestrado (Hashizume, 2010), com integrantes da ONG Cenda. Desde o início da década de 1980, o Cenda vem desenvolvendo iniciativas nas mais diversas áreas (educação, saúde, comunicação, agricultura etc.) junto aos comunários/as locais – não apenas em Raçaypampa, mas também em outros territórios da região. Nos dois casos, contudo, a realização da pesquisa para o doutoramento só foi confirmada após apresentação do projeto e respectivo estabelecimento de acordos com as próprias organizações envolvidas por meio de “pactos de reciprocidade” - trabalhados também no sentido de “ciências sociais por demanda”, como se verá no *Cap. 7*.

Como sói acontecer com frequência em pesquisas sociais empíricas, ainda que se tenha partido dessa proposta metodológica mais dialógica, reflexiva e “prudente”, uma miríade imprevista, emaranhada e gradual de questões e dinâmicas em curso se fizeram presentes no decorrer dos trabalhos de campo nos dois países. Na realidade, não apenas eu, como pesquisador, fui percebendo a necessidade de se fazer ajustes nas pesquisas (inclusive incorporando o senso de reflexividade), mas também os sujeitos sociais com os quais mantive diálogo também foram apresentando os seus pontos de vista e as suas *demandas* com vistas a essa relação de troca.

A temática de estudo consistia, de modo mais geral, na inter-relação entre os movimentos indígenas e as instituições estatais nos seus respectivos contextos. A pergunta que guiou a construção inicial (e os seguidos rearranjos ao longo do caminho) da tese foi a seguinte: quais são

²⁹⁴ Essa opção, de algum modo, constitui o próprio problema, em consonância com as reflexões de Burawoy, no sentido em que tanto os núcleos das questões a serem tratadas como as maneiras pelas quais esses tratamentos vão se dando passam a resultar de um *processo* paulatino, dinâmico e incerto que se caracteriza pela reciprocidade entre os distintos sujeitos envolvidos (direta ou indiretamente, de forma mais ativa ou passiva etc.) na pesquisa.

os limites e as potencialidades das alternativas políticas com sentidos e práticas transformadoras que estão emergindo ou ainda não emergiram completamente dessas lutas dos movimentos indígenas em países latino-americanos?

Em vez de se concentrar exclusivamente em alguma das pautas e agendas políticas específicas – (auto-)gestão do território, iniciativas na área da educação, da saúde, programas de transferência de renda, políticas de promoção da igualdade de gênero e de garantia de direitos diferenciados étnico-raciais etc. -, a escolha foi pela adoção de uma perspectiva mais abrangente e multifocal, que pudesse captar e testar, *grosso modo*, três hipóteses.

A primeira delas seria a de que essas diversas inter-relações entre as comunidades indígenas estruturadas em territórios com práticas e valores enraizados de auto-organização e as instâncias oficiais de Estado são permeadas transversalmente por muitas relações de poder (políticas, econômicas, socioculturais) concomitantes, em que partes substantivas das apropriações e violências são “produzidas ativamente como não-existentes”, conforme marco analítico proposto pela suspeitas levantadas no âmbito da *sociologia das ausências*. Dentre essas opressões (e já a partir dos resultados das pesquisas, como se verá nos *Capítulos 4 e 5*), destacam-se as combinações capitalistas-coloniais²⁹⁵, em que partes substantivas das hierarquizações e coerções coloniais estão sendo histórica, e também em termos epistemológico-cognitivos, invisibilizadas.

A segunda hipótese (ambas estabelecidas com esse caráter aberto e de interligação entre si) consistiria na ideia de que essas ordens capitalista-coloniais heterogêneas entre si estabelecidas pelas hegemonia e dominação fundadas nas divisões de classe e étnico-raciais em cada um dos contextos sociais estudados estão sendo de algum modo desafiadas pelo protagonismo das lutas indígenas, que vêm se dando desde o período colonial e têm inclusive angariado particular apoio e projeção nas últimas décadas. Daí o trabalho para se constatar (ou não) *desobediências político-epistêmicas* frente a uma *matriz* - que se mostraria, pelas próprias pesquisas, com seu contorno notadamente *abissal*. Quanto a essa segunda hipótese, partiu-se do princípio da importância de se entender *como* (e com quais horizontes políticos, sem a pretensão classificatória a um todo já existente) essas interpelações vinham e vêm se dando, bem como ainda podem vir a se dar. Em outras palavras, buscar compreender de que maneira essas manifestações a partir das

²⁹⁵ A despeito das três formas de opressão aparecerem caracterizadas no *Cap. 2* como parte de uma mesma *matriz abissal*, o foco principal escolhido durante a estruturação do trabalho e a realização das pesquisas de campo foi a continuidade (ou não) do colonialismo, que se mostrou cada vez mais fortemente associado ao capitalismo. O heteropatriarcado está presente em variadas passagens, mas não foi possível, por questão de limitação do escopo e dos objetivos adotados para uma tese, tratá-lo com a mesma ênfase, que o fenômeno do colonialismo. Há, entretanto, uma quantidade e uma variedade substantiva de estudos recentes sobre a relação do patriarcado com o sistema capitalista e o colonialismo. Os trabalhos de Mies, Federici, Spivak, Davis, Oyèwúmi, Segato, Lugones, Tzul, González e Rivera Cusicanqui, para ficar apenas em algumas referências aqui já citadas, têm sido relevantes para essa nova leva de trabalhos no campo dos feminismos.

Epistemologias do Sul (na esteira das bases firmadas por Boaventura de Sousa Santos) estariam aportando em termos de *interculturalidade* e de *reforma do Estado*²⁹⁶.

A terceira, também associada às duas primeiras, tem a ver com a aferição de reflexos no campo dessas experiências *descoloniais* no sentido de um novo ciclo de prevalências e de imposições da própria *matriz abissal* capitalista, colonial e heteropatriarcal.

3.1 - Razão metonímica e *pactos de reciprocidade*

O percurso metodológico até aqui descrito deriva de um quadro mais amplo relacionado às indagações e às alternativas concernentes à produção da ciência que vêm sendo traçadas há décadas por Boaventura de Sousa Santos. É possível afirmar que as inquietações trazidas pelo autor quanto à necessidade de um *novo senso comum com mais sentido* através da referida *dupla ruptura epistemológica* tenham se transfigurado com a elaboração, divulgação e repercussão de um subsequente artigo-chave associado a um amplo projeto de pesquisa²⁹⁷ que se propôs a estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidas pelos movimentos sociais e pelas organizações não-governamentais (ONGs) nas suas lutas em diferentes contextos. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências"²⁹⁸ também foi publicado como capítulo final em uma coletânea de textos de dezenas de autores de várias partes do mundo que participaram do referido esforço, em Portugal (2003) e depois no Brasil (2004), organizada por Santos²⁹⁹. Neste, são estabelecidas as bases de um "programa de pesquisa" para o enfrentamento da *razão indolente*, com destaque para dois aspectos que seriam menos evidenciados³⁰⁰.

O primeiro diz respeito às desconstruções da chamada *razão metonímica* - isto é, a parte tomada pelo todo, com base na ideia de existência de "uma homogeneidade entre o todo e as

²⁹⁶ Uma das quatro áreas do Projeto ALICE, do qual esta tese é participante. A designação completa é "Constitucionalismo transformador, interculturalidade e reforma do Estado".

²⁹⁷ Para acessar o conjunto de trabalhos reunidos no projeto "A reinvenção da emancipação social", acessar o site: www.ces.uc.pt/emancipa.

²⁹⁸ Santos (2002b).

²⁹⁹ Santos (2003).

³⁰⁰ Que, segundo Santos (2002b: 241), assume quatro formas: razão impotente (determinismo, realismo), razão arrogante (livre arbítrio, construtivismo), razão metonímica (a parte tomada pelo todo) e razão proléptica (o domínio do futuro sob a forma do planeamento da história e do domínio da natureza). As duas primeiras (razão impotente e razão arrogante), na opinião de Santos (2002b: 241), "são aparentemente mais antigas e têm suscitado muito mais debate (o debate sobre o determinismo ou livre arbítrio; o debate sobre realismo ou construtivismo)", enquanto as duas últimas (razão metonímica e razão proléptica) "são verdadeiramente as formas fundacionais e é por isso que, não tendo elas sido questionadas, os debates referidos se têm revelado indecidíveis".

partes” em que as respectivas partes “não têm existência fora da relação com a totalidade”, naquilo que poderia ser caracterizado como um procedimento de “contração do presente”³⁰¹.

Começa hoje a ser evidente que a razão metonímica diminuiu ou subtraiu o mundo tanto quanto o expandiu ou adicionou de acordo com as suas próprias regras. Reside aqui a crise da ideia de progresso e, com ela, a crise da ideia de totalidade que a funda. A versão abreviada do mundo foi tornada possível por uma concepção do tempo presente que o reduz a um instante fugaz entre o que já não é e o que ainda não é. Com isto, o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo. O olhar que vê uma pessoa a cultivar a terra com uma enxada não consegue ver nela senão o camponês pré-moderno (Santos, 2002b: 245)

O segundo vem a ser o questionamento da *razão proléptica*, sobre a qual se tratará mais detidamente adiante, concebida a partir do entendimento universalizante validada pela monocultura do tempo linear tipicamente moderno. Esta última, assim, “dilata enormemente o futuro” com sua noção de progresso “como se não tivesse limites”. Projetado numa direção irreversível, o futuro se converte em algo “infinito”.

Em termos concretos, a desconstrução da *razão metonímica* proposta por Santos se fundamenta em dois procedimentos concomitantes. O primeiro consiste na “proliferação das totalidades”³⁰². Não se trata, como enfatiza o autor, de “ampliar a totalidade proposta pela razão metonímica [que nada mais é do que a extensão de uma única totalidade], mas de fazê-la coexistir com outras totalidades”. Este primeiro procedimento tem profundas consequências em termos metodológicos, pois determina o trânsito de um pressuposto clássico da ciência em que se admite apenas um único centro da pesquisa, que vem a ser o pesquisador e os instrumentos de que dispõem para realizar a sua tarefa (sustentados pela racionalidade ocidental), para uma proposta baseada na coexistência de múltiplos centros de referência, irradiadores e ativos em um processo de pesquisa que percorre variados sentidos e que está muito longe de se espalhar e convergir apenas em um único e pré-determinado ponto³⁰³.

Essa imagem concêntrica coincide com algumas das avaliações feitas pelo movimento zapatista do México acerca do “complexo calendário do pensamento teórico de cima, de suas

³⁰¹Nota-se uma correlação entre “razão metonímica” e as lógicas de unicidade presentes no eurocentrismo e etnocentrismo e nas suas respectivas derivações.

³⁰² Em diálogo com outras proposições correlatas, como as que constam da obra a respeito da “movimentação do centro” de Wa Thiong’o (1993).

³⁰³ Na mesma linha do relatório da *Comissão Gulbenkian sobre a Reestruturação das Ciências Sociais*, presidida por Immanuel Wallerstein (com Richard Lee como secretário científico) e composta por Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Jürgen Kocka, Dominique Lecourt, Valentin Y. Mudimbe, Kinhide Mushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor e Michel-Rolph Trouillot. “Todavia, no preciso momento em que, pela primeira vez, as estruturas institucionais das ciências sociais pareciam finalmente montadas e claramente definidas, as práticas dos cientistas sociais iriam começar a mudar após a II Guerra Mundial. Tal circunstância iria criar um fosso cada vez mais fundo entre, de um lado, as práticas e as posições intelectuais dos cientistas sociais, e, de outro lado, a organização formal das ciências sociais” (Wallerstein, 1996: 53-54).

ciências, técnicas e ferramentas, assim como de suas análises das realidades” em que as prioridades e os enquadramentos se definiam e ainda se definem a partir de um “centro geográfico, e daí se estendiam até a periferia, como uma pedra arremessada no centro de um tanque cheio de água” (Marcos, 2008: 33)³⁰⁴.

A pedra conceitual tocava a superfície e produzia uma série de ondas que afetavam e modificavam os distintos afazeres científicos e técnicas adjacentes. A consistência do pensamento analítico e reflexivo fazia, e faz, com que essas ondas se mantenham definidas... até que uma nova pedra conceitual caia e uma nova série de ondas mude a produção teórica. A mesma densidade da produção teórica talvez pudesse explicar o porquê de as ondas, na maioria das vezes, não conseguirem chegar à borda, quer dizer, à realidade. “Paradigmas científicos”: é assim que alguns chamam estes conceitos capazes de modificar, renovar e revolucionar o pensamento teórico. Nesta concepção da ocupação teórica, nesta meta-teoria, se insiste não só na irrelevância da realidade, mas também, e, sobretudo, se alardeia que se tem prescindido completamente, num esforço de isolamento e higiene que, dizem, merece ser aplaudido (Marcos, 2008: 33-34).

Desde o seu princípio, esta tese assumiu esta premissa fundacional da “proliferação de totalidades”. Esteve em jogo não apenas a contestação do paradigma positivista de separação entre o sujeito e o objeto de pesquisa, mas a própria problematização da condição ‘metonímica’ da razão científica ocidental tal qual ela foi idealizada (e defendida ao longo da história, seja nos “centros imperiais” de produção do conhecimento, seja nas “periferias coloniais”). Nesse tocante, as críticas feministas e interdisciplinares de pensadoras como Donna Haraway³⁰⁵ (*conhecimento situado*) e Marilyn Strathern³⁰⁶, assim como os trabalhos de estendida influência como o do colombiano Arturo Escobar³⁰⁷ (*ontologia política*) e o do brasileiro Eduardo Viveiros de Castro³⁰⁸

³⁰⁴ O referido texto é o primeiro de um conjunto de sete que foram lidos pelo Subcomandante Marcos, em dezembro de 2007, por ocasião do *I Colóquio Internacional em Homenagem a Andrés Aubry* (historiador e cientista social francês radicado no México), que reuniu intelectuais e militantes de várias partes do mundo (www.coloquiointernacionalandresaubry.org).

³⁰⁵ Haraway remete inclusive à dialética hegeliana do senhor do escravo: os conhecimentos situados, segundo ela, “requerem que o objeto do conhecimento seja apresentado como um ator e um agente, não como uma tela ou um solo ou um recurso, nunca finalmente como um escravo ao senhor que fecha a dialética em sua única agência e sua autoria de conhecimento ‘objetivo’” (Haraway, 1998: 592).

³⁰⁶ Já para Strathern (2006 [1998]: 23), as etnografias “são as construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular”.

³⁰⁷ A referência ao *sentipensamento* por parte de Escobar (2014) retoma o conceito popularizado pelo também sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. Este último, por sua vez, atribuía, quando em vida, essa noção de *sentipensar* – que “implica pensar a partir do coração e a partir da mente, ou *co-corazonar*, como bem enunciam colegas de Chiapas inspirados na experiência zapatista” e vem a ser “a forma na qual as comunidades territorializadas aprenderam a arte de viver” (Escobar, 2014: 16) – às comunidades populares ribeirinhas da Costa Atlântica, com quem desenvolveu pesquisas ainda na década de 1970.

³⁰⁸ O autor parte de reflexões sobre a antropologia para colocar em xeque o conjunto das ciências sociais. “Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual a antropologia, congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o ‘outro’ é sempre

- este último com as suas proposições de *perspectivismo ameríndio* e *multinaturalismo* – têm oferecido contributos tão complexos quanto estimulantes.

Não se trata, portanto, apenas do reconhecimento de que ao pesquisador não seja possível a completa imparcialidade, ancorada numa razão científica superior, e apenas da incorporação de uma postura modesta em que se assumem limites claros enquanto agente disposto a se “sujar” na investigação de distintas realidades. Assume-se o entendimento de que as/os participantes são eles próprios também sujeitos nesse referido processo de múltiplas e sobrepostas vias de ação e reação. E sujeitos que dispõem de suas próprias “totalidades”, ou seja, que não necessariamente operam com as mesmas constelações de pensamento (que a expressão *cosmovisões* pode de alguma forma definir, mas também classificar). Nesse sentido, é possível estabelecer um paralelo com pontuações como as de Hallward (2001), que situa o pós-colonial como “singular” (subjeto e não-relacional)³⁰⁹, em tensão com a lógica daquilo que ele caracteriza como “específico” (objetivo e relacional), nas distinções que estabelece no bojo dos chamados estudos pós-coloniais.

A tradução efetiva dessa perspectiva pós-colonial pluricêntrica e singular de entender o planeamento e a execução da pesquisa científica se deu por meio do que denomino aqui como *pactos de reciprocidade*. Tanto no Brasil como na Bolívia, foram estabelecidos acordos entre este pesquisador que vos apresenta a tese e as respectivas organizações indígenas com atuação nos dois países no próprio ato da pesquisa de campo. Tais acordos não se limitaram, por sinal, à mera “devolutiva” das conclusões da tese a ser produzida, como se costuma proceder³¹⁰ em vários projetos similares. No caso específico do Brasil, a intervenção direta do pesquisador através da sua atuação como profissional da área de Jornalismo foi acionada para selar e fortalecer o diálogo com as lideranças indígenas com atuação na Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), em Roraima. Já no caso da Bolívia, a expertise do pesquisador no campo acadêmico foi convocada pelos/as *comunários/as* para a confecção de um panorama histórico das lutas indígenas no país (exposto aqui como parte das contextualizações do *Cap. 5*), voltado em especial ao público de jovens e de estudantes da região. Recebi a incumbência de ajudar, portanto, na integração da luta local atual pela Autonomia Indígena Originária Camponesa (AIOC) de Raqaypampa, em

‘representado’ ou ‘inventado’ segundo os interesses sórdidos do Ocidente. Nenhuma história, nenhuma sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados ‘outros’ a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal fantasmagoria subjetiva por um apelo à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial é simplesmente acrescentar um insulto a uma injúria; supor que todo discurso ‘europeu’ sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas ‘representações do outro’ é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo” (Viveiros de Castro, 2015: 21).

³⁰⁹ A partir de outros autores como Gilles Deleuze e Alain Badiou, bem como de configurações islâmicas e budistas, Hallward (2001: 18) argumenta que o *singular* “cria os meios de sua própria expressão e expansão, e sua operação não está sujeita a critérios externos”. Em contrapartida, o *específico* necessariamente se prenderia a uma lógica ativa ou subjetivamente relacional.

³¹⁰ Restrepo (2015) se utiliza das imagens do “etnógrafo-assaltante” e do “etnógrafo-indiferente” para realçar a relevância do compromisso com as pessoas com quem se levam adiante estudos.

Cochabamba, a um processo político e econômico, regional, nacional e continentalmente mais ampliado (seja em temporalidades como em espacialidades).

Parece-me interessante traçar um paralelo entre os “pactos de reciprocidade” com a noção de “antropologia por demanda” (a qual será trabalhada com mais ênfase no derradeiro *Cap. 7* desta tese), apresentada por Rita Segato. Consiste, segundo ela, em uma antropologia:

sujeita à demanda dos que anteriormente haviam sido objeto de nossa [das antropólogas e dos antropólogos] observação; uma antropologia atenta e interpelada pelo que esses sujeitos nos solicitam como conhecimento válido que possa lhes servir para aceder a um bem estar maior, a recursos e, sobretudo, à compreensão de seus próprios problemas (Segato, 2013: 13).

Ainda que esta autora assuma referências explícitas e específicas da atividade antropológica, parte de suas reflexões pode, a meu ver, ser estendida também à produção sociológica. O que esteve em causa, também nos “pactos de reciprocidade” estabelecidos para esta tese, foi a disponibilização de uma “caixa de ferramentas” de que eu dispunha (distintas da de um etnógrafo ou etnólogo *stricto sensu*, é preciso pontuar) em benefício daquilo que as próprias organizações consideraram na ocasião relevantes para suas lutas, de acordo com critérios estabelecidos por elas. Foi-me, portanto, proposto que utilizasse a bagagem e os canais jornalísticos, no Brasil, e a experiência com a sociologia histórica, na Bolívia.

Nota-se aqui uma conduta investigativa que excede as bases da ideia de “ciência reflexiva”, também tratada quando das observações sobre as entrevistas, nos termos como ela é apresentada por Burawoy (1988). Este último enfatiza, em contraste com o modelo positivista, o tema da própria inserção (e não da separação) do pesquisador diante da pesquisa, ou seja, a intersubjetividade do “cientista” face ao tema de estudo³¹¹. No entanto, não é capaz de se desvencilhar da prevalência de uma única totalidade, considerada superior e arbitrária (definida pelo “sujeito” de pesquisa) frente às demais³¹². Desse modo, não é uma mera coincidência a se lamentar que, por mais que a(s) pessoa(s) dedicada(s) a uma dada pesquisa se esforce(m) em

³¹¹ Com base nos seguintes referenciais: intervenção, processo, estruturação e reconstrução da teoria.

³¹² A prevalência da análise sociológica marxista de luta de classes na pesquisa que Burawoy (1998) faz acerca da “zambianização”, em trabalho de campo realizado do final dos anos 1960 ao início dos 1970 (condensado no livro *The Color of Class: From African Advancement to Zambianization*, publicado em 1972), utilizado por ele mesmo como exemplo de aplicação do “método de caso alargado”, ainda que houvesse sido influenciado por referenciais pós-coloniais (Frantz Fanon), demonstra claramente a dificuldade da sociologia hegemônica praticada nos países imperiais de lidar com as armadilhas da “razão metonímica”. O panorama apresentado subestima e negligencia, como o autor admite *a posteriori*, a maneira como os próprios trabalhadores negros subalternizados interpretavam e atuavam (ou não) no processo, a partir de suas concepções e modos de vida. Em outras palavras, a existência de outras totalidades é encoberta pelo privilégio a uma delas: a moderna ocidental hegemônica e seu aparato conceitual da divisão da sociedade em classes.

frisar a(s) sua(s) (auto-)reflexividade(s), uma análise desse tipo tenha a tendência de concluir pela continuidade do problema de fundo³¹³, a despeito de possíveis mudanças superficiais.

O segundo procedimento para a desconstrução da razão metonímica consiste em mostrar que “qualquer totalidade é feita de heterogeneidade” e que “as partes que a compõem têm uma vida própria fora dela”, não sendo possível a captação da “totalidade das totalidades”³¹⁴.

Ou seja, a sua pertença [da parte] a uma dada totalidade é sempre precária, quer porque as partes, além do estatuto de partes, têm sempre, pelo menos em latência, o estatuto de totalidade, quer porque as partes emigram de uma totalidade para outra” (Santos, 2002b: 246).

Também este procedimento implica, ao ser levado em consideração, em relevantes transposições de ordem metodológica. As pesquisas realizadas para este trabalho assumem, desde que foram rascunhadas, o desafio não só de reconhecer, mas também de alguma forma traduzir essas heterogeneidades que compõem as totalidades, reconhecendo a sua indispensável autonomia política. Nesse sentido, foram afastados os paradigmas homogeneizantes tanto na constituição e na interpretação dos materiais produzidos a partir do diálogo com organizações, comunidades e individualidades indígenas com as quais a pesquisa manteve parceria; assim como junto às instituições, aos órgãos e aos membros e funcionários das entidades públicas e privadas que foram acionados e se prontificaram a participar ao longo deste esforço.

Para lidar com essa multiplicidade e com esse dinamismo sempre de alguma forma precário e muitas vezes transitório, optou-se por adotar como ponto de partida um prévio conjunto teórico, que aliou as bases da teoria pós-colonial/descolonial traçada por Boaventura de Sousa Santos com a de diversas/os outras/os autoras/es, em particular (mas não só) da América Latina. Na realidade, houve uma busca por contribuições que pudessem tratar da temática da relevância e centralidade das lutas dos movimentos *indígenas* (constantemente sob ameaças e atos de violências *de facto*) com base na *longue durée* de mais de cinco séculos do início do colonialismo no seu sistema hegemônico e dominado pela Europa ocidental (e depois pelos Estados Unidos e América). Daí a aproximação que foi se procedendo ao longo do trabalho com obras marxistas de análise do capitalismo na “periferia” do sistema de acumulação e exploração, com destaque para pensadoras e pensadores latino-americanos da *teoria marxista da dependência* (principalmente da linha do brasileiro Ruy Mauro Marini, com suas noções-chave de *superexploração do trabalho e subimperialismo*), das *colonialidades do poder, do saber e do ser* [a partir de Aníbal Quijano,

³¹³ Ao reforçar hierarquias e priorizar a totalidade das classes sociais perante as possíveis outras totalidades, a pesquisa pouco contribui para o fortalecimento das lutas subalternas. Tal fragilidade vem sendo colocada em xeque há muitas décadas na produção sociológica elaborada nas periferias, com destaque para o já citado colombiano Orlando Fals Borda e sua investigação-ação participativa (IAP).

³¹⁴ Para ficar somente no campo da sociologia, autores de referência como Max Weber e Émile Durkheim sustentam fórmulas metodológicas nas ciências sociais que trazem inscritas a “totalidade das totalidades”. Enquanto Weber louva o pensamento racional moderno ocidental “desmagificado” (em obras como *Ciência e Política: Duas Vocações* (Weber, 2013 [1918 e 1919]) e *A Metodologia das Ciências Sociais*), Durkheim entabula a proposta da “irredutibilidade da razão à experiência individual”.

chegando em diversas/os integrantes da a corrente M/C/D] e também do *colonialismo interno* (em particular, Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova e Silvia Rivera Cusicanqui). Tal combinação, como se viu nos capítulos anteriores, buscou interconectar uma articulação teórica que buscasse dar ênfase às imbricações basilares e inexoráveis entre capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado. Na parte mais final, há referências substantivas ao pensamento gramsciano, aos *Estudos Subalternos Sul-Asiáticos* e a toda uma discussão sobre teorias dos movimentos sociais, participação social, democracia e Estado que perpassa diversas linhas de pensamento e reflexão de ordem mais global.

Esse referencial teórico heterogêneo³¹⁵ foi colocado à prova por uma cesta de métodos também ela heterogênea, justamente para fazer jus aos desafios colocados, assumidos e, na medida do possível, enfrentados. Partiu-se, portanto, da aplicação de “estudos de caso alargados” nos dois contextos, em uma comparação do tipo integrativa ou vertical³¹⁶ dos casos do Brasil e da Bolívia, em contraste com o modelo de comparação segregativa ou horizontal (mais ajustada à teoria ancorada). Enquanto esta última tem como intuito descobrir uma espécie de “lei geral” que possa dar sustentação a uma “nova teoria” (a partir de fenômenos diferentes que possam “provar” algo que seja similar), a primeira, que aqui se aplica, não tem essa mesma pretensão. Toma como partida teorias já existentes para, de alguma forma, renová-las, reconstruí-las. Em outras palavras, dedica-se a fenômenos sociais mais ou menos similares com o propósito de explicá-los, respeitando as suas singularidades, por meio da utilização de ferramentas já disponíveis do campo das ciências sociais. Não se busca necessariamente, nem se abraça o intento de sublinhar, as especificidades generalizáveis e relacionais com possíveis conotações de partes objetivas de um

³¹⁵ Mais especificamente sobre o tema da divisão entre disciplinas nas pesquisas em ciências sociais [descrito em Wallerstein (1996)], Castro-Gómez, Schiwy e Walsh (2002) propõem o ato de indisciplinar. “Indisciplinar significa desatar as fronteiras das ciências sociais que cercam a produção e distribuição do conhecimento, e as ‘regiões ontológicas’ do social, político e econômico. Implica o reconhecimento de outras formas de conhecimento, particularmente os conhecimentos locais produzidos a partir da diferença colonial, e os entrecruzamentos e fluxos dialógicos que podem ocorrer entre eles e os conhecimentos disciplinares” (Castro-Gómez, Schiwy e Walsh, 2002: 13-14). Em que pese à nota anterior, é justo dar ênfase às vastas contribuições de pensadoras e pensadores ligadas/os ao MCD no que toca aos conceitos de *colonialidade do poder, do saber e do ser*. O próprio Castro-Gómez (2007) traz a relevante reflexão da “*hybris* do ponto zero” quando da discussão da colonialidade do saber, que dá consistência ao debate.

³¹⁶ Há uma centenária discussão em torno do uso de métodos comparativos e a sociologia, para ficar apenas em um dos ramos das ciências sociais. O princípio comparativo que subjaz a esta tese parte das ideias de Boaventura de Sousa Santos de que “a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo” e de que a almejada justiça cognitiva global requer um “pensamento alternativo de alternativas” (Santos, 2007), mas, sobretudo, das justaposições e interligações entre locais por meio da tradução, no qual não se atribui a nenhum conjunto de experiências “nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea” (Santos, 2002b: 262). “As experiências do mundo”, segue o autor, “são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes”.

todo universalista, as quais, conforme a já citada diferenciação entre “singularidade” e especificidade” de Hallward (2001), trazem consigo uma forte carga metonímica.

Em continuidade ao exame do segundo procedimento de desconstrução da razão metonímica, considero que uma de suas premissas mais complicadas que se coloca a qualquer pesquisador é a noção de que “as partes que a [uma determinada totalidade em análise] compõem têm uma vida própria fora dela”. Trata-se de uma sorte de radicalização dos princípios iniciais da “proliferação de totalidades” e da “heterogeneidade dessa pluralidade de totalidades”. Vem ainda acompanhada da desestabilizadora ideia de que “sua [de cada uma das partes heterogêneas da pluralidade de totalidades] pertença a uma dada totalidade é sempre precária, quer porque as partes, além do estatuto de partes, têm sempre, pelo menos em latência, o estatuto de totalidade, quer porque as partes emigram de uma totalidade para outra”.

Para além dos já citados “pactos de reciprocidade”, que estabeleceram o sentido concreto, finito e dialógico de troca e intercâmbio entre participantes³¹⁷, um outro elemento que veio oportuna e semelhantemente à tona nos trabalhos de campo realizados nos dois distintos contextos dá a dimensão das fronteiras descontínuas, intermitentes e diluídas, bem como das suas transitoriedades, do que está por trás das lutas dos movimentos indígenas na América Latina.

Em duas ocasiões durante entrevistas com personalidades relevantes para os processos de fortalecimento dos movimentos indígenas perante as instituições estatais, defrontei-me com manifestações assertivas das/os minha/meus interlocutoras/es de que determinadas estratégias, dados e informações não seriam partilhadas por serem estritamente de “caráter interno, sensível e estratégico” das referidas organizações.

Não é tarefa simples para qualquer pessoa que pesquisa, mesmo estando ela preparada e ciente acerca das questões da heterogeneidade (tanto externa como interna) das totalidades de análise e dos vetores de fuga (seja no sentido de constituir uma nova totalidade ou se desconectar e se religar a uma outra já existente) que desafiam a própria totalidade em si, lidar com a complexidade de *experiências imperiais/coloniais* em contextos de repetidas desumanizações. Existe muito de fragmentário, fluido, fugaz e constantemente renegociado nestes relacionamentos dialógicos para a realização da pesquisa. Quando se ouve um “não”, por exemplo, automaticamente se explode qualquer pretensão mínima de uma única e superior totalidade da razão científica moderna ocidental.

³¹⁷ Zemelman (2004: 458), ao tratar da vinculação do sujeito à labuta científica, vislumbra a passagem de “relações de conhecimento circunscritas à lógica das determinações para relações inclusivas de funções que, para além de permitirem falar de objetos, criem espaço de incorporação do sujeito, a fim de que a relação de conhecimento não se restrinja à explicação, mas se abra, também, à possibilidade de potenciação da realidade externa do sujeito”. “Equivale isto”, segundo o autor, “a uma incorporação do sujeito no discurso que constrói conhecimento, na medida em que o que se designa por ‘colocar-se perante as circunstâncias’, situar-se em relação às realidades políticas, econômicas, culturais, significa estar a construir uma relação de conhecimento, sem que esta fique encerrada num conjunto de atributos”.

Daí que a definição e aplicação da metodologia e a própria pesquisa em si não sejam tão-somente um esforço de sentido único: partem também das/os outras/os participantes envolvidas/os³¹⁸. O pesquisador, como também se pode verificar no decorrer de pesquisas etnográficas e entrevistas, é também pesquisado³¹⁹ pelos movimentos, comunidades indígenas das regiões visitadas e os indivíduos e grupos envolvidos. As duas partes lançam mão de métodos em busca da ampliação de suas articulações e de seus horizontes de conhecimentos. O pesquisador é submetido ao crivo das/os participantes - que não só impõem condições e requisitam contribuições no sentido do incremento das lutas segundo as suas perspectivas (*pactos de reciprocidade*), como definem os limites e as precariedades dos acordos. Até por isso, os desdobramentos e as aberturas vislumbradas pela valorização das *ciências sociais por demanda*, como se buscará fazer nos capítulos finais, reforça o sentido de desmonumentalização e, sobretudo, de *desmetonimificação* das concepções e das percepções da lavra do pesquisador para dar vazão às interpretações e priorizações das/os supostamente “pesquisadas/os”. Em vez de operar meramente o encaixe dos “achados” da pesquisa (parte) a um marco pré-definido e consagrado do cânone da ciência e da razão modernos (todo), o que se procede é um questionamento mais amplo que parte da ideia de co-existência de diversos “todos” a partir de “partes” com as quais se opta por inter-relações de troca e intercâmbio. A partir dessa “multiplicação de centros”, não só a lógica da “parte pelo todo” deixa de ser o modelo a ser mantido e seguido, como abre-se também um espaço para o enfrentamento de injustiças cognitivas, buscando se afastar, no marco do leque de *metodologias descoloniais*, do risco quase sempre muito presente na academia de se reforçar e reproduzir relações coloniais de “violência, distanciamento e paternalismo” (Menéndez, 2018: 31-41).

3.2 - Razão proléptica e *autonomia política*

Desafiar a razão indolente na produção científica não é tarefa fácil. Os procedimentos de desconstrução relativos à razão metonímica, os quais exigem caminhos metodológicos que se

³¹⁸ Suárez-Krabbe (2011) apresenta um painel de contraste, embora mais centrado na antropologia, entre propostas metodológicas na inter-relação com o Outro pesquisado. De um lado, estabelece os limites de um tipo de abordagem que critica pressupostos positivistas, mas ainda se fundamenta na separação entre conhecimento e sentimento; de outro, vislumbra possibilidades de “proximidade metodológica”, que assuma compromissos éticos de descolonização, com critérios de validação científicos vinculados a propostas firmadas a partir da realidade concreta com as/os/es sujeitos envolvidas/os/es.

³¹⁹ Em consonância, ainda que a partir de um sentido diverso, com as formulações iniciais de Santos (1987: 52) de que “o objeto é a continuação do sujeito por outros meios”. Nessa mesma senda, a premissa de que “todo o conhecimento é autoconhecimento” (Santos, 1987: 50), isto é, que enfatiza o seu caráter de posicionalidade e parcialidade, também poderia ser descrita a partir de um outro viés, que corrobora o seu significado: “autoconhecimentos estão a todo momento interagindo entre si, em diversos níveis, sem que necessariamente um deles tenha de ser considerado superior aos demais”.

chocam com premissas convencionais assimiladas e cristalizadas no campo das pesquisas em ciências sociais, não se esgotam em si mesmos. Sinalizam, em simultâneo, para aspectos complementares quanto ao desmonte do outro alicerce da indolência: a razão proléptica. Esse par, como desenvolve Santos em seu quadro explicativo, se desdobra, respectivamente, na dupla e interligada conceptualização, particularmente útil e pertinente ao estudo das lutas dos movimentos e organizações indígenas em contextos latino-americanos, da *sociologia das ausências* e da *sociologia das emergências*.

A *sociologia das ausências* consiste em uma investigação que “visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (Santos, 2002b: 246). Aquilo que ela busca mostrar como fenômeno concreto “é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas”. O objetivo da *sociologia das ausências* é, portanto, transformar impossibilidades em possibilidades e, desse modo, converter ausências em presenças. Como? Para Santos, essa operação pode ser feita por meio dos “fragmentos da experiência social” que não foram “socializados pela totalidade metonímica”³²⁰.

Em termos de procedimentos afins aos métodos, a *sociologia das ausências* reafirma a importância dos aspectos do alargamento do foco de análise às múltiplas “totalidades” e suas características realçadas na seção anterior. Na mesma esteira, amplia os horizontes cognitivos e colide frontalmente com cinco modalidades paradigmáticas de monocultura³²¹ que sustentam a produção ativa de não-existências. Para abrir as janelas às suas contrafaces – as cinco modalidades de ecologias: a de saberes, a das trans-escalas (que é crucial para as conclusões de qualquer problematização), a da multiplicidade de reconhecimentos e “identidades” sociais, a das diversas temporalidades e a da pluri-produtividades -, faz sentido apostar também na ampliação de canais de troca e meios para a pesquisa, além das já citadas.

Empregou-se, portanto, uma “ecologia de métodos” que, embora unidos pelo intento etnográfico, incluiu até técnicas não-convencionais de apuração e investigação jornalística (através das chamadas consultas a “fontes”, por exemplo). Esse leque de recursos e intercâmbios com as/os distintas/os interlocutores com quem se retomou, se criou e se manteve vínculos ao longo do processo de pesquisa veio a se somar se deu, por exemplo, pela via suplementar da troca

³²⁰ “Esses componentes ou fragmentos têm vagueado fora dessa totalidade como meteoritos perdidos no espaço da ordem e insusceptíveis de serem percebidos e controlados por ela” (Santos, 2002b: 246)

³²¹ A *monocultura do saber* e do *rigor do saber* (transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética), a *monocultura do tempo linear* (ideia de que a história tem sentido e direção únicos), a *monocultura da naturalização das diferenças* (distribuição das populações por categorias, como a classificação racial e sexual, que determinam e legitimam hierarquias), a *monocultura da escala dominante* (na modernidade ocidental, assume duas formas principais: o universal e o global), e a *monocultura dos critérios de produtividade capitalista* (crescimento e incremento da produção como vetores absolutamente inquestionáveis, seja diante da natureza como do trabalho). Mais em Santos (2002b: 247-248).

mais ágil e facilitada de informações via internet ou por reencontros pessoais pontuais³²² posteriores às jornadas de trabalho de campo.

Essa “ecologia de métodos” buscou dar conta não só dos desafios propiciados pela *sociologia das ausências* (necessidade de dilatação do presente, ou seja, de diálogo com as múltiplas totalidades existentes, suas heterogeneidades e condições próprias de autonomia), como também dos colocados pela *sociologia das emergências*. Para Santos (2002b: 254), esta última consiste em “substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das atividades de cuidado”. Enquanto “investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas”³²³, a “sociologia das ausências” também almeja uma dilatação do presente, mas por via da contração do futuro, isto é, levando-se em consideração as possibilidades e expectativas futuras que esta realidade ampliada é capaz de comportar.

Antes de seguir com os meios adotados para se tentar desconstruir essa razão proléptica, julgo oportuno deixar registrado um breve comentário sobre a influência das duas outras vertentes que compõem os quatro sustentáculos da razão indolente. A razão arrogante (no bojo das larguíssimas interrogações em torno do livre arbítrio e do construtivismo) e a razão impotente (que anima os debates entre determinismo e realismo, por exemplo) têm uma influência enorme na contração arbitrária, violenta e reducionista do presente que tanto a “sociologia das ausências” como a “sociologia das emergências” se dedicam a combater. A arrogância faz com que a teoria se distancie e seja retroalimentada e autolegitimada por uma dinâmica própria distanciada da realidade³²⁴. E a impotência impede que alternativas construídas a partir de baixo, de referenciais alheios ao cânone da ciência, sejam concebidas como existentes e, mais ainda, viáveis.

A emancipação social emerge da tensão dialética entre o comunitarismo que domina nas relações intracomunitárias e o contratualismo que domina nas relações intercomunitárias. Nesta relação ocorre também a constante reinvenção da comunidade enquanto trajetória do colonialismo à

³²² Como ocorreu com representantes do CIR em diversas ocasiões, como no Colóquio Internacional “Território, Interculturalidade e Bem-Viver” (http://alice.ces.uc.pt/news/?page_id=3568), realizado em junho de 2014, promovido pelo Projeto ALICE, na própria Universidade de Coimbra, e na 7ª Reunião Ordinária do Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), em novembro de 2015, em Brasília-DF, Brasil.

³²³ O conceito que preside a *sociologia das emergências* é o *Ainda-Não* (*Noch Nicht*), por Ernst Bloch. A ampliação do presente “implica a contração de futuro, na medida em que o *Ainda-Não*, longe de ser um futuro vazio e infinito, é um futuro concreto, sempre incerto e sempre em perigo” (Santos, 2002b: 256).

³²⁴ Na avaliação d@s zapatistas, que surpreenderam o mundo no primeiro dia do ano de 1994 com um levante popular protagonizado por indígenas na região de Chiapas (México) que perdura até hoje, os chamados “paradigmas científicos”, que são os conceitos capazes de modificar, renovar e revolucionar o pensamento teórico, podem ser considerados como “meta-teoria”, pois insistem “não só na irrelevância da realidade, mas também, e, sobretudo, se alardeia que se tem prescindido completamente dela, num esforço de isolamento e higiene que, dizem, merece ser aplaudido” (Marcos, 2008: 34).

solidariedade. Refiro-me a processos sociais concretos que frequentemente se desenrolam sob os nossos olhos, demasiado perto para que possam ser vistos. Basta lembrar, por exemplo, a notável reinvenção da vida comunitária que nos últimos vinte anos tem vindo a verificar-se um pouco por toda a parte, graças aos movimentos populares, às lutas pelos direitos humanos, à sociologia da libertação e às culturas populares comunitárias. Esta vasta panóplia de práticas político-culturais, nas palavras de um dos grandes inspiradores da investigação-ação, Orlando Fals Borda (1987), visa reinventar a comunidade através de um conhecimento emancipatório que habilite os seus membros a resistir ao colonialismo e a construir a solidariedade pelo exercício de novas práticas sociais, que conduzirão a formas novas e mais ricas de cidadania individual e coletiva” (Santos, 2002a: 96)

Seria possível traçar uma larga linha – algo como uma “genealogia histórico-social” – do enfrentamento ferrenho das bases da razão proléptica pela pujança e vitalidade dos movimentos populares subalternos de vários continentes, inclusive da América Latina, ou melhor, de Abya Yala. Não se resume essa recolha apenas a obras escritas e ilustradas – como a notória *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, do indígena Guamán Poma de Ayala³²⁵ ou o tratado *Thoughts and sentiments on the evil of slavery* [Pensamentos e sentimentos sobre o mal da escravidão], do escravizado Ottobah Cugoano, enfatizadas por Mignolo (2007) como manifestações literárias com traços “de(s)coloniais”. Tem a ver com uma enorme quantidade e variedade de mobilizações sociais concretas de desobediência político-epistêmica e por autonomia desde os primórdios do período colonial no continente americano, da extensa rebelião indígena andina de Tupac Amaru – com destaque, por exemplo, para a marcante atuação de lideranças como Tupac Katari e Bartolina Sisa (1781), na Bolívia -, passando pela Revolução do Haiti (iniciada em 1791)³²⁶, incluindo aí as inúmeras outras revoltas de povos ameríndios³²⁷ e de grupos escravizados que foram traficados como mercadorias a partir da África, em uma triangulação com os países “centrais” colonizadores europeus que deixou profundas marcas nas sociedades periféricas-coloniais do mundo.

³²⁵ A *sociologia da imagem* (Rivera Cusicanqui, 2015: 30 e 74) retoma Guamán Poma e sua “carta” de mil páginas na qual um conhecedor do mundo indígena “espera abrir os olhos” do Rei da Espanha “sobre as penúrias impostas às sociedades andinas pelo mau governo de vice-reis, corregedores e doutrinadores”, mas num sentido diverso. Em vez de atribuir a ele uma espécie de referente inicial da literatura e do pensamento decoloniais, a autora destaca na obra os “fragmentos da reflexão crítica ao colonialismo, desvendando os sintagmas justapostos que entremesclam sua subjetividade de colonizado com um discurso (visual, textual) por sua vez autônomo e astuto”. Ela admite ainda que das reflexões sobre do “mundo ao revés” nas páginas da *Nueva Crónica* também se formulou a epistemologia *ch'ixi*, algo que ganhou impulso com as ideias de “conhecimento articulador de contradições, revolvedor do tempo do existente com as sutis ‘armas’ do paradoxico, do escondido e esquecido, do antigo e o pequeno”.

³²⁶ Ver James (2000 [1938]) e Trouillot (2015 [1995]).

³²⁷ Merece menção inclusive a ocorrência da Revolta da Praia de Sangue, em 1790. Foi um levante indígena do povo Macuxi que acabou reprimido com extrema violência por forças coloniais no início de suas intervenções em Roraima, às margens do Rio Branco. Roraima é atualmente o Estado em que se situa a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, um dos territórios visitados para a pesquisa desta tese.

Foi a partir de meados do século XX, contudo, que se instalou de forma mais decidida neste continente um debate focado na função social da produção acadêmica específica na área das ciências sociais e na pavimentação de caminhos metodológicos que não estivessem assentados na “razão indolente”. Daí observar Santos que:

“(...) apesar do impacto brutal do conhecimento-receita e da epistemologia que o sustenta (realismo ingênuo e positivismo) nos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundial, era precisamente nestes países que, não obstante todas as condições desfavoráveis, se vinha produzindo conhecimento científico inovador, tanto a nível teórico como a nível metodológico, ainda que desconhecido ou pouco conhecido nos centros hegemônicos de produção de ciência. Nestes países, as ciências sociais tinham-se desenvolvido em contextos sociais, culturais, políticos e institucionais muito distintos dos que prevaleceram nos países centrais. A extensão e a tipologia das desigualdades sociais, fundando imperativos de intervenção e de investigação-ação, a presença de culturas não-ocidentais hostis aos pressupostos culturais da ciência moderna, os longos períodos de violência política e de ditadura, obrigando a produzir ciência em condições de quase clandestinidade, os níveis mais baixos de especialização disciplinar quando comparados com os da ciência central, o escasso ou nulo apoio do Estado à produção científica - tudo isto contribuíra para a emergência de formações e tradições científicas com alguma especificidade, sempre desvalorizada pela ciência central em tudo o que se desviasse das normas por esta impostas” (Santos, 2002a: 50-51).

Essas reflexões a partir das margens – que mereceram pouca atenção dos polos iluministas de produção da ciência moderna - não surgiram aleatoriamente, soltos no espaço e no tempo (ou, como dizem @s zapatistas³²⁸, em quaisquer geografias e calendários). Têm a ver com movimentos importantes do ponto de vista político, econômico e cultural que sacudiram o chamado “Terceiro Mundo” em meados do século XX. Bringel e Domingues (2015: 60) enxergam nesse período, a partir do final da II Guerra Mundial, a emergência de um “Bandung intelectual”³²⁹ com forte participação dos respectivos Estados, a qual teria sido produzida “vis-à-vis às lutas anticoloniais na África e na Ásia, aos movimentos revolucionários na América Latina e à difusão dos nacionalismos periféricos e da narrativa desenvolvimentista”.

³²⁸ Que, como observa Escobar (2008: 652), são, por sinal, responsáveis por uma teoria da autonomia que surgiu a partir de fluxos de informação e de conhecimento, como resultado de funcionamento das “redes” e das “malhas” dos movimentos sociais antiglobalização nas últimas décadas.

³²⁹ Em referência à Conferência Afro-Asiática de Bandung, ocorrida em abril de 1955, quando representantes de 29 países desses dois continentes se reuniram na Indonésia para tratar da promoção da paz e da cooperação internacional (frente à constituição dos blocos norte-americano e soviético na Guerra Fria), com a defesa da autodeterminação dos povos (em posição contrária ao colonialismo e ao neocolonialismo). Bandung (a declaração final da referida conferência pode ser acessada na sua íntegra em: http://www.cvce.eu/obj/final_communique_of_the_asian_african_conference_of_bandung_24_april_1955-en-676237bd-72f7-471f-949a-88b6ae513585.html) foi um momento-chave para a formação do Movimento dos Não-Alinhados, oficialmente estabelecido a partir de 1961. Este último acolheu muitos outros países de outros continentes justamente no sentido de fortalecer uma posição de autonomia das nações frente às pressões geopolíticas imperialistas derivadas da Guerra Fria.

O desejo de emancipação frente a uma ordem dominante e discriminadora orientava esses esforços. A articulação entre teoria e prática, o questionamento dos limites do eurocentrismo, a recepção e a assimilação crítica da sociologia central, a autonomização da sociologia como disciplina e a necessidade de construir instituições e debates próprios dos contextos periféricos foram somente alguns dos principais leitmotivos da sociologia terceiro-mundista em sua busca por uma ciência autóctone, autônoma e nacional. Circuitos nacionais e regionais de produção e circulação do conhecimento foram criados e houve um considerável avanço em termos de teorizações abrangentes, processuais e globais da sociedade, que geraram, inclusive, um novo repertório conceitual associado à mudança social e ao debate sobre o colonialismo, o imperialismo, o desenvolvimento, a dependência, a estratificação social e o Estado (Bringel e Domingues, 2015: 60)

Em termos de produção teórica, esse período é marcado pela influência no campo econômico das produções pioneiras de pensadores como o argentino Raúl Prebisch e o brasileiro Celso Furtado na CEPAL, em Santiago, no Chile. Inúmeras outras correntes intelectuais se formaram paralelamente à disseminação ampla de ideias cepalinas associadas ao “sistema centro-periferia”, que encontrou na Revolução Cubana, de 1959, um importante desdobramento político concreto no esforço pela construção de alternativas de esquerda a partir de projetos construídos na própria América Latina.

Ainda que possam existir análises sobre a “falta de teorias”³³⁰ que pudessem dar conta das dimensões políticas em presença, trabalhos importantes que se dedicaram a problematizar e qualificar a relação entre produção acadêmica e transformação social merecem ser revisitados. A dedicação do colombiano Orlando Fals Borda na proposta da investigação-ação participativa (IAP) é uma das amostras mais eloquentes dessa “escola”. Sustentado por uma ampla gama de pesquisas de campo, Fals Borda ergueu um conjunto sólido de ideias sobre as questões concernentes à aplicação de metodologias que pudessem “subverter”³³¹ as ordens hegemônicas e dominantes na organização das sociedades (e das ciências) em contextos latino-americanos³³².

Diferentemente de cientistas sociais que absorveram e praticaram a ideia da subversão apenas do ponto de vista do manejo e da construção de análises de cunho teórico, Fals Borda teve o mérito de “descer ao terreno” com diversas pesquisas de campo, em especial junto aos territórios de comunidades ribeirinhas da Colômbia. E foi certamente um dos mais empenhados

³³⁰ Como exemplo desse tipo de análise, veja-se Sader (2009).

³³¹ Fals Borda, falecido em 2008, dedicou-se em diversos artigos ao tema da produção daquilo que ele chamava de “ciência subversiva”. Por responder a outros interesses que não a manutenção do *status quo*, os conhecimentos e saberes populares (que, segundo o referido autor, assim como os outros, possuem sua própria estrutura cognoscitiva e podem ter sua própria linguagem e sua própria sintaxe de expressão) “desembocam em um nível de formação e comunicação que identificamos como ‘ciência ou cultura emergente’ ou ‘subversiva’” (Fals Borda, 1989: 90).

³³² Fals Borda (1989: 95) defende inclusive o rompimento com as regras do “edifício científico formal que construiu a minoria intelectual do sistema dominante”.

em compreender a relevância do reconhecimento de outros saberes “populares”³³³ e, de algum modo, em buscar não reproduzir o modelo extrativista, asséptico e descompromissado que pregavam os manuais de pesquisa em sociologia, produzidos nos centros imperiais de saber/poder. A seu modo, questionou, antes que essas construções assim viessem a ganhar esses determinados contornos, a *razão metonímica* e também a *razão proléptica*, lançando mão, à sua maneira, o seu próprio exercício de *sociologia das ausências* e de *sociologia das emergências*.

O livro *Ciência própria e colonialismo intelectual*³³⁴, lançado por Fals Borda em 1970, pode ser considerado um marco para as ciências sociais latino-americanas. Nele, o autor faz uma revisão histórica e historiográfica dos caminhos trilhados até aquele momento quanto ao tema da crise social em curso por ele identificada (no quadro em que o cercava à época) e a relação da mesma com a produção sociológica acadêmica existente dentro e fora do continente.

A partir de uma panóplia de vários autores, obras, encontros³³⁵ e instituições³³⁶ citadas, Fals Borda identifica, mais especificamente no artigo sobre “A crise, o compromisso e a ciência”³³⁷, um imperativo de aplicação dos estudos teórico-metodológicos em processos sociais

³³³ Meneses (2008: 746), a partir de sua experiência no continente africano, ressalta que esse saber local “deve passar a ser compreendido não como o conhecimento autêntico, único e exclusivo de um determinado grupo, mas como um conhecimento que se promove no diálogo e na resistência entre os conhecimentos globais e locais. Este conhecimento, local porque situado, porque produzido e partilhado dentro de um determinado grupo, contém saber prático e teórico, incluindo representações e práticas sociais que se relacionam com um determinado conhecimento técnico. Por isso, o saber local, tal como o científico não está – tal como defendem versões essencialistas e românticas – distribuído homogênea e uniformemente dentro do grupo que o utiliza e (re)produz. Varia de grupo para grupo, em função do estatuto social, da etnicidade, do gênero etc. A posse, a transmissão e a negociação desse saber está, pois, intrinsecamente ligada às diferenças sociais e às relações de poder. Longe de ser um conhecimento estático, este conhecimento é objeto de uma interpretação incessante de acordo com várias situações e interesses”.

³³⁴ Fals Borda (1970). O autor escreveu este ensaio para o IX Congresso Latino-Americano de Sociologia com o intento de desenvolver a proposta de compromisso entre a produção das ciências sociais e a mudança social. Na apresentação, responde aos intentos de intervenção de teorias estrangeiras no continente: “É preferível responder ao desafio do trópico e do subtópico com nossos próprios meios, concebendo nossas soluções com nossa própria ideologia e utilizando e vigorando nossa cultura e sociedade, que seguir sendo uma cópia de segunda classe e um simples mercado de um povo estranho” (Fals Borda, 1970: 18).

³³⁵ Com destaque para o papel do brasileiro Luiz de Aguiar Costa Pinto (autor de *A sociologia da mudança e a mudança da sociologia*, publicado em espanhol em 1963) e do Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS) na promoção do “Seminário Internacional Resistências à Mudança: fatores que impedem ou dificultam o desenvolvimento”, no Rio de Janeiro, em outubro de 1959, logo na sequência da Revolução Cubana. Os anais do referido evento foram publicados no ano seguinte pela editora Lioro. Como nota Fals Borda (2009: 226), estiveram também presentes, além de diversos pesquisadores do continente, nomes internacionais como C. Wright Mills e Jacques Lambert.

³³⁶ Além da relevância da CLAPCS, com sede no Rio de Janeiro, cita-se também a criação da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), em Santiago no Chile, bem como o papel de intelectuais brasileiros reunidos no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), também no Rio.

³³⁷ Fals Borda (1970). Republicado em antologia mais recente (Fals Borda, 2009: 219-225).

concretos. Apresenta ainda um esboço esquemático de distintas técnicas de trabalho de campo, não escondendo a sua predileção por um tipo de pesquisa de observação que pudesse envolver maior proximidade e compromisso político com as/os participantes.

A melhor maneira de saber se se vai pela melhor direção – e saber, portanto, se se está sendo objetivo ou não – é a de produzir fatos e fazer com que as ideias sejam traduzidas na prática: que os estudos demonstrem, antes de tudo, seus méritos e sua objetividade pelo rigor com que foram concebidos e elaborados, e por sua eficiência na reconstrução da sociedade, e que a teoria se deixe guiar pela realidade para que possa se enriquecer. Assim se iria formando, de fato, uma ciência projetista e futurista, adaptada à compreensão e superação da crise existente e que a ela afeta, na qual poderiam entrar em jogo algumas profecias autorrealizáveis (Fals Borda, 2009: 233)

Apesar de à época ainda em formação, a proposição de Fals Borda (2009: 235) se baseava em três distinções: a observação-participação (que seria a fórmula primordialmente descritiva mais comum e usada nas pesquisas acadêmicas, na qual se mantém um contato superficial diante do grupo e das pessoas pesquisadas), a observação-intervenção (que seria uma modalidade intermediária de experimentação, mas ainda marcada por uma aproximação parcial) e a observação-inserção³³⁸. Esta última implicaria em um envolvimento da/o cientista como agente dentro do processo que se estuda, no qual se processa uma “tomada de posição em favor de determinadas alternativas, aprendendo assim não só da observação, mas do trabalho mesmo que executa com os sujeitos com quem se identifica” (Fals Borda, 2009: 235).

Nesse mesmo artigo, o sociólogo colombiano reforça a substantiva noção de “compromisso-ação”, que consiste na “ação ou atitude do intelectual que, ao tomar consciência de seu pertencimento à sociedade e ao mundo de seu tempo, renuncia a uma posição de simples espectador e coloca seu pensamento ou a sua arte a serviço de uma causa” (Fals Borda, 2009: 243). Esse “compromisso-ação” é a pedra de toque de trabalhos seguintes que virão a desenvolver (e a interrogar, sempre com base em aplicações práticas) os princípios da investigação-ação participativa (IAP). É esse “compromisso-ação” que abre as portas a uma conexão com a desconstrução da “razão proléptica”. Na ação dos movimentos com os quais se estuda, em suas lutas concretas no presente, é possível tomar contato com a “emergência” que está por vir.

E esse *Ainda-Não* que alarga as alternativas à ordem social hegemônica que já existem no presente (assim desafiando a “razão indolente”) se dá justamente no momento do reconhecimento da autonomia política das organizações sociais de base e de seus integrantes, sem que a elas se imponha classificações, análises e julgamentos a partir de fora. A “investigação-ação”, como coloca Fals Borda em ensaio complementar³³⁹, foi cristalizada ao redor da ideia central (que poderia ser considerada como a base do paradigma alternativo de concepção e produção das ciências sociais na América Latina) da “possibilidade de criar e possuir conhecimento científico

³³⁸ A ideia de “inserção” vem, segundo Fals Borda, de Kaplan (1970: 40).

³³⁹ Fals Borda (1979). A introdução do mesmo livro (11-57), intitulada “Cómo investigar la realidad para transformarla”, foi republicada na antologia (Fals Borda, 2009: 219-225) a qual já se fez referência.

na própria ação das massas trabalhadoras: que a investigação social e a ação política, com ela, pudessem sintetizar-se e influir-se mutuamente para aumentar tanto o nível de eficácia da ação como o entendimento da realidade”³⁴⁰ (Fals Borda, 2009: 273).

Ao situar a ação política dos protagonistas envolvidos na pesquisa no mesmo patamar que a ciência em sua versão dominante - reforçando inclusive a centralidade da interação entre ambas -, o autor latino-americano deixa patente a necessidade que qualquer exercício metodológico precisa ser entendido em mão dupla. Ou seja, procedimentos - contra a (re)produção da *razão indolente* - têm de ser apreendidos não só como uma pré-condição científica, teórica e epistemológica incorporada e aplicada por parte de quem pesquisa, mas também como garantia de espaço para a autonomia política das/os demais participantes da pesquisa.

Por mais que as monoculturas no bojo da *sociologia das ausências* atuem intensa e repetidamente para “produzir, de forma ativa, não-existências”, sujeitos de ações, portadores, formuladores, intercambiantes, selecionadores e praticantes de outras totalidades heterogêneas e dinâmicas de saberes, jamais deixarão de existir³⁴¹. E jamais deixarão também de decidir, por si próprios, acerca de como atuar (ou não) frente às complexas realidades sociais nas suas mais distintas esferas, camadas e dimensões.

Em que medida, então, o paradigma do *conhecimento prudente*, que não se coaduna com as pretensões universalizantes, eurocêntricas e etnocêntricas da ciência monumentalizada e “metonimificada”, pode ser entendido como fruto da autonomia política indomável e estratégica de sujeitos (individuais e coletivos) das *epistemologias do Sul*? Seria possível pensar e imaginar uma *dupla ruptura epistemológica* ou uma *ecologia de saberes*, o modo como se formula atualmente, sem que houvesse uma infinidade de lutas pela defesa de diferentes modos de vida pelos próprios povos que as vivem cotidianamente? A presença, o protagonismo e a produção intelectual de movimentos e organizações indígenas são, por si só, fatores cruciais de dilatação do presente. Em outras palavras, as *emergências* colocadas em marcha (ou não, uma vez que a inação também pode derivar de uma decisão política) pelas/pelos participantes envolvidas/as na pesquisa, no flexível quadro metodológico proposto, foram determinantes para determinar as *ausências* – reverberando o ciclo contínuo entre teoria e prática (e vice-versa) que sustenta a investigação-ação.

A convocação investigativa para se tentar compreender melhor o que existe no Sul para além da relação dicotômica Norte-Sul é, uma referência a ser continuamente considerada para

³⁴⁰ Nesta parte, em especial, Fals Borda incorpora notadamente princípios marxistas. “Tomando em conta que ‘o critério da correção do pensamento é, certamente, a realidade’, o último critério de validade do conhecimento científico viria a ser, então, a práxis, entendida como uma unidade dialética formada pela teoria e pela prática, na qual a prática é ciclicamente determinante” (Fals Borda, 2009: 273)

³⁴¹ Ver *Caps. 4 e 5*. Curiosamente, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), principal organização da Raposa Serra do Sol (Brasil) tem, entre os seus diversos motes mobilizadores, a máxima: “A luta continua até o último índio”. Também uma das principais lideranças históricas de Raqaypampa, tata Fermín Vallejos (1995), reforçava a ideia de que os indígenas daquelas comunidades eram como o mato, “intermináveis”.

quem se dispõe a contribuir para a construção de um *novo senso comum*. Mas o acerto de *pactos de reciprocidade* e a ratificação da *autonomia política* em pesquisas com movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia demonstram que um trabalho desse tipo toma rumos substancialmente também a partir de decisões, prioridades e limites definidos pelas próprias organizações, comunidades e pessoas com as quais foram estabelecidas relações de troca e tradução. É um pouco disso que se tentará apresentar na parte final desta tese, em particular no *Cap. 7*, seção em que se trabalhará a rota das *ciências sociais por demanda*, que acaba por se constituir como uma certa convergência e síntese de várias das questões suscitadas ao longo de todo empenho.

3.3 – Caminhos e critérios

Este trabalho seguiu uma trajetória tortuosa que não se assemelha em nada a uma linha retilínea e direta entre dois pontos, quais sejam: o seu início e a sua finalização. Entre aquilo que normalmente se entende como ponto de partida e início desta jornada acadêmica até algumas das “conclusões” aqui apresentadas, houve idas e vindas que de algum modo se refletem na própria estrutura da tese. Apostou-se de início em três frentes complementares entre si que aparecem em destaque neste trecho do próprio projeto, defendido ainda no primeiro semestre de 2013:

A presente proposta assume o desafio de tentar melhor compreender o circuito de complexidades em torno da interculturalidade a partir de processos concretos de interação social envolvendo povos indígenas e instâncias de Estados nacionais erguidos como parte do empreendimento civilizacional moderno-ocidental. Com o auxílio de um rol de contributos trabalhados pelos estudos pós-coloniais, pretende-se aglutinar reflexões, multiplicando, aprofundando e combinando perspectivas acerca de possíveis aberturas proporcionadas pelo diálogo entre conhecimentos de diferentes matrizes, sem se limitar à constatação do mero ‘desajuste’ das realidades vividas no Sul ao arcabouço de teorias formuladas no Norte, como se verifica frequentemente no meio acadêmico. Sempre a partir de práticas sociais concretas³⁴², essas problematizações dar-se-ão no cenário maior da refundação do Estado na América Latina (Santos, 2010), com vistas a reconhecer a existência de formas de pluralismo sociopolítico e a dar maior visibilidade a traduções interculturais imprevistas pelo cânone que possam, de alguma maneira, fortalecer lutas emancipatórias praticadas no continente.

³⁴² Repito aqui a mesma nota de rodapé incluída no próprio projeto de doutoramento. “Note-se que trabalhos prévios como o de Visvanathan (2009), que salienta fundamentos da Teosofia [que pregava a ‘fraternidade intelectual de todas as civilizações e todas as pessoas’ (idem: 514)] no contexto do pensamento indiano (inclusive influenciando fortemente pensadores como Rabindranath Tagore) e recupera as trajetórias de três biólogos ocidentais que fizeram traduzir nas suas obras alguns dos conhecimentos não-ocidentais com os quais tiveram contato com Epistemologias e modos de vida orientais, e o de Hashizume (2010), que confere destaque à formação “híbrida” entre movimento étnico-cultural aymara e estrutura sindical agrária do Katarismo na Bolívia, refletem justamente a ampliação de horizontes derivadas dos intercâmbios de distintos conhecimentos”.

A primeira frente que chama atenção no excerto literal do então projeto de doutoramento é a de “*tentar melhor compreender o circuito de complexidades em torno da interculturalidade a partir de processos concretos de interação social envolvendo povos indígenas e instâncias de Estados nacionais erguidos como parte do empreendimento civilizacional moderno-ocidental*”.

Este “*circuito de complexidades em torno da interculturalidade*”, que tinha sido previamente escolhido como um dos focos principais da tese, foi substantivamente emaranhado com as constatações de uma porção de aspectos adicionais advindos do próprio processo de pesquisa, em especial da realização dos dois trabalhos de campo. Em ambos os contextos, percebeu-se uma profunda conexão entre a questão da interculturalidade com a *práxis* da hegemonia e da dominação capitalistas. Entre as lutas dos movimentos indígenas e o conjunto das hierarquias e ordens sociais, incluindo aí as instituições e instâncias do poder público estatal, notou-se a presença e a operacionalidade de uma (tão poderosa quanto sutil) combinação e retroalimentação (Ferreira, 2014) de relações de poder capitalistas, coloniais e heteropatriarcais. Essa *matriz abissal* (Cap. 2) se mostrou muito mais dramática, profunda e influente que a noção mais difusa, amena e demasiadamente simbólica, linguística e subjetiva de *colonialidade* – marco inicialmente utilizado para a investigação da “*interação social envolvendo povos indígenas e instâncias de Estados nacionais erguidos como parte do empreendimento civilizacional moderno-ocidental*”. Ainda que o sistema tenda a “produzir ativamente a não-existência” de movimentos indígenas rebeldes dentro dessa *matriz de dominação* reprodutora de diversas formas de hierarquias sociais, políticas, econômicas, étnico-culturais, sexuais e de gênero, sujeitos individuais e coletivos de direitos, com suas compreensões autônomas de mundo, seguem *desobedecendo o sistema*.

Daí que a hipótese da pesquisa centrada na questão da *interculturalidade*, tal qual formulada inicialmente (sob o pano de fundo dos diversos processos de *refundação do Estado na América Latina*), tenha se complexificado enormemente. Também as próprias fronteiras e bases dos Estados-nação (ainda que no caso específico boliviano tenha se alcançado, após séculos de muitas lutas, a adoção oficial e constituinte de um Estado Plurinacional, com o adendo da aprovação de uma Lei Marco de Autonomias e Descentralização) foram, ao longo das pesquisas, sendo embaralhadas na medida em que os componentes mais associados ao funcionamento do sistema capitalista foram ocupando espaços relevantes nos acompanhamentos empíricos das lutas sociais. Entendido em seu conjunto econômico-social, mas também político-ideológico-cultural, o capitalismo e sua lógica de exploração do trabalho, conversão e circulação de mercadorias e de acumulação foram ganhando cada vez mais peso como fator presente e atuante na dinâmica e nos obstáculos às transformações em ambos os contextos analisados.

A segunda frente, dedicada a “*possíveis aberturas proporcionadas pelo diálogo entre conhecimentos de diferentes matrizes, sem se limitar à constatação do mero ‘desajuste’ das realidades vividas no Sul*” se mostrou também bastante dependente da mesma *matriz abissal*, ainda que exemplos, notadamente na área das políticas de educação diferenciada, em ambos os territórios, possam ser citados. E por mais que sejam concebidas para além da classificação de

“desajuste”, ainda sofrem verdadeiros massacres cognitivo-ideológicos não só por parte das hostes mais conservadoras, mas no interior do campo das próprias “esquerdas”. Como se verá nos capítulos de campo (4 e 5), bem como naqueles que problematizam resultados (6 e 7), essas aberturas à convivência entre saberes têm sofrido severas restrições em múltiplos aspectos, ensejando a manifestação das muitas *formas de colonialismos*.

Sobre a terceira frente relacionada na proposta, “*a existência de formas de pluralismo sociopolítico*” no sentido de “*dar maior visibilidade a traduções interculturais imprevistas pelo cânone que possam, de alguma maneira, fortalecer lutas emancipatórias praticadas no continente*”, o que se viu, ao longo da realização da pesquisa e da elaboração desta tese, foi o paulatino estrangulamento e constrangimento, cada vez maior e mais aberto, das mesmas. O ápice disso tudo transbordou em toda retórica e atitude de forças ultraconservadoras, adeptas mesmo de ideias fascistas de expurgo e extermínio da diferença, consubstanciadas nas políticas capitalistas-coloniais em nível nacional que vêm sendo apresentadas e adotadas no Brasil pelo governo Bolsonaro desde janeiro de 2019³⁴³.

Por meio de uma metodologia que buscou levar em conta as contribuições já existentes no que diz respeito aos desafios descoloniais (num diálogo com os sujeitos de pesquisa tanto no Brasil como na Bolívia, enriquecido pelas experiências etnográficas vividas também como observação participante), foi possível constatar a presença e influência de aspectos associados ao sistema capitalista que me fizeram reorientar os trabalhos para uma linha mais próxima da confluência e retroalimentação entre relações capitalistas, coloniais e heteropatriarcais.

Foi relacionado como “segundo objetivo” na fase de aprovação do projeto a “*compilação de exemplos, evidências e constatações com vistas à superação da já citada barreira teórica estanque que separa Estado da sociedade civil*”. Sobre essa questão, já se fazia menção, naquele momento de preparação, à argumentação de Santos (1984) de que, apesar dos passos dados pela teoria sociológica nas últimas décadas, a “nebulosidade” que cerca o Estado se devia em parte à contínua adoção de régua nortecêntrica “pouco adequada à análise comparada e inclinada a suscitar generalizações espúrias” (Santos, 1984: 104). Ainda foi sublinhada a “formação” negociada e política das diferenças étnico-culturais “*que, assim como o próprio Estado, não pode ser concebida de forma ‘naturalizada’, sem que sejam evocadas negociações (dinâmicas, relacionais e conjunturais) e conflitos de poder eminentemente ‘modernos’ nas respectivas cristalizações inclusive de aspectos ‘não-modernos’*”.

³⁴³ A lista de agressões e ofensas do atual presidente Jair Bolsonaro (PSL) e de todo o grupo político em torno dele com relação aos povos indígenas (bem como à população negra, às comunidades quilombolas, às mulheres, aos segmentos LGBT etc., reforçando ainda mais a noção da interseccionalidade de opressões em função de uma *matriz abissal* de opressões) é enorme. Apenas para ficar num dos mais recentes anúncios de (desastrosas) intenções, o governo Bolsonaro tornou público, em março de 2019, que pretende autorizar empreendimentos de mineração em terras indígenas, contrariando a Constituição Federal de 1988 e também a necessidade de consulta prévia dos povos impactados prevista pela Convenção 169 da OIT.

Também as reflexões de Santos (2002) em torno da *razão metonímica* e da *razão proléptica* constituem estímulos para a análise de contextos "periféricos coloniais", para além dos "centros imperiais". Se as ciências sociais historicamente hegemônicas tendem a tomar "a parte pelo todo" (contraíndo o tempo presente, tendo o Ocidente moderno como modelo mais bem acabado de sociedade ideal) e/ou "a antecipar o futuro a partir de projeções lineares do presente" (o progresso da evolução como inexorável e infalível, dilatando o futuro e descredibilizando e desmobilizando os esforços por alternativas), este projeto sempre teve como uma de suas chaves a opção por múltiplos intercâmbios e circunstâncias de vivências com povos indígenas, rompendo com indolências, invisibilizações e niilismos.

A fim de tomar contato direto com experiências que vêm se dando "no terreno", o caminho escolhido será o da combinação das reflexões com uma investigação empírica (trabalho de campo) em duas diferentes comunidades indígenas, uma no Brasil e outra na Bolívia. Esses dois espaços consistem em territórios privilegiados para uma análise "de baixo para cima" (bottom-up) tanto das potencialidades como das limitações da interculturalidade e de formas de pluralismo sociopolítico quando da sua relação com o aparato estatal. A escolha de ambientes específicos caracterizados pela presença de povos indígenas se justifica pela inequívoca interpelação histórica e permanente dos mesmos frente ao pensamento, à organização social e a vida monocultural. Ainda que sistematicamente desvalorizados e muitas vezes dizimados em sentido literal pela lógica colonial, a própria sobrevivência de tais povos demonstram não só a resistência, mas a força da diversidade social latino-americana.

São, portanto, vários os desafios colocados adicionais para que sejam dados passos para a descolonização. O primeiro deles é tomar várias partes em vez de uma só: daí o esforço no sentido da busca de um diálogo entre os dois contextos estudados (Brasil e Bolívia), ainda que ambos façam parte de uma mesma configuração de dimensões continentais e sensibilidades territoriais como é o caso da América Latina³⁴⁴. Se essas duas partes chegaram a ser pensadas em algum momento da estruturação e da preparação da pesquisa como imaginações particulares respectivas de um todo com contornos assumidamente parciais (Estado-nação), com as pesquisas de campo, o eixo da tese se deslocou mais para duas outras esferas. De uma parte, reforçou-se o sentido macro/global (*matriz abissal* capitalista, colonial e heteropatriarcal), enfatizando-se a

³⁴⁴ Na opinião de Colás (1995), citado em Costa (2010), a inclusão da América Latina nos debates sobre o pós-colonial transforma o próprio campo dos estudos pós-coloniais, possibilitando formas mais sofisticadas de compreensão da pós-colonialidade. No entendimento do autor, debates sobre o pós-colonial na América Latina irão acentuar a diferença desse continente das outras regiões do mundo em relação à história da colonização. Se pensarmos o pós-colonial como luta dos sujeitos colonizados pelo poder interpretativo, surgindo no bojo do processo colonizador, então podemos ver a América Latina como pós-colonial antes mesmo do surgimento do discurso colonial e pós-colonial na academia norte-americana nos anos 1980. Costa (2010: 54) realça ainda que "traficando teorias feministas através de fronteiras geopolíticas e outras, feministas latino-americanas e latinas residindo nos Estados Unidos" tem praticado "uma política de tradução que se utiliza de conhecimentos produzidos pelos feminismos latinos, de cor, pós-coloniais no norte das Américas para iluminar análises de teorias, práticas, culturas e políticas no sul e *vice-versa*".

formação e a acumulação coercitiva contínua no capitalismo na esteira da *longue durée* braudeliana. A ele se juntou uma panóplia de conceitos complementares: a superexploração do trabalho e o *subimperialismo* nas periferias (*Dialética da dependência*), o *colonialismo interno* e a já mencionada *colonialidade do poder, do saber e do ser*³⁴⁵. De outra, evidenciou-se as entranhas da conjugação de explorações e opressões em nível micro/local/regional (com base nas lutas dos movimentos indígenas propriamente ditas), que de algum modo remete a intersecções com a *governamentalidade* problematizada por Foucault, *a arte de não ser governado*, de Scott (2009) e também com a *micropolítica* abordada por Rolnik e Guattari (1996).

O segundo desafio diz respeito à já citada contestação da própria ideia de “todo”, para o qual inúmeras contribuições já citadas (do pós-estruturalismo aos estudos culturais, dos feminismos ao pós-colonialismos) vieram dando seus muitos contributos ao longo das últimas décadas. Esse movimento de descentramento e de reconhecimento de múltiplas polaridades não pode, contudo, ser confundido com a negação de *histórias conectadas*. Está aí, aliás, um dos elementos-chave para a desconstrução da *razão metonímica*: a retomada da história no sentido de enfatizar os elos “produzidos ativamente como não-existentes” não apenas pela ciência e pelo direito modernos, mas pela própria interpretação social do que pode ou não ser considerado como organização política. Arrisco-me a sugerir uma sorte de *hermenêutica pós-abissal*³⁴⁶ no sentido de buscar explicações para contextos e ordens sociais para além da “linha abissal”, levando-se em consideração a existência e a ativação da *matriz abissal* coisificadora da/o Outra/o.

Para cada uma das pesquisas empíricas e qualitativas no Brasil e na Bolívia, a permanência, a convivência e o diálogo *in loco* com as/os informantes (com as mais variadas funções e perspectivas, mas com especial espaço para as/os integrantes, em diferentes funções, dos movimentos indígenas, CIR e CRSUCIR) foi de aproximadamente dois meses de duração. Durante esse tempo, também foi possível ter contato com vários arquivos e repositórios locais de documentos, tanto com os mais locais como os de *status* de abrangência nacional. Entre o final do mês de setembro e o início de dezembro de 2013, estive em Roraima (com um pequeno intervalo de alguns dias em Brasília); e entre janeiro até o fim de março de 2014, em Cochabamba.

Em ambos os casos, combinaram-se períodos de maior proximidade e intercâmbio com integrantes e lideranças das comunidades indígenas visitadas com encontros e conversas complementares com agentes do Estado e com membros de organizações da sociedade civil, nas cidades do entorno, que desenvolvem trabalhos relacionados com a temática estudada. Juntamente com adendos de uma etnografia (inclusive com algo de sua variação “multi-

³⁴⁵ No projeto de tese, as averiguações empíricas das premissas operacionais tanto da *colonialidade do poder* como do *colonialismo interno* são apresentadas como dois objetivos complementares do trabalho.

³⁴⁶ Em Hashizume (2013), apresento algumas notas sobre a “hermenêutica de elite” bastante perceptível no caso do Brasil. Essas notas *abissais* vão de encontro à valorização geral da diversidade sociocultural.

situada³⁴⁷) - que serão apresentados de maneira detalhada em alguns momentos simbólicos selecionados para cada uma das duas experiências de partilha, nos devidos capítulos sobre as pesquisas de campo -, as entrevistas constituem o “coração” da múltipla composição metodológica adotada. Foram gravadas mais de 45 entrevistas para os dois estudos de caso. Ao todo, chegou-se, ao número de 95 entrevistas (47 na Bolívia e 48 no Brasil).

Apenas duas das entrevistas citadas nas listas e nas observações que antecedem os capítulos referentes a cada país não foram gravadas em áudio, mas registradas por escrito. Uma delas por imbrólios técnicos (barulho do motor do veículo de transporte durante uma viagem no interior de um furgão para passageiros, durante viagem rodoviária que tinha ainda a presença de mais pessoas, no Brasil) e outra a pedido da interlocutora (que não autorizou a gravação). Ambas estão devidamente assinaladas na apresentação e descrição do material empírico (listas com informações básicas no fim deste capítulo).

Nem todas elas se deram nas regiões do entorno das respectivas comunidades indígenas visitadas. No Brasil, houve várias conversas gravadas na capital de Roraima, Boa Vista, onde se encontram as sedes do próprio CIR e de diversas representações de órgãos estatais (em níveis federal, estadual e até municipal), bem como alguns registros em áudio feitos em Brasília (DF), sede nacional dos Três Poderes da República. Na Bolívia, houve deslocamentos para Sucre (capital do país e sede do Tribunal Constitucional do país), Potosí (onde, por conta da extração das riquezas minerais, a concentração populacional e de interesses predomina desde o domínio inca na região) e entrevistas em La Paz (maior cidade boliviana, onde se situam as sedes do governo central e de diversos outros órgãos públicos e organizações da sociedade civil e movimentos sociais, como a Conamaq, relacionadas à temática).

A escolha das/os entrevistadas/os e a quantidade de entrevistas realizadas fazem parte de um conjunto maior de escolhas relacionadas ao “desenho de pesquisa” dos estudos combinados de caso (Yin, 2013 [1984]), o qual será detalhado mais à frente neste mesmo capítulo. Como realça Patton (1990: 184), “não há regras para o tamanho da amostra na investigação qualitativa”; depende “daquilo que você quer, o propósito da investigação, o que está em jogo, o que será útil, o que terá credibilidade, e o que pode ser feito com o tempo e os recursos disponíveis”. Como referência, o autor recomenda a lógica não apenas do cuidado com a repetição, mas da definição de um programa flexível mínimo. Ocorre que todos esses critérios, no caso das metodologias descoloniais, dependem fundamentalmente do diálogo com as/os *sujeitos* de pesquisa. Essa estrutura/estratégia de investigação que alia análises internas dialógicas de cada caso com análises entrecruzadas entre os dois casos distintos, como parte de um programa comum (com suas

³⁴⁷ Restrepo (2015) apresenta um compêndio sobre as distinções de entendimento sobre a etnografia (como técnica, como metodologia ou como gênero literário) e também de suas diferentes modalidades (desde as mais clássicas, que se desenvolvem num único espaço concreto, até as multi-situadas e digitais e virtuais). Importa aqui reter a elaboração do autor em torno da “investigação etnográfica”, processo no qual se podem diferenciar fases, todas sujeitas a uma ética por parte de quem pesquisa.

heterogeneidades e incomensurabilidades), tem sido reconhecida como meio consistente para, a partir de processos práticos e de suas interpretações, inferir contribuições teóricas.

Também com relação às entrevistas³⁴⁸, que foram muitas e feitas nas mais diversas circunstâncias – desde em reuniões coletivas com membros de uma comunidade (porque assim as/os interlocutoras/es quiseram) até dentro de gabinetes luxuosos nas instalações privativas de pessoas que exercem cargos de poder (porque assim também as/os referidas/os preferiram) -, é preciso fazer algumas observações. Há um debate estimulado particularmente pela sociologia acerca da consciência e dos cuidados que se devem ter do *poder simbólico* estabelecido entre entrevistador e entrevistado no decurso da realização das pesquisas (Bourdieu, 1988 e 1989)³⁴⁹. Remete-se inclusive a exigências por parte do pesquisador de uma *reflexividade reflexa* que consistiria numa postura de precaução tendo em conta a busca pelo controle das diversas dimensões de um trabalho de campo.

Mais do que apenas a limitada lógica convencional (e bastante presa aos modelos de validação da ciência moderna) da reflexividade, o que se praticou e se verificou em determinadas circunstâncias foi a ocorrência de desconfianças, questionamentos e desestabilizações dessa ordem da cautela hierárquica quanto aos lugares de privilégio ocupados e às relações de poder exercidas pelo entrevistador. Haja vista ter eu sido (direta ou indiretamente) entrevistado, dado o grau de autodeterminação presente nas conversações com as/os participantes da pesquisa.

Há exemplos de entrevistas gravadas em que, após algumas perguntas iniciais feitas por mim, passo a ser, no meio da conversa, interpelado sobre uma série de questões a respeito não só da própria pesquisa, mas também de outros temas sobre os quais o/a antes entrevistado/a, auto-transformado/a subitamente em entrevistador/a (alguns trechos no *Cap. 7*), tem interesse. Mais: não só por uma simples questão de “curiosidade”, mas porque ele/a próprio/a dispõe de intenções e pretensões de cunho político no ato em si. Qual seja o empenho e a bagagem acumulada de quem pleiteia conduzir a entrevista (ainda mais quando a faz de modo “aberto” e dialógico), jamais será capaz de captar com exatidão essas intenções e pretensões de quem não só responde, mas também se posiciona altivamente. E, ainda que possa sondar alguns determinados indícios, não terá jamais como impor controle total sobre a situação. Assim, parece ficar demonstrado que a tal *reflexividade reflexa* está muito longe de ser uma exclusividade de quem “faz” a pesquisa, mas também de todas/os que interagem com ela.

³⁴⁸ Optou-se pela modalidade de entrevistas semi-estruturadas, que também serão detalhadas mais adiante. Essas semi-estruturadas não seguiram um roteiro uniforme para todas/os interlocutoras/es; cada qual foi sendo estruturado conforme o desenrolar da pesquisa, tanto no sentido da busca de outros ângulos para um mesmo tema como na busca do “preenchimento” de possíveis lacunas temáticas surgidas no processo. Trata-se, evidentemente, de um conjunto bastante heterogêneo daquilo que alargadamente está aqui sendo denominado como “entrevista”. Há desde conversas curtas registradas em tom mais curto e informal até a maioria de entrevistas gravadas, que compõe uma das principais bases do material empírico.

³⁴⁹ Bourdieu (1988 e 1998).

Como parte da pesquisa qualitativa, foram realizadas, como frisado anteriormente, cerca de 45 entrevistas semi-estruturadas em cada um dos contextos visitados e estudados (no Brasil e na Bolívia, com trabalhos de campo de duração aproximadamente semelhantes de dois meses em cada território). A partir desse conjunto, optou-se por uma primeira triagem, após uma fase inicial de análise que priorizou três fatores (a relevância do papel desempenhado e o grau de participação efetiva nos respectivos coletivos pela/o entrevistada/o na conjuntura social existente no momento do trabalho de campo; o grau de interação, a qualidade e o aprofundamento alcançados nos diálogos gravados em si; uma quantidade representativa, que pudesse refletir ao menos parcialmente também a pluralidade e a diversidade de perspectivas sobre o leque de temáticas abordadas, quando desta análise preliminar dos conteúdos). Desse primeiro esforço de seleção, que exigiu também a consulta à parte dos cadernos de manuscritos como fonte complementar para a checagem e modulação dos citados três critérios, consolidou-se o trajeto de priorização de um núcleo central ainda mais reduzido de 26 entrevistas consideradas mais substantivas³⁵⁰ para cada um dos “casos alargados” escolhidos.

A opção pelas entrevistas semi-estruturadas em ambos os contextos se explica por três motivações principais. A primeira tem a ver com a disponibilidade de tempo, tanto minha como de quem se dispôs a participar da pesquisa. Para que pudesse cumprir os cronogramas de períodos pré-determinados de trabalho de campo sem exigir um período muito alargado de diálogo com interlocutoras/es, a preferência foi por agendamentos de conversas não muito alongadas (média de 40 a 50 min) com a definição de algumas temáticas mais diretamente relacionadas com cada um/a das pessoas ouvidas. Evidentemente que, para os casos de personalidades e agentes com funções e posições sensíveis e estratégicas, buscou-se dar o máximo de abertura possível para evitar truncar em demasia e delimitar forçosamente o fluxo das ideias e das linhas de raciocínio durante as entrevistas. O segundo motivo pelo qual foi dada preferência às entrevistas semi-estruturadas tem a ver com a possibilidade de identificação gradual e pontual de lacunas (sejam temáticas, sejam quanto a recorridos factuais e análises históricas) - devidamente abordadas *a posteriori*, a fim de sanar aspectos relevantes não muito trabalhados em encontros iniciais, nas entrevistas complementares. A terceira razão se deu por conta da forma como se planejou trabalhar os resultados das pesquisas empíricas qualitativas. A definição de um horizonte comum de questões e de formas de abordagem tornou menos complicada a seleção, compilação e análise detalhada subsequentes dos conteúdos registrados em circunstâncias locais específicas, bem como permitiu, em certos casos, confirmações importantes com mais de uma pessoa por meio do recurso das triangulações. Mesmo algumas repetições e recorrências de determinadas avaliações e posições (assim como silêncios e ausências) perante os temas sugeridos forneceram subsídios relevantes que ajudaram o senso de ênfase (ou não) a ser conferido pelo pesquisador. Tanto os

³⁵⁰ As entrevistas mais substantivas aparecem em destaque nas tabelas relativas a cada país. Estão dispostas em ordem alfabética e trazem informações específicas como a designação da função desempenhada pela(s)/o(s) entrevistada(s)/o(s) na época do encontro presencial, com data e local também assinalados.

modelos fechados como os totalmente abertos não permitiriam a flexibilidade³⁵¹, de um lado, e um moderado recorte/direcionamento, já com vistas à fase das problematizações, de outro.

Foram realizadas três etapas de audições dos materiais recolhidos em formato de áudio. A primeira etapa teve como meta definir um primeiro subgrupo de entrevistas mais substantivas e relevantes, cujas colocações (ou *planteamientos*, em Espanhol) serviram como referências não só para a organização das partes diretas das pesquisas de campo, mas à tese como um todo. A segunda etapa foi a das transcrições completas e detalhadas das 26 entrevistas mais importantes de cada um dos contextos³⁵²; seguida da terceira fase em que o restante das conversas foi ouvido na íntegra com intuito de captar apenas posicionamentos, declarações e ênfases – em transcrições parciais - que pudessem acrescentar elementos de relevo faltantes para o aprimoramento do trabalho como um todo. Imagens também foram registradas e algumas delas constam, como elementos de apoio, em páginas desta tese (*ver lista de fotos, mapas e documentos na p. 21*).

Dois cadernos de anotação foram utilizados ao longo das pesquisas – um mais denso, no formato de “diário”, com narrativas factuais e impressões subjetivas; outro como um bloco mais informativo e instrumental, que serviu para recolha de dados e citações específicas.

Quanto às problematizações e formas de apresentação dos “resultados” da pesquisa, para além da presença de elementos de “racismo discursivo” (Van Dijk, 2003), buscou-se levar em conta os contributos trabalhados no próprio Projeto ALICE em sintonia com a “descolonização cognitiva”, no bojo de “metodologias pós-abissais” (Santos, 2018: 234-244). Mas a título de reforço e referência, vale reforçar as palavras da intelectual originária do povo Maori, da Nova Zelândia, Linda Tuhiwai Smith, em seu poderoso *Descolonizando Metodologias*:

“Quando mencionada em muitos contextos indígenas, ela [a palavra ‘pesquisa’] revolve o silêncio, evoca memórias ruins, provoca um riso de saber e de desconfiança. É tão poderosa que os povos indígenas até mesmo escrevem poesia sobre a pesquisa. As formas pelas quais a investigação científica está implicada nos piores excessos do colonialismo perduram como uma poderosa história lembrada para muitos dos povos colonizados do mundo. É uma história que ainda ofende o sentido mais profundo da nossa humanidade (...) Esta memória coletiva do imperialismo tem sido perpetuada pela forma como o conhecimento sobre os povos indígenas foi recolhido, classificado e então representado de várias maneiras de volta para o Ocidente e, em seguida, através dos olhos do Ocidente, [representado] de volta para aquelas/es que foram colonizados” (Tuhiwai Smith, 2008 [1999]: 1-2).

³⁵¹ “É a flexibilidade da entrevista”, enfatiza Bryman (2016 [2001]: 466), “que a faz tão atrativa”.

³⁵² Ressalte-se que há, nas tabelas, duas entrevistas de algum modo “coletivas” – uma com alunos da escola de Raqaypampa e outra com integrantes da comunidade da Laje, na Raposa Serra do Sol - que não foram e nem devem ser tratadas absolutamente como se tivessem sido “grupos focais” (*focus group*).

3.4 - Tabelas de entrevistas

Entrevistadas/os* - Brasil (Por ordem alfabética)

Nome	Posição**	Data – Local
Abel Lucena (Macuxi)	Coordenador da Região das Serras - CIR	11/10/2013 – Boa Vista
Amarildo da Silva Mota (Macuxi)	Tuxaua da Comunidade Lage	19/10/2013 – Comunidade Willimon
Ana Paula Souto Maior	Instituto Socioambiental (ISA)	29/10/2013 – Boa Vista
André Vasconcelos	Coordenador da Fundação Nacional do Índio (Funai) em Roraima	09/10/2013 – Boa Vista
Bichehe Afonso Amane	Padre Missionário da Consolata (Diocese de Roraima/Ig. Católica)	14/11/2013 – Boa Vista
Comunidade Laje (Macuxi)	Famílias e integrantes da Comunidade Laje, Região das Serras	20/10/2013 – Comunidade Laje
Clóvis Ambrósio (Wapichana)	Presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi) Leste de Roraima	22/10/2013 – Comunidade Maturuca
Dilson Domente (Ingarikó)	Ex-vereador e dirigente do Coping	15/10/2013 – Boa Vista
Edinaldo Pereira André (Macuxi)	Professor da Escola Estadual Indígena José Alamano (Maturuca)	23/10/2013 – Comunidade Surumu (Barro)
Ernestina de Souza (Macuxi)	Professora da Escola Estadual Indígena (Willimon) e vice-prefeita de Uiramutã	19/10/2013 – Comunidade Willimon
Gilson Amarante	Secretário Municipal de Saúde de Uiramutã	27/09/2013 – Boa Vista
Gustavo Kenner Alcântara	Procurador do Ministério Público Federal em Roraima (MPF/RR)	09/10/2013 – Boa Vista
Iolanda Pereira (Macuxi)	Agente Indígena de Saúde (AIS)	27/09/2013 – Boa Vista
Ivaldo André (Macuxi)	Vice-coordenador do CIR	13/11/2013 – Mizque
Jacir José de Souza (Macuxi)	Ex-coordenador do CIR	09/11/2013 – Comunidade Homologação
Jirair Aram	Juiz	04/11/2013 – Brasília
Joenia Batista de Carvalho (Wapichana)	Advogada e coordenadora do departamento jurídico do CIR	10/10/2013 – Boa Vista

Jucilene Carneiro de Lima (Macuxi)	Estudante de graduação e primeira presidenta do Centro Acadêmico do Curso de Gestão Territorial do Instituto Insikiran-UFRR	08/10/2013 – Boa Vista
Júlio José de Souza (Macuxi)	Assessor do CIR	14/10/2013 – Boa Vista
Lindomar Lauro Brasil (Macuxi)	Tuxaua da Comunidade São Mateus	10/11/2013 – Comunidade São Mateus
Mário Nicácio (Wapixana)	Coordenador-geral do CIR	10/10/2013 – Boa Vista
Orlando Pereira (Macuxi)	Tuxaua da Comunidade Uiramutã	20/10/2013 – Comunidade Uiramutã
Padre Ton	Deputado federal (PT-RO) e coordenador da Frente Parlamentar de Apoio aos Povos Indígenas	24/04/2014 – Brasília
Pierlangela Cunha (Wapixana)	OPPIR	14/11/2013 – Boa Vista
Rickson Roger	Secretário de governo de Uiramutã	18/10/2013 – Uiramutã
Síria Bezerra	Subsecretária do Índio do governo estadual de Roraima	28/10/2013 – Boa Vista

Além das entrevistas listadas (as quais foram destacadas e serão referidas com maior ênfase pelos critérios de diversidade de pontos de vista e de proximidade em termos de participação direta ou indireta nos processos específicos em foco, isto é, das inter-relações entre os movimentos indígenas e as instituições públicas estatais), realizou-se uma série de outras entrevistas com um largo espectro de pessoas. Gostaria de renovar os agradecimentos nominais não só às pessoas e aos grupos acima listados, mas também às outras pessoas que dispuseram do seu tempo em entrevistas complementares:* Benísio de Souza (tuxaua macuxi da comunidade Pedra Branca e vereador, PCdoB), Daniel Pierri (advogado do CTI e representante da sociedade civil na CNPI), Dionito Souza (macuxi da comunidade Maturuca e ex-coordenador do CIR); Doralice Pereira (Escola Estadual Indígena Julio Pereira, da comunidade Uiramutã); Edmar Xavier (comerciante, ex-garimpeiro e ex-vereador de Uiramutã, PL), Eduardo Tarragoa (antropólogo do MPF/RR); Florany Mota (advogada, jornalista e ex-prefeita de Uiramutã, de 2000 a 2008), Gersem dos Santos Luciano (liderança do povo baniwa, antropólogo e filósofo, professor da UFAM e ex-coordenador-geral de Educação Escolar Indígena da Secad/MEC), Grigório de Lima (liderança macuxi regional da comunidade Pedra Branca, Região das Serras, CIR), “Jandelei” Tomaz dos Santos (vereador de Uiramutã, PSDB), João Pedro Stédile (direção nacional do MST), José de Arimateia da Silva Viana, “Teca”, do PT (prefeito de Alto Alegre e ex-superintendente da Secretaria do Patrimônio da União-SPU em Roraima), José Ponciano (ICMBio), José Valdo de Souza (professor macuxi da comunidade Willimon), Lacimir Lima (segunda tuxaua da comunidade Venezuela, SODIURR), Luis Ventura Fernández (leigo missionário da Consolata, ligada à Diocese de Roraima, Igreja Católica) Marineide Peres Costa (ODIC), Luiz Otávio Pinheiro da Cunha (professor e coordenador do curso de gestão territorial no Instituto Insikiran-UFRR), Nelino Galé (liderança da comunidade Raposa, ex-

DESOBEDECENDO O SISTEMA - Matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos

coordenador do CIR e ex-vereador de Normandia), Priscilla Rodrigues (professora do Instituto Insikiran-UFRR), Paulino Montejo (indígena Maya, da Guatemala, assessor da APIB) Paulo Daniel Moraes (médico e assessor na área da saúde - CIR), Queles da Silva (professor macuxi da Escola Estadual Indígena José Alamano, da comunidade Maturuca), Teresinha Maglia (secretária-executiva da CNPI-MJ), “Silvano” Alves dos Santos (presidente da Câmara Municipal e vereador de Uiramutã, PL), Titonho Bezerra (superintendente do Incra em Roraima e ex-deputado estadual em Roraima, PT), Vinicius Afonso da Silva (tuxaua macuxi da comunidade Willimon).

**Posição ocupada no momento da entrevista.

Entrevistadas/os* - Bolívia (Por ordem alfabética)

Nome	Posição**	Data – Local
Adan Salazar (Quechua)	Subprefeito de Raqaypampa	14/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Adolfo Mendoza	Senador (MAS-IPSP) pelo Departamento de Cochabamba	24/03/2014 – Cochabamba
Alberto Borda	Representante do Ministério das Autonomias no Departamento de Cochabamba	24/03/2014 – Cochabamba
Estudantes de Raqaypampa (Quechua)	Alunas e alunos do 2º e do 6º ano da Escola Betta de Raqaypampa	13/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Antonio Pantoja (Quechua)	Funcionário da Subprefeitura de Raqaypampa	14/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Ayda Villarroel (Quechua)	Coordenadora-Executiva da FDMCOIC-BS	22/03/2014 – Cochabamba
Cancio Rojas (Aymara)	Liderança indígena de Potosí e Tata do Conamaq “orgânico”***	06/03/2014 – La Paz
Clemente Salazar (Quechua)	Secretário-executivo da CRSUCIR	25/03/2014 – Cochabamba
Feliciano Zurita (Quechua)	Vereador [Concej] do Município de Mizque	20/03/2014 – Mizque
Juana***	Professora – Escola Primária de Laguna Grande	12/03/2014 – Subcentral Laguna
Gonzalo Vargas	Vice-ministro de Autonomias Indígenas Originárias Camponesas e Organização Territorial	22/03/2014 – Cochabamba
Gualberto Albarracín (Quechua)	Coordenador-Executivo da CRSUCIR	14/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Jhonny Pardo	Prefeito de Mizque	24/02/2014 – Mizque

Juan Salvatierra (Quechua)	Ex-secretário geral da Subcentral Salvía	15/03/2014 – Subcentral Salvía
Juan Zurita (Quechua)	Secretário-executivo da FSUTCC	19/02/2014 – Cochabamba
Luz Maria Calvo	Co-diretora do ISA Bolivia	27/03/2014 – Cochabamba
Marcelina Balderrama (Quechua)	Integrante da organização de Mulheres Camponesas Originárias e Indígenas (Bartolina Sisa) - Santiago	18/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Maria Teresa Hosse	Secretária técnica da PBFCC	27/03/2014 – Cochabamba
Melécio García (Quechua)	Parlamentar [Assembleísta] do Legislativo departamental de Cochabamba pelo MAS-IPSP	28/03/2014 – Cochabamba
Miguel Caero (Quechua)	Professor nas escolas de Subcentral Santiago e Laguna; mestrando em Ciências Sociais pela UMSS	18/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Pablo Regalsky	Diretor do CENDA	27/03/2014 – Cochabamba
Primitivo Caero (Quechua)	Ex-dirigente da Subcentral Raqaypampa da CRSUCIR	19/03/2014 – Subcentral Raqaypampa
Ramiro Alvarez	Juiz Agroambiental em Aiquile	20/03/2014 – Aiquile
Richard Jorge	Diretor de Segurança Cidadã da Governação Dep. de Cochabamba	26/03/2014 – Cochabamba
Richard Contreras Peralta (Afroboliviano)	Liderança afroboliviana de e Tata do Conamaq “oficialista”****	05/03/2014 – La Paz
Wilbert Vargas	Professor da Escola Betta de Raqaypampa	10/03/2014 – Subcentral Raqaypampa

Além das entrevistas listadas (as quais foram destacadas e serão referidas com maior ênfase pelos critérios de diversidade de pontos de vista e de proximidade em termos de participação direta ou indireta nos processos específicos em foco, isto é, das inter-relações entre os movimentos indígenas e as instituições públicas estatais), realizou-se uma série de outras entrevistas com um largo espectro de pessoas. Gostaria de renovar os agradecimentos nominais não só às pessoas e aos grupos acima listados, mas também às outras pessoas que dispuseram do seu tempo em entrevistas complementares:* Anacleto Montaña (Prefeito de Aiquile, MAS-IPSP), Andrea Zurita (Mulheres Camponesas Originárias e Indígenas ‘Bartolina Sisa’ de Santiago); Argemiro Cardoso (dirigente da Subcentral Molinero); Bonifacio Sosa (comunário da Subcentral Laguna e ex-dirigente do CEFOA), Clemente Ugarte Jimenez (comunário de Rumi Muqu, da Subcentral Raqaypampa, e estudante do CEFOA), Crescencia Padilla (deputada do MAS-IPSP na Assembleia Legislativa Plurinacional por Cochabamba), David Cabrera (diretor da Rádio Originária), Florentino Montaña (dirigente da Subcentral Raqaypampa), Jhonny Ledezma (professor de Economia da UMSS e ex-integrante da equipe do Cenda), Jorge Viaña (diretor do Centro de Investigação Social da Vice-Presidência do Estado), José Alarcón (dirigente da Subcentral Santiago), Juan José Alba (integrante da ONG ISA Bolivia), Justino Fernandez (dirigente da Subcentral Laguna), Marcelo Ortega

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - Matriz abissal e lutas indígenas em contextos latino-americanos

(advogado e coordenador na Pastoral Social Caritas Boliviana), Milton González (dirigente da Província de Mizque da FSTUCC), Nelson Tapia (engenheiro agrônomo, professor e um dos coordenadores da AGRUCO-UMSS), Oscar Olivera (diretor da Fundação Abril e ex-porta-voz da Coordenadora em Defesa da Água e da Vida, que esteve à frente da Guerra da Água, em Cochabamba, no ano de 2000), Pedro Portugal (militante político do movimento indianista-katarista e editor do periódico Pukara), Remberto Camacho (dirigente do CEFOA), Severo Caillanty (diretor da Escola Betta de Raqaypampa), Wilfredo García (diretor de la Oecom).

***Posição ocupada no momento da entrevista. Desde o primeiro trimestre de 2014 até a conclusão desta tese, diversas pessoas mudaram de (ou deixaram/foram substituídos em) cargos tanto na esfera pública como em organizações sociais. Ao longo da tese, algumas referências específicas serão feitas quanto a este tema, que também é de interesse para o próprio estudo aqui proposto, visto que trocas, promoções e rotatividades também podem estar carregadas de sentido político, seja do ponto de vista de quem toma esse tipo de decisão como de quem é atingido ou beneficiado pela mesma.*

**** Nome fictício atribuído para preservar a identidade da informante.*

*****O Conamaq acabou, por um conjunto de fatores, por se dividir em dois grupos: um mais próximo e outro mais crítico ao governo de Evo Morales, do MAS-IPSP.*

Capítulo 4 – Raposa Serra do Sol, no Brasil – Até o último índio

"O 'civilizado' diz que a nossa vida não presta e isto nos dói. Eles têm tudo e não querem que sejamos índios. Eu quero ser índio para sempre e estou cheio de orgulho de ser filho dos meus pais. E não tem 'civilizado' que me possa obrigar a não caçar, ou pescar, a não comer damurida³⁵³, ou fazer o que pedem"
Terêncio Macuxi³⁵⁴

"Em Roraima existe uma visão de que aqui é uma terra sem lei. É a terra da impunidade. E a discriminação contra os povos indígenas é bem institucionalizada".
Joenia Batista de Carvalho (Wapixana)³⁵⁵

"Temos a ideia de que o município [de Uiramutã, da forma como foi instituído no interior da TIRSS, na esteira do processo de demarcação] não é nosso. Então, está muito claro para mim. Eu disse aos tuxauas: 'Acho que nós temos que nos organizar (...) da forma como nós queremos'. Claro, nós vamos aceitar opiniões – a tua ou a de outro: 'Vocês fazem como vocês quiserem, mas aqui é melhor porque assim, aqui tem perigo tal...'. Isso a gente pode fazer. Na minha opinião, nós temos condições e capacidade para nos organizar. E é o que eles não querem. Eles não querem que a gente se organize. Por exemplo, ele não quer ver o índio no volante, ele quer que o cara [indígena] venha sempre de carona. Eu acho que não. Não é assim. Nós temos condições [de estar ao volante]"
Ivaldo André (Macuxi)³⁵⁶

Parte dos argumentos que constam deste capítulo aparecem no artigo intitulado "Quando outros personagens mudam o cenário – Lutas dos movimentos indígenas a partir da Constituição de 1988", que integra a obra de autoria coletiva Movimentos Populares, Democracia e Participação Social no Brasil, editada pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso) por conta do Prêmio Eder Sader (menção honrosa) Alguns excertos aparecem também em outros três artigos: um nas Atas do Colóquio Internacional Epistemologias do Sul sob o título "Notas sobre a formação da colonialidade do poder no Brasil" (http://alice.ces.uc.pt/coloquio_alice/wp-content/uploads/2015/08/Livro_CT.pdf), outro nas Atas do IV Encontro Nacional de Antropologia do Direito (Enadir) sob o título "Política indígena na Raposa Serra do Sol e inter-relação com instituições estatais: aprendizagens acerca da autonomia", e um último no Cabo dos Trabalhos (n. 10): "Hermenêutica de elite: apontamentos sobre o colonialismo interno no Brasil" (https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.3_Mauricio_Hashizume.pdf).

³⁵³ Prato típico dos indígenas da região, ensopado (normalmente de peixe, mas que pode ser feito com outras carnes) temperado e condimentado com muita pimenta, acompanhado de beiju (fécula de mandioca).

³⁵⁴ Depoimento do tuxaua Terêncio, Macuxi, da maloca do Cumaná, década de 1980 (CIDR, 1990: 51).

³⁵⁵ Entrevista realizada em 10 de outubro de 2013, na cidade de Boa Vista.

³⁵⁶ Entrevista realizada em 13 de novembro de 2013, na cidade de Boa Vista.

Em sua “Introdução a uma História Indígena”, publicada originalmente em 1992 na *História dos índios no Brasil*³⁵⁷, a antropóloga Manoela Carneiro da Cunha ressalta que “sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu” (Cunha, 2012 [1992]: 11). A parcialidade e o grau de fragmentação do que se sabe (ou, melhor, da “extensão do que não se sabe”, como frisa a autora) permite, contudo, não incorrer em armadilhas. A maior delas é o que ela chamou de “ilusão do primitivismo”³⁵⁸.

Na segunda metade do século XIX, essa época do triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto, algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen³⁵⁹ [1854] (1978: 30), “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (Cunha, 2012 [1992]: 11)

Em contraponto, a autora recapitula uma série de estudos e trabalhos de diversas áreas do conhecimento para demonstrar, entre outras constatações, que as sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia - “igualitárias”, em geral, e “diminutas”, em termos populacionais - “não são, portanto, o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizados pela história” (Cunha, 2012 [1992]: 14).

³⁵⁷ Obra que reúne 25 ensaios acerca de distintos aspectos do tema; alguns deles tratam particularmente da política e da legislação indigenistas, desde o período colonial, passando pelo império até a república. A respeito do título, vale recordar a advertência de Peirano (1992: 73): “Note-se a grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte* do Brasil”. Para Viveiros de Castro (1999: 112), esta seria “a grande diferença que atravessa e organiza o campo de estudos indígenas, cortando, por assim dizer, a própria noção de ‘etnologia brasileira’ pelo meio: há os que ficam com o substantivo [*índigenas no Brasil*, ou aquilo que seria a antropologia indígena *clássica*], e há os que ficam com o adjetivo [*índigenas do Brasil*, numa linha que o referido autor designa como sociologia do Brasil indígena ou etnologia *contatualista*]. A referência a essas duas correntes (ambas presentes no Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ) importa na medida em que esta tese sociológica dialoga com contribuições da chamada “tradição” do contato interétnico. A partir das décadas de 1960 e 1970, figuras como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira deram início a uma linha da etnologia do contato que prossegue até hoje, por exemplo, nos trabalhos de Oliveira (1988 e 1998) e Souza Lima (1995 e 2007) (para um recorrido latino-americano, ver Silva, 2015). Esse diálogo, contudo, de modo algum implica numa concordância plena com essa corrente particular. Especialmente no que toca às questões da autonomia e da política indígenas (não necessariamente *contra*, mas por certo não inscrita nem circunscrita aos domínios do Estado-nação), há também conexões relevantes com a antropologia indígena de autoras/es como Viveiros de Castro (1992, 1999).

³⁵⁸ Para um panorama sobre os problemas que envolvem classificações como as de “história estacionária” e “história cumulativa”, bem como as parcialidades, limitações e condicionantes em torno da perspectiva do já referido “etnocentrismo”, consultar Lévi-Strauss (2008) [1973] e Freire (1988) [1984].

³⁵⁹ A autora faz aqui referência ao compêndio *História geral do Brasil*, de autoria do engenheiro militar Francisco Adolfo de Varnhagen (visconde de Porto Seguro), primeiro-secretário do IHGB no início de 1840, que depois seguiu carreira diplomática, dedicando-se em paralelo à função de historiador.

E essas histórias, no plural, que não começaram com a invasão europeia (mas foram profundamente afetadas pela mesma) têm como um de seus marcos o morticínio³⁶⁰ impulsionado, no entendimento da autora, por dois motores principais: ganância e ambição. O massacre indígena, para a analista, não se deveu apenas às circunstâncias geradas pelos micro-organismos trazidos pelas pessoas vindas do Velho Continente, os quais provocaram doenças fatais em largos contingentes de nativos. Tem vínculo direto com escolhas e decisões daqueles que ocupavam posições de influência e poder, isto é, com a política indigenista colonial.

No plano político, a antropóloga diferencia o período inicial do domínio português (primeira metade do século XVI), quando predomina a divisão da colônia nas famigeradas “capitanias hereditárias” concedidas a administradores familiares e em que os índios teriam sido “sobretudo parceiros comerciais dos europeus” no escambo de objetos por pau-brasil para tintura de tecidos e animais exóticos, do período posterior (inaugurado com a instalação do primeiro governo geral do Brasil, entre 1548 e 1549).

A partir de então, fundou-se a cidade de Salvador; Tomé de Souza foi nomeado e enviado pelo rei D. João III para assumir e comandar o processo de colonização, que teve no padre jesuíta Manuel da Nóbrega outro expoente. O mesmo tipo de periodização é adotado por Pacheco de Oliveira e Rocha Freire (2006), que apresentam chaves de leitura com o intuito de desfazer o conjunto de lugares-comuns que continua a ser inculcado pelo sistema de educação oficial. Este último contribui quer para destituir de contemporaneidade as populações nativas das Américas que o habitam, quer para negar-lhes o reconhecimento dos direitos condizentes com a autoctonia. Ao se utilizarem de vasto material iconográfico e textual, os autores buscam mostrar, aliás, que só é possível entender o tempo presente brasileiro se consideramos os aportes indígenas – em vidas, terras, saberes, sensibilidades, ritmos e modos de ser – a essa construção do tipo “nacional”.

Nesta segunda fase, teria passado à centralidade da empresa colonial o controle de mão de obra das populações locais, ou seja, a escravização indígena.

A Coroa portuguesa visava a converter os índios em leais vassalos cristãos e trabalhadores fixos, além de impedir que sabotassem a extração do ouro. A legislação colonial, inspirada nas campanhas jesuítas, proibiu, em 1655, a escravização indígena, reconheceu em 1680 os direitos dos índios à terra (como “primários e naturais senhores [das terras]”) e regulamentou a contratação e remuneração de trabalho indígena. No entanto, a oposição dos colonos, os ataques indígenas e a divisão interna da monarquia portuguesa minaram os esforços para humanizar o tratamento dado aos índios. Os colonizadores, dependentes do trabalho forçado dos nativos para sua subsistência, assim como para a defesa de grupos indígenas hostis, revoltaram-se contra os jesuítas que aplicavam a legislação protecionista. Acuada, a Coroa portuguesa reintroduziu às pressas a legalização da escravidão dos índios sob o pretexto de “resgatar” prisioneiros indígenas condenados à morte em guerras tribais, ou “guerras justas”, em que houvesse uma ameaça “indiscutível” ao domínio português. Na verdade, expedições escravagistas continuaram de modo indiscriminado (Garfield, 2007 [2001]: 4-5)

³⁶⁰ Segundo Cunha (2012: 17), “as estimativas da população aborígine e da magnitude do genocídio tendem (...) a ser mais altas desde 1960”.

O exacerbamento da guerra indígena, provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinham de enfrentar os habitantes (...), a exploração do trabalho indígena, tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios (Cunha, 2012 [1992]: 15)

Uma das ações mais determinantes do período foi a concentração da população indígena nos chamados *aldeamentos*³⁶¹ religiosos e civis que, além de nefastos (visto que a disseminação das epidemias foi facilitada pelo adensamento de pessoas nesses núcleos), “jamais conseguiram se autorreproduzir biologicamente”³⁶²

Reproduziam-se, isso sim, predatoriamente, na medida em que índios das aldeias eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores (Cunha, 2012 [1992]: 15)

Nem biologicamente e nem socioculturalmente. Reside aí um dos pontos fulcrais da releitura aqui proposta no sentido de evidenciar as violências contidas tanto na captura de indígenas “rebeldes” como na submissão dos “aculturados” nos aldeamentos. Em nenhum dos casos, é possível identificar garantias mínimas dos direitos indígenas, como outras análises, especialmente do campo jurídico, tentam supostamente assinalar. A própria historiografia por vezes incorre na absorção do colonialismo, assumindo que a “liberdade” indígena se resumia à incorporação “domesticada” aos aldeamentos. Completava o contexto o modelo “que conferia um poder excepcional à Coroa em matéria religiosa”, chamado de *padroado*, “em que o rei de Portugal, por delegação papal, exercia várias das atribuições da hierarquia religiosa e arcava também com as suas despesas” (Cunha, 2012 [1992]: 20), vinculado com a obrigação assumida pela realeza de além-mar em promover a evangelização em suas colônias³⁶³.

³⁶¹ Povoações coloniais, inicialmente geridas por jesuítas, formadas com o objetivo maior de facilitar a aculturação e a dominação de grupos indígenas, conciliando objetivos religiosos, econômicos e políticos.

³⁶² Ver releitura da postura de Las Casas em Todorov (1987 [1982]: 182-194), especialmente no segmento sobre “Escravidão, Colonialismo e Comunicação”. Abordado em vários estudos (como o de Viveiros de Castro, 2011), o encontro entre católicos e indígenas no século XVI não foi, como se sabe cada vez mais com a publicação de novas pesquisas que aumentam a escala do massacre (Koch *et al.*, 2018), uma bênção.

³⁶³ Como realça Cunha (2012 [1992]: 20), o padroado “era a base da partilha entre as duas potências ibéricas [Portugal e Espanha] que o papa Alexandre VI havia feito no Novo Mundo em 1493 e contra a qual outros países se insurgiam”. Nesse trecho, a autora ainda destaca uma certa “independência” da Companhia de Jesus perante o próprio clero. Essa constatação, ainda que fundada em acontecimentos históricos, contribui para o realce do “mito maior” dos conflitos entre as três partes (coroa, colonos e missionários), que tende a invisibilizar o quarto contingente, formado justamente pelos indígenas, bem mais numeroso que os outros. Em outra parte, a mesma autora (Cunha, 1990: 106) não se limita à narrativa da competição entre grupos dominantes e reitera a convergência das três partes investidas de poder no sentido

De fato, a disputa pelo controle do trabalho indígena ocupou a centralidade das relações de poder na época colonial. Existem vários trabalhos dedicados ao tema (Monteiro, 1994; Miki, 2013), parte deles referenciados em documentações e registros deixados pelos colonizadores (não só ibéricos) vindos da Europa. Aspectos subjetivos (epistemológicos e ontológicos) da relação dos jesuítas com a “inconstância” – termo literal presente nos sermões de Padre Antônio Vieira – entre os Tupinambá foram, por exemplo, destrinchados por Viveiros de Castro (1992), que tematiza a perplexidade diante das maneiras como os indígenas concebiam a própria ideia de crença. Dessa ideia de “inconstância” deriva uma outra a qual vaticina que, por mais empenho e recursos que se reúnam, os indígenas jamais foram, são ou serão completamente controlados pela colonização ocidental hegemônica.

O conteúdo do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*³⁶⁴, redigido pelo já citado principal da Companhia de Jesus, padre Manuel da Nóbrega, entre 1556 e 1557 (cerca de sete a oito anos após cruzar o Atlântico), condensa aspirações angulares acerca da relação com os povos indígenas. Mais do que os conhecidos rasgos realçados por Cunha (1990: 105) — em particular, a de que faltaria aos índios “a lei que os tornaria ‘políticos’, membros de uma sociedade civil que lhes conferia a ‘razão’, estirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que vivem”³⁶⁵ —, o “Diálogo” (imaginário) entre dois religiosos (irmãos, que se situam em diferentes postos na estrutura hierárquica dedicada à catequização: um pregador propriamente dito e formado, e outro reles ferreiro) apresenta um “receituário” implícito, em sintonia com o afã pelo controle político dos sujeitos indígenas, surpreendentemente ilustrativo e profético³⁶⁶.

Considerada por analistas ainda como a primeira peça de cunho literário³⁶⁷ do país, o *Diálogo...* se sustenta em um arguto jogo argumentativo em que o autor “põe em cena as dúvidas e os preconceitos dos missionários, deixando perceber que a visão jesuíta dos índios não é

da sujeição política (como condição para a sujeição religiosa) da quarta (nativos), seja por meio dos aldeamentos ou das caravanas destinadas à escravização dos ditos “rebeldes”.

³⁶⁴ O termo “gentio”, no caso, faz referência direta aos indígenas que viviam no Brasil. De acordo com definições que constam da edição *online* do *Michaelis Moderno Dicionário de Língua Portuguesa*, “gentio” caracteriza “que, ou quem segue o paganismo” ou “que ou o que não é civilizado”.

³⁶⁵ Que, como recorda Cunha (1990: 97), ganha uma “forma canônica” nas palavras do historiador e cronista português Pero de Magalhães Gândavo, autor de “História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil” (escrita entre 1570 e 1576, considerado o primeiro livro inteiramente dedicado ao país): quando o mesmo sublinha que a língua dos indígenas carece de três letras: F, L e R; ou seja, “não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”.

³⁶⁶ Ainda mais quando o próprio Manuel da Nóbrega é apontado por parcela da historiografia como o primeiro “estadista”, haja vista sua insinuante atuação em diferentes regiões, com presença e participação nas fundações de Salvador, de São Paulo e do Rio de Janeiro (Nóbrega, 2004).

³⁶⁷ Conforme sustenta Gambini (2000), em estudo sobre o tema. Em consonância com outras análises, o referido autor se vale de um arcabouço psicanalítico e reforça a ideia de que os jesuítas desataram contornos negativos e pré-concebidos dos indígenas que eram traços incômodos deles próprios.

homogênea” (Cunha, 1990: 104), criando uma atmosfera inicial pessimista³⁶⁸ como trampolim para uma conclusão mais otimista. O derradeiro intento, como se sabe, é um só: convencer os pregadores da época de que a conversão dos indígenas, apesar de todos os pesares e dificuldades, merece o esforço e a dedicação de cada um. Para tanto, contudo, Nóbrega faz um exame minucioso e crítico das situações concretas vividas na colônia e, ao fim e ao cabo, apresenta os seguintes caminhos, que devem ser seguidos concomitantemente: a integração por meio da educação jesuítica das crianças indígenas, desde muito pequenas, e, literalmente, mais “polícia”, isto é, mais repressão institucional visto que todos são pecadores. Em vez de corroborar com as impressões que abrem o *Diálogo...* de que os indígenas eram “naturalmente” inferiores, o ferreiro Mateus Nogueira, que faz as vezes da “consciência elevada” na obra de Manuel da Nóbrega, aponta para um outro caminho: os indígenas são compostos de um mesmo material (o ferro, a ser metaforicamente moldado pelo calor emanado da fé cristã) e têm vícios que são compartilhados pelos próprios colonizadores europeus. Com investimentos em educação e na coerção, será perfeitamente possível converter nativos em “civilizados” como os gregos (“mais polidos, que sabem ler e escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências”), até com vantagens dos primeiros sobre estes últimos, visto que a própria “civilização” também traz outros indesejáveis vícios, até mais complicados de serem extirpados. Se o trabalho de conversão emperrava, assim o era por falta de comprometimento dos próprios pregadores.

A conjunção dos fatores acima assinalados reflete os primórdios de uma política deliberada das instituições para com os indígenas, ou seja, as bases de um processo contínuo de colonialismo que tem se estruturado até hoje, nos campos simbólico e prático. Gestada e interpretada a partir de olhares eurocêntricos “externos”, essa ideia de “inconstância” pode ser conectada com uma outra, de luta pela autonomia, fortalecida com base em reflexões e posicionamentos do tipo “interno” de integrantes do próprio movimento indígena – como, por exemplo, Gersem dos Santos Luciano³⁶⁹, do povo Baniwa. Foi a partir de uma fala deste último num congresso sobre estudos pós-coloniais³⁷⁰ que passei também a adotar o mote-síntese de “desobedecer o (de forma direta e confrontativa, sem o uso gramático do conectivo ‘ao’) sistema” como peculiarmente descritivo e simbólico das atitudes de organizações indígenas.

³⁶⁸ Em algumas passagens, o *Diálogo...* transparece os preconceitos dos europeus com relação aos indígenas de forma violenta, comparando-os, de modo pejorativo, por exemplo, a animais (“são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”). Também a “inconstância” dos indígenas é sobremaneira criticada na conversa fictícia entre os religiosos.

³⁶⁹ Gersem “Baniwa”, como é mais conhecido, tem uma longa trajetória no movimento indígena, como se pode conferir na própria obra citada de sua autoria. Também foi um dos entrevistados para esta tese, por ocasião de sua participação em um evento acerca dos 10 anos da ratificação da Convenção 169 da OIT por parte do Brasil, organizado pela Procuradoria-Geral da República em Brasília (DF).

³⁷⁰ II Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina (de 25 a 26 de abril de 2017) realizado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), em São Leopoldo (RS).

Foram 506 anos de dominação e, em que pesem as profecias de extinção definitiva dos povos indígenas no território brasileiro³⁷¹, previstas ainda no milênio passado, os índios estão mais do que nunca vivos: para lembrar e viver a memória histórica e, mais do que isso, para resgatar e dar continuidade aos seus projetos coletivos de vida, orientados pelos conhecimentos e pelos valores herdados dos seus ancestrais, expressos e vividos por meio de rituais e crenças (Luciano, 2006: 18).

O exercício proposto pelo autor indígena no livro é simbólico do enfrentamento de uma *matriz abissal* hegemônica - que assume, no contexto brasileiro, diversas *formas de colonialismos* e de preconceitos em relação aos indígenas. O principal e mais corriqueiro deles tem um elo vertical com a propaganda capitalista e atribui aos povos os carimbos sociais de “preguiçosos”, “improdutivos”, ou seja, de “empecilhos para o desenvolvimento”. Embora seja mencionada a existência de um imaginário mais positivo, em que os povos indígenas tenderiam a ser entendidos como “valiosos protetores das florestas, dos rios, e possíveis salvadores do planeta doente em função da ambição de alguns homens brancos que estão devastando tudo o que encontram pela frente” (Luciano, 2006: 18-19), também essa última caracterização bem estereotipada, essencializada e inerte dos povos não parece contradizer os fundamentos dessa combinação de relações de poder. Daí a proposição da liderança Baniwa de “abordar questões que envolvem autoidentificação, autoestima, auto-representação e autoprojeção dos índios diante de si mesmos e da sociedade de uma maneira geral” (Luciano, 2006: 18-19).

Gersem Baniwa faz ainda uma observação histórica aguda acerca da tentativa da ditadura militar que esteve no poder no Brasil entre 1964 até meados da década de 1980 de promover o que chamou perversamente de “emancipação” dos indígenas: “por meio de uma lei que deveria transformar os índios sobreviventes em cidadãos comuns”, a qual decretaria, assim, “a extinção final dos povos indígenas do Brasil”.

Em grande medida, a emergência do movimento indígena na luta articulada pelos seus direitos e interesses foi uma reação e uma resposta aos propósitos do Estado de emancipação dos índios. Desde então, iniciou-se um longo processo de superação do fantasma do desaparecimento dos povos indígenas, de reafirmação das identidades étnicas e da reconstrução dos projetos socioculturais dos povos sobreviventes. Este processo está em curso com horizontes ainda

³⁷¹ Logo no início da sua obra, Luciano (2006: 17) reitera que, quando da invasão portuguesa ao território que hoje forma parte do Brasil, estimativas apontam para a existência de cerca de 5 milhões de habitantes originários, em contraste com a população atual. “De fato, a história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes” (Luciano, 2006: 17). O Censo do IBGE de 2010 somou um total de 896,9 mil pessoas autodeclaradas indígenas. O instituto elaborou inclusive um sítio especial na internet (www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas) com os dados relativos aos povos indígenas relativos ao Censo 2010, bem como elaborou e divulgou um documento específico sobre o tema, disponível em: http://ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf.

incertos, mas bem mais esperançosos por causa do protagonismo cada vez mais forte dos povos indígenas” (Luciano, 2006: 20).

Nesse ponto, o pensador, acadêmico e militante indígena realça as marcas não só da existência, mas também do funcionamento da *matriz abissal* na medida em que se demarca nitidamente a tentativa das instituições autoritárias da época em “produzir ativamente como não-existente” o “lado de lá da linha”, ou seja, a condição de autonomia dos povos indígenas, forçando a transição para “o lado de cá da linha”, o mundo “civilizado” moderno-ocidental.

No tratamento que confere ao SPILTN, primeiro órgão dedicado à política indigenista do país inaugurado sob liderança do Marechal Cândido Rondon, Souza Lima (1991: 255) realça que o órgão que funcionou de 1910 até 1918 (quando da criação do SPI) carregava implicitamente o princípio de que “os povos indígenas, ainda que teoricamente capazes de adquirir cidadania plena, eram e estavam submetidos a um modo específico de dominação”, situação essa que “não mudara muito até os dias de hoje”.

Obrigando os povos indígenas a entregar o controle territorial e a autonomia política em nome do “interesse nacional”, o Estado afirmava possuir conhecimento e capacidade exclusivos para engendrar índios melhores [grifo do autor]: agricultores sedentários, trabalhadores rurais disciplinados, consumidores do mercado e cidadãos patriotas. O Estado brasileiro, como outros das Américas em meados do século XX, pregava a “civilização” dos indígenas por meio de métodos não coercitivos e esclarecidos – métodos “respeitosos” das culturas indígenas, ainda que adequadamente propulsores de uma jornada transformadora e sem retorno para dentro das correntes socioeconômicas dominantes. Como um eixo nessa agenda de dominação, as elites empregaram noções deterministas de “indianidade”, dos pontos de vista biológico e cultural, para legitimar o poder e justificar as desigualdades sociais (Garfield, 2007 [2001]: 17)

Esse desejo colonial de “melhoramento, civilização e dominação” se consubstancia, contudo, de modo cru e cruel, por exemplo, nas mais de 7 mil páginas do *Relatório Figueiredo* – compêndio de registros de massacres individuais e coletivos, torturas e toda sorte de crimes de violência extrema ³⁷²praticados contra indígenas de diversas regiões, elaborado pelo então procurador Jader de Figueiredo Correia. Encontrado e tornado público pela primeira vez em 2013 depois de 45 anos desde a sua divulgação parcial em 1968, o documento resultou de uma Comissão de Investigação (CI) de recolha ampla de informações (a pedido do próprio ministro do Interior³⁷³ do período ditatorial, Albuquerque Lima) que durou cinco meses entre os anos de 1967

³⁷² . Com depoimentos marcantes de personalidades como Darcy Ribeiro e de lideranças indígenas importantes como Marçal de Souza “Tupã-Y”, do povo Guarani, o documentário “Terra de Índios”, de Zelito Viana, também aborda essa “emancipação”

³⁷³ A CI chefiada pelo procurador Jader foi criada como desdobramento (e cobranças nacionais e internacionais por conta) de denúncias sobre diversos desvios, abusos e irregularidades que vinham se dando no âmbito do SPI que vieram à tona em Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), a qual examinou e apontou problemas apenas em três inspetorias (duas no Mato Grosso e uma no Amazonas), entre 1962 e 1963. Como realça trecho do capítulo V (Violações de direitos humanos dos povos indígenas) do Volume II do relatório final da Comissão Nacional da Verdade (CNV), denúncias do cometimento de crimes de

e 1968, percorrendo cerca de 16 mil quilômetros, visitando mais de 130 postos indígenas e reunindo ampla variedade de materiais sobre a atuação da SPI. Além das descrições em linguagem escrita (ver excerto a seguir), o relatório traz ainda imagens bastante chocantes dos absurdos a que as/os indígenas eram submetidas/os, compondo um quadro tenebroso das “políticas indigenistas” aplicadas e acobertadas apenas algumas décadas atrás.

Reafirmamos que parece ser inverossímil haver homens, ditos civilizados, que friamente podem agir de modo tão bárbaro. Nem o sexo feminino fugiu de flagelar o índio. Muitas funcionárias e esposas de Chefes tornaram-se tristemente famosas pelos maus tratos e pela desumanidade, podendo-se garantir que os atos mais abjetos e humilhantes foram praticados por ordens femininas. Nesse regime de barão e cutelo viveu o SPI durante muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação. Os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas. Os espancamentos, independentemente de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou a morte. Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar entes queridos. Via-se, então, filho espancar mãe, irmão bater em irmã, e assim por diante. O “tronco” era, todavia, o mais encontradiço de todos os castigos, imperando na 7ª Inspetoria [com sede em Curitiba, Paraná, e jurisdição sobre os Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul]. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente. Tanto sofreram os índios na peia e no “tronco” que, embora o Código Penal capitule como crime a prisão em cárcere privado, deve-se saudar a adoção desse delito como um inegável progresso no exercício da “proteção ao índio”. Sem ironia, pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representavam a humanização das relações índio-SPI. Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. No caso da mulher, torna-se mais revoltante porque as condições eram mais desumanas (Figueiredo, 1968: 6)³⁷⁴.

corrupção e de violências contra a referida população em diversas partes do país “provocaram quatro Comissões Parlamentares de Inquérito – no Senado, a CPI de 1955, e, na Câmara, as de 1963, 1968 e 1977”, além de uma outra CPI na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, em 1967, mesmo ano em que teve início a pesquisa para o *Relatório Figueiredo* (pivô da extinção do SPI e da criação da Funai. “Três missões internacionais foram realizadas no Brasil entre 1970 e 1971, sendo uma delas da Cruz Vermelha Internacional. Denúncias de violações de direitos humanos contra indígenas foram enviadas a Tribunal Russell II, realizado entre 1974-1976, e também à quarta sessão desse tribunal internacional, realizado em 1980 em Roterdã. Nessa sessão foram julgados os casos Waimiri Atroari, Yanomami, Nambikwara e Kaingang de Mangueirinha, tendo o Brasil sido condenado” (CNV, 2014: 208).

³⁷⁴ A leitura do *Relatório Figueiredo* por Ioiô (2018), sendo este autor um intelectual e acadêmico indígena do Povo Palikur/Arukwayene, simboliza a chaga aberta dos relatos e registros feitos pelo procurador em 1967/1968. “Hoje, as dores dos povos indígenas são cicatriz símbolo que marca o coração das pessoas de cada grupo tradicional: infinita, sem perdão e jamais terá cura, porque não sara. Porque olhem o tamanho dos crimes cometidos pela ação colonial e, ainda hoje, continuam com a ideia de exterminar os povos indígenas e tomar as suas terras (...). Nossos ancestrais foram considerados os piores dos animais do mundo, mas resistiram com sangue, suor e muita luta, e nós estamos aqui escrevendo capítulos de nossa

1- CRIMES CONTRA A PESSOA E A PROPRIEDADE DO ÍNDIO

- 1.1 - Assassinatos de índios (individuais e coletivos: tribos)
- 1.2 - Prostituição de índias
- 1.3 - Serviços
- 1.4 - Trabalho escravo
- 1.5 - Usurpação do trabalho do índio
- 1.6 - Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio indígena
- 1.7 - Dilapidação do patrimônio indígena:
 - a) venda de gado
 - b) arrendamento de terras
 - c) venda de madeiras
 - d) exploração de minérios
 - e) venda de castanha e outros produtos de atividades extrativas e de colheita
 - f) venda de produtos de artesanato indígena
 - g) doação criminosas de terras
 - h) venda de veículos

2- ALCANCE DE IMPORTÂNCIAS INCALCULÁVEIS

3- ADULTERAÇÃO DE DOCUMENTOS OFICIAIS

4- FRAUDE EM PROCESSO DE COMPROVAÇÃO DE CONTAS

5- DESVIO DE VERBAS ORÇAMENTÁRIAS

6- APLICAÇÃO IRREGULAR DE DINHEIROS PÚBLICOS

7- OMISSÕES DOLOSAS

8- ADMISSÕES FRAUDULENTAS DE FUNCIONÁRIOS

9- INCÚRIA ADMINISTRATIVA

Documento 1 - Relatório Figueiredo: crimes atribuídos ao SPI entre 1967-1968

O *Relatório Figueiredo* foi usado como uma das bases para o supracitado capítulo sobre violações dos direitos de indígenas durante a ditadura militar que consta do relatório final da *Comissão Nacional da Verdade*³⁷⁵. Parte do esforço de sistematização e de consolidação das atrocidades contra os direitos humanos cometidas pelo regime de força instalado naquelas décadas no comando do país, o texto estima a morte de pelo menos 8.350 indígenas sobre as/os quais foi possível recuperar evidências da ocorrência de extermínios atribuíveis às intervenções e

história: novas páginas, novos rumos, novas perspectivas. Pensem, não podemos desistir, eles jamais desistiram, porque eles eram/são grandes guerreiros, fortes e incansáveis. Porque nós nascemos para existir e por isso faz-se necessário resistir. Lembro todos os dias das histórias dos nossos ancestrais e carrego, pelo que conheço, enorme dor no meu coração, na minha alma e na minha memória.” (Ioiô, 2018: 466-467).

³⁷⁵ A íntegra do texto organizado sob a responsabilidade da conselheira Maria Rita Kehl pode ser acessada em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf>. Também são destacadas no mesmo capítulo as críticas ao Estatuto do Índio elaborado à época e a tentativa (até hoje em curso) de conversão dos indígenas em virtuais inimigos internos e ameaças à segurança nacional. Além do enfoque em casos mais específicos, são feitas recomendações, como a centralidade da garantia e da recuperação ambiental dos territórios, bem como reforço nas políticas públicas diferenciadas.

projetos do Estado nacional à época. O documento sustenta adicionalmente que as “violações dos direitos territoriais indígenas”, garantidos, por sinal, aos índios na Constituição de 1934 (art. 129) e em todas as Constituições subsequentes, “estão na origem das graves violações de direitos humanos” (CNV, 2014: 205).

É sintomático ainda que a submissão indígena à lógica marcada pelo capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado tenha sido nomeada pela ditadura militar no poder literalmente como “emancipação”. Através da figura do “índio-emancipado”, adverte o sociólogo José de Souza Martins (1980: 150), “a ditadura introduz subrepticamente no universo tribal a figura e a realidade trágica da terra emancipada em relação ao indígena, a terra-coisa, a terra-mercadoria”³⁷⁶.

O Estado-bonzinho propõe a emancipação do índio brasileiro exatamente no momento em que esse índio começa a lutar, começa a insurgir-se contra o falso grande-chefe, começa a reelaborar em bases políticas a sua identidade tribal, começa a afirmar que é diferente e quer continuar a sê-lo, começa a escorraçar do seu mundo o invasor que representa a forma de ser, de ver, de dominar configurada no Estado burguês, no fazendeiro, o grileiro, na mercadoria, no contrato (Souza Martins, 1980: 149)

O autor dedica ainda um capítulo (“A emancipação do índio e a emancipação da terra do índio”, que vem a ser o resumo de uma exposição que foi feita em ato público contra a falsa emancipação do índio no Teatro da Universidade Católica de São Paulo, o TUCA, em novembro de 1978) ao tema numa de suas obras de referência sobre a questão política do campo brasileiro. Nele, o sociólogo sustenta que:

[A] bondade emancipacionista do funcionário, do ministro ou do presidente não é outra coisa senão outra modalidade de repressão ao fato subversivo da diferença”, ou seja, “[é] tentativa de homogeneizar social, cultural e politicamente, isto é, tentativa de aprofundar a dominação”; afinal “[o] que o Estado repressivo pretende é que o índio se reconheça na imagem e na concepção de seu dominador, que incorpore e aceite como legítimas as concepções fundamentais da ordem vigente (Souza Martins, 1980: 148)

Compiladas em obra (*A queda de céu*, com publicação inicial em francês no ano de 2010) conjunta com o etnólogo Bruce Albert, as palavras e os pensamentos do líder Davi Kopenawa, do povo Yanomami (que também tem parte de seus territórios se estendendo pelo Estado de Roraima, o mesmo da TI Raposa Serra do Sol), adicionam outro ponto de vista para esses empreendimentos coloniais contínuas assimilacionistas de “integração” com participação ativa do Estado brasileiro.

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não

³⁷⁶ Acrescente-se que, segundo o mesmo autor, um passo importante nesse sentido teria sido dado “quando da aprovação do Estatuto do Índio”. Até hoje, a despeito das reivindicações do movimento indígena ao longo das últimas décadas por um novo Estatuto mais condizente com as postulações firmadas pela CF de 1988, o mesmo estatuto do período militar continua em vigor.

quero de modo algum ser um deles. A meu ver só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami (Kopenawa e Albert, 2015 [2010]: 75)

Essa ideia expressa por Davi Kopenawa também está presente em reflexões de outras lideranças indígenas históricas com atuação dentro e fora do país como Aílton Krenak. Comumente “congelados” como resquícios do passado (a malfadada pré-modernidade, também entendida como pré-capitalismo) na “linha do tempo” da evolução social ocidental, os povos indígenas se situam e apresentam credenciais para ocupar postos no horizonte do futuro. Ao contorcer a remota noção de tradição embebida em estereótipos, naquela associação simplista com o “estado de natureza”, rompem com o lugar a eles reservados pela ordem estabelecida (mas nem sempre obedecida) dos poderes em ação. Essa perspectiva sobre o futuro será inclusive retomada nos capítulos finais.

4.1 - Contextualização – Roraima

Uma série de obras – algumas mais conhecidas e disseminadas no meio “acadêmico” que outras – ajudam a ilustrar a história da inter-relação entre indígenas e não-indígenas em Roraima³⁷⁷, na Amazônia brasileira. Sobre o período colonial, Farage (1992) apresenta um vasto painel de intervenções coloniais europeias (tanto de portugueses como de holandeses) em contato direto com os povos indígenas da região do Rio Branco. Para o propósito aqui acolhido, retém-se da obra a centralidade do “controle político” das comunidades como critério para a definição das “muralhas dos sertões”, ou seja, dos limites estratégicos entre os distintos territórios “nacionais” em formação. Tal “controle político”, vale destacar, não se dava apenas em mão única e foi aproveitado também pelos “controlados”, mas que resultava em prejuízos múltiplos de maior monta aos indígenas inferiorizados e oprimidos pelas manifestações de *formas de colonialismos* presentes seja nas legislações, seja nos trabalhos forçados realizados dentro e fora dos chamados aldeamentos nas expedições para ampliar o número de escravizados etc.

Na região do Rio Branco, mais especificamente, a instalação do Forte de São Joaquim, em 1775, foi a primeira ação mais incisiva de ocupação político-militar empreendida pelos portugueses, receosos de investidas tanto de holandeses³⁷⁸ como de espanhóis. Ainda que “face às mesmas situações, tendo as mesmas referências e pretendendo os mesmos objetivos, os colonizadores de pátrias distintas” tenham atuado “de forma parecida”, como sublinha

³⁷⁷ Iniciativas na linha das histórias orais indígenas, como a da parceria da UFRR com a UnB, permitem evidentemente um amplo enriquecimento acerca das perspectivas desta inter-relação.

³⁷⁸ “Os holandeses atingiram a região através de uma rede extensa e multilateral de trocas de manufaturados por escravos índios, que envolvia povos indígenas desde o baixo rio Essequibo até o vale do rio Branco. A inserção de holandeses nesta rede de trocas lhes valeu a aliança política dos índios, que, mais tarde, seria reivindicada pela Inglaterra como título de domínio territorial” (Farage e Santilli, 2009: 23-24).

Domingues (2000: 18-19), a inter-relação entre colonizadores e indígenas na região amazônica³⁷⁹ ficou marcada por uma sequência de eventos específicos, entre meados do século XVIII e finais do século XX, como o chamado *Directório*, a Independência, a Cabanagem e o ciclo da borracha.

O *Directório* surge, para Domingues (2000: 21), como resultado de “falhas legislativas decorrente dos *Regimentos das Missões* (1686)”, ou seja, como uma alternativa às missões que permitia uma “multiplicidade de missões e soluções”, as quais foram dadas de acordo com cada circunstância.

“Tendo em vista a observância das leis da liberdade e da escravatura dos índios decretadas a partir de D. Sebastião, o governo central derogava velhos decretos e promulgava outros com uma rapidez vertiginosa” (idem: 35), visto que, para “a mão-de-obra indígena era tão imprescindível para o desenvolvimento econômico local como para o próprio sistema colonial” (ibidem: 36). O tratamento dos ameríndios como “vassalos do monarca” se dava, portanto, por duas vertentes: nas medidas legislativas que promoviam o índio a pessoa livre³⁸⁰ (no Estado do Grão-Pará, aprovada em 6 de junho de 1755 por D. José I) e nas medidas de “aculturação/educacionais”.

Diferentemente de outras parcelas do então extenso Estado do Maranhão e Grão-Pará³⁸¹ em que a coroa já mantinha iniciativas prévias principalmente no campo do extrativismo (drogas do sertão, caça de animais etc.), a chegada à região que hoje compreende o Estado de Roraima já se deu sob os auspícios da égide imposta pelas reformas implementadas pelo Marquês de Pombal que, vencida a primeira metade do século XVIII, determinou o “clímax” da política oficial de assimilação da população indígena por meio dos modelos de aldeamentos.

Note-se que, desde a chegada dos colonizadores, uma tensão (mais ou menos aparente, a depender das conjunturas vividas) caracterizou a inter-relação entre os estrangeiros e as comunidades indígenas. Para constituir os aldeamentos, os portugueses buscaram firmar alianças com alguns dos líderes indígenas, chamados de “principais”. Esse parcial “convencimento” – que também rendeu vantagens de diversas ordens às lideranças e a seus grupos familiares envolvidos – esteve muito longe de alcançar o conjunto das comunidades. Muitas delas permaneceram distantes dos aldeamentos, inclusive com resistências à política da metrópole.

Tal divergência se acentuou notadamente com a eclosão da chamada *Revolta da Praia de Sangue*, assim nomeada em alusão à literal carnificina que tingira de vermelho vindo do líquido vital intravenoso as águas do Rio Branco. Atribui-se a uma pendenga envolvendo o líder macuxi Parauijamari – o qual, quando levado como preso pela coroa, no ano de 1790, teria reagido e

³⁷⁹ Domingues (2000: 19) atribui a dois autores, em especial, a inauguração no final dos anos 1980 de uma “nova perspectiva nos estudos ameríndios na Amazônia”: Carlos de Araújo Moreira Neto e John Hemming.

³⁸⁰ Para mais detalhes sobre a temática, consultar Perrone-Moisés (1992) e Monteiro (1994).

³⁸¹ Em Farage (1992: 23), o Estado do Maranhão e Grão-Pará, instituído em 1621 pela Coroa portuguesa, é descrito “como unidade administrativa separada do Brasil e ligada diretamente a Lisboa”; “correspondia na época a um território muito maior do que o que possuem atualmente os estados brasileiros de mesmo nome: englobava toda a Amazônia portuguesa e anda, até meados do século XVIII, o Ceará e o Piauí”.

tirado a vida não só do soldado que o escoltava como do diretor do Forte São Joaquim – o ponto alto do conflito entre indígenas e colonizadores portugueses, que já vinha se desenrolando há mais tempo³⁸². Depois do episódio e da subsequente repressão e/ou dispersão dos indígenas, a investida no século XIX³⁸³, ao longo da fase do Brasil Imperial, se deu mais no campo econômico, por meio de arregimentações (algumas ainda com base em coerções violentas, ao arrepio das leis, como se costuma dar do “outro lado da linha abissal”) de mão de obra indígena para o cultivo da borracha, outras formas de extrativismo e início da expansão da pecuária.

Parte substantiva da história que se seguiu a partir da Proclamação da República foi condensada em dois outros volumes publicados no formato de cadernos, elaborados pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR), ligado à Igreja Católica. São eles: *Índios de Roraima*, de 1989, e *Índios e Brancos em Roraima*, de 1990. Um artigo assinado conjuntamente por Nádia Farage e Paulo Santilli, dois analistas familiarizados nos estudos relacionados com os povos de Roraima, também traz alguns episódios e aspectos de relevo. As três peças trazem panoramas detalhados dos processos históricos registrados e experimentados na fronteira Norte do país, na divisa tríplice com a Venezuela e a Guiana.

A colonização “pela pata do boi”³⁸⁴ na região do Rio Branco por meio da instalação de “fazendas régias”³⁸⁵ sofreu impactos significativos no final do século XIX³⁸⁶. A representação maior da entrada de particulares foi o arrendamento da Fazenda São Marcos, situada em território

³⁸² Há registros de uma primeira “fase” da revolta liderada por indígenas diante das precariedades de condições de vida que teria ocorrido no ano de 1780, a qual teria sido acompanhada de uma reorganização dos aldeamentos em 1784, seguida de revolta maior em 1790 (Farage e Santilli, 2009: 23).

³⁸³ Século em que, com base nas informações do naturalista R. H. Schomburgk, a serviço da *Royal Geographic Society*, a Inglaterra deu curso a um litígio com o Brasil pela disputa da área que compreende hoje, em grande parte, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O imbróglio conhecido como *Questão do Pirara* seria encerrado em 1904, com a arbitragem do rei da Itália, em decisão favorável ao Brasil e de seu vínculo com indígenas. Para mais detalhes da disputa, consultar Farage (1992) e Farage e Santilli (2009).

³⁸⁴ “A pecuária não foi ainda uma atividade empreendida por colonos civis. Ao contrário, sua implementação foi uma iniciativa oficial, visando justamente integrar a região do Rio Branco ao mercado interno colonial. Tal iniciativa partiu do Governo da Capitania de São José do Rio Negro, durante a administração de Manuel da Gama Lobo D’ Almada, que ali introduziu as primeiras cabeças de gado em 1787” (Farage e Santilli, 2009: 24-25). É interessante notar aqui a profunda interconexão entre as políticas de Estado e as atividades agropecuárias que vieram a se consolidar na região, desde épocas remotas, como uma permanência colonial.

³⁸⁵ Farage e Santilli (2009) realçam que as “fazendas régias” ou “fazendas nacionais do Rio Branco” (como foram conhecidas posteriormente) não foram medidas ou demarcadas durante todo o século XIX. Lembrem, contudo, que havia um reconhecimento tácito dessas propriedades rurais do Estado.

³⁸⁶ Em Cunha (2012: 54-97), encontra-se um ensaio sobre as disputas político-ideológicas que se deram em torno da política indigenista do período, as quais reforçam aspectos tratados também em Hashizume (2016). É possível rastrear uma política oficial longeva de caráter ambíguo e, ao mesmo tempo, complementar, que alterna, na tentativa do controle sociopolítico dos indígenas, tratamentos que ora buscam enquadrá-los como “assimilados” em vias de integração, ora pintam-nos como “rebeldes” incorrigíveis.

historicamente ocupado por povos indígenas, na década de 1890, ao empresário amazonense Sebastião Diniz (CIDR: 1989: 28). O advento da República, como destacado por Farage e Santilli (2009: 28), favoreceu o esbulho generalizado das áreas públicas.



Foto 3 – Monumento Ao Garimpeiro, na Praça do Centro Cívico de Boa Vista

Valente (2017: 23) recorda ainda que a tese de que o Exército deveria liderar “um esforço nacional de ‘ocupação’ da Amazônia” passou a ser recorrente a partir desse mesmo período, com o primeiro presidente republicano, marechal Deodoro da Fonseca. Ele pregara à época a fundação das chamadas “colônias nacionais”. Não disfarçava em seu discurso nem o ímpeto pela apropriação de “terrenos férteis, hoje inteiramente inertes, para a formação da riqueza nacional” e nem a aprovação da violência contra indígenas para “abrandar-lhes os costumes selvagens [por meio da catequese, combatendo aqueles que “invadem terras cultivadas, devastam-nas e assim estorvam o trabalho agrícola da população civilizada”] e, quanto possível, atraí-las ao trabalho”.

Legislações do início do período republicano deram margem para que governos estaduais deliberassem sobre as chamadas terras devolutas. E o governo do Estado do Amazonas se empenhou em atender às pressões dos poderosos de plantão, efetivando, ainda que com sinalizações tímidas de resistência do Ministério da Guerra preocupado tão-somente com domínios fronteiriços, a “venda” de imensas áreas de “fazendas nacionais” correspondentes a territórios indígenas.

Providência mais concreta da gestão republicana foi a transferência da gestão das fazendas nacionais do Ministério da Fazenda, em 1912, para o Ministério da Agricultura, que a descentralizou para a Superintendência de Defesa da Borracha (SDB). Em 1915, as terras foram

realocadas para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)³⁸⁷, criado em 1910, que fez da Fazenda São Marcos a sua sede local. Segundo relatório do órgão - replicado em CIDR (1989: 28) -, Sebastião Diniz “deixou” a Fazenda São Marcos levando consigo mais de 20 mil rezes de gado e ostentando o título de uma outra propriedade (Fazenda Flechal), cujo perímetro compreendia por “coincidência” parte da mesma Fazenda São Marcos³⁸⁸. Assim como ele, produtores privados se multiplicaram na região, muitos deles se aproveitando das terras e das criações bovinas viabilizadas com base em iniciativas estatais³⁸⁹. Ainda no começo do século XX, garimpeiros em busca de ouro e diamante³⁹⁰ começaram a adentrar as mesmas áreas indígenas: eram indivíduos ou pequenos grupos que vinham de outras partes do país com a “ilusão da riqueza fácil”. O vilarejo de Surumu, atualmente um dos pontos de “entrada” do território da Raposa Serra do Sol, era o principal núcleo de referência no qual “indígenas eram ‘contratados’ como carregadores e, posteriormente, como braçais, nos lugares de garimpagem” (CIDR, 1990: 11).

O próprio SPI atuou na área como mais um agente econômico privado em busca de viabilizar economicamente a propriedade agropecuária, empregando homens e mulheres indígenas como peões de fazenda e serviços domésticos. Paralelamente, no início da década de 1910, missionários beneditinos fundaram uma missão à beira do Rio Surumu, que ficava próxima a um depósito das “fazendas nacionais” e ponto de encontro dos garimpeiros. Confirmava-se, portanto, em plena República, o mesmo tipo de competição do período colonial (entre a institucionalidade estatal, a igreja e os colonos) em torno do controle político dos indígenas. Episódios de violência e perseguições teriam determinado o afastamento dos beneditinos da

³⁸⁷ Para histórico do SPI, antecedido pelo SPILTN e sucedido pela Funai, ver Souza Lima (1991).

³⁸⁸ A disputa entre Sebastião Diniz (e herdeiros, que se converteu depois em pleito da J. G. de Araújo Ltda., a qual “herdara” bens do primeiro, por ser credora) se estendeu até os anos 1930 e chegou até o STF.

³⁸⁹ Conforme relata outro etnólogo que esteve na região (1911-1912), o alemão Theodor Koch-Grünberg, outras duas grandes fazendas nacionais da época, São Bento e São José, “estavam praticamente perdidas ao patrimônio do Estado, tal o número de posses já instaladas em seus limites” (Farage e Santilli, 2009: 29). Um relatório do próprio SPI, datado de 1924, chega a confirmar abertamente que a Fazenda São Marcos “emprestava” reprodutores para “melhoramento dos rebanhos” dos invasores privados de terras públicas (CIDR, 1989: 30). Ainda no final da primeira década do século XX, o Governo do Estado do Amazonas editou lei legalizando as posses de fato, reservando área para o domicílio e aproveitamento dos índios Macuxis e Jaricunas (Taurepang), e ignorando o substantivo contingente Wapixana (CIDR, 1989: 30).

³⁹⁰ Não por acaso, um dos principais monumentos encravados no coração da cidade de Boa Vista é a estátua estilizada de um garimpeiro, na praça central que, apesar de ter um nome oficial (Praça do Centro Cívico), também é conhecida como “Praça do Garimpeiro”. Existem movimentações, que envolvem inclusive servidores do poder público, para a retirada do Monumento ao Garimpeiro da Praça do Centro Cívico sob a justificativa de que se trata de um incentivo e uma homenagem a uma atividade econômica ilícita que causou (e ainda causa) prejuízos enormes para os indígenas de Roraima. Nas várias conversas (tanto com informantes indígenas como não-indígenas) que compuseram de alguma maneira a pesquisa de campo, era bastante frequente o surgimento, quando a temática se deslocava para as temáticas da história de Roraima, da questão da força simbólica do garimpeiro no núcleo de Boa Vista (Foto 3, pág. 241).

região, Acuados, retornaram a então Boa Vista do Rio Branco (CIDR, 1989: 31), fundada para atrair investimentos em 1890 pelo governador do Amazonas, Augusto Ximeno de Ville Roy.

Na tentativa de estreitar alianças com as comunidades macuxi, o SPI, por sua vez, passou a montar escolas em outras propriedades (quatro foram fundadas em 1924, com cerca de 25 alunos cada uma), a exemplo do que fizera na Fazenda São Marcos. Como fórmula, utilizou a divisão colonial entre “selvagens”, “semi-civilizados” e “civilizados”. Aos “semi-civilizados” se destinavam os bancos escolares³⁹¹.

O acontecimento mais significativo para a busca mais concreta de garantia dos territórios indígenas viria a se der no final da década de 1920, com a presença do Marechal Candido Rondon na região. Apesar do caráter positivista e integracionista que pairavam sob suas ideias, o militar foi responsável por um trabalho fundamental: a fixação de marcos de delimitação das terras ocupadas pelos indígenas. O patrono do SPI constatara ainda um quadro de graves violências contra os povos locais, conforme relatos da época.

Finalizada a visita de Rondon, o SPI caminhou paulatinamente para o seu ocaso. Em 1937, o maior garimpo do território³⁹² é encontrado. Diante da mais nova invasão, o órgão se limitou a recomendar a vinda de mais fazendeiros colonos privados à região (CIDR, 1989: 32). Em setembro de 1943, o presidente Getúlio Vargas assina o Decreto-Lei nº 5.812 e cria cinco territórios federais: Rio Branco (atual Roraima), Guaporé (hoje Rondônia), Amapá, Ponta Porã e Iguassu (ambos extintos três anos depois, em 1946, e anexados respectivamente aos Estados do Mato Grosso do Sul e do Paraná). A conversão em território³⁹³ implicou no incremento dos investimentos na região, notadamente na construção de residências, estradas, escolas e colônias agrícolas, bem como incentivou a fixação e a interiorização no território com a chegada de migrantes nordestinos (em especial, do Maranhão), beneficiados pela oferta de transporte, terras, apoios técnicos e recursos em dinheiro para a produção agrícola.

Os investimentos governamentais promoveram um grande fluxo de produtores rurais e garimpeiros para a região. Pouco antes do golpe militar de 1964, o território do Rio Branco passou a se chamar território de Roraima. As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por reforços na infraestrutura, acompanhados pela criação em 1967 da Funai, como substituta da

³⁹¹ De acordo com excerto do relatório do SPI de 1924, transcrito em CIDR (1989: 30), era necessário implantar escolas primárias “nas zonas habitadas pelos silvícolas que se vão adaptando aos costumes da civilização” para “torna-los úteis ao engrandecimento da Pátria e ao bem da família”.

³⁹² “A partir desta data, espalhou-se, pelo norte do Brasil, a notícia do ‘Novo Eldorado’ e, conseqüentemente, o afluxo de gente aumentou consideravelmente, transformando a garimpagem individual em pequenas empresas extrativas sob as ordens de um ‘patrão’” (CIDR, 1990: 11).

³⁹³ No bojo da Igreja Católica, uma outra mudança de rumos na representação local foi consumada em 1948: “os Beneditinos deixaram Roraima e os Missionários da Consolata receberam da Santa Sé o encargo de levar em frente, no lugar deles, a obra de evangelização” (Mongiano, 2011: 23). Como se viria a seguir, a troca trará conseqüências na inter-relação da Igreja com as comunidades indígenas.

deslegitimada³⁹⁴ SPI, e a promulgação do Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973). Todo esse “pacote” de medidas aumentou a pressão sobre os povos indígenas³⁹⁵.

Tornou-se famosa a afirmação do governador Fernando Ramos Pereira (que governou Roraima entre os anos de 1975 e 1979), esclarecedora dessa atitude [que considerava os indígenas como empecilhos ao desenvolvimento do território]: “Não será uma meia dúzia de tribos indígenas que impedirá o progresso de Roraima” (CIDR, 1990: 14).

Nomeado como governador de Roraima em 1979, o já brigadeiro Ottomar de Souza Pinto³⁹⁶ buscou imprimir novas “velhas” bases para a inter-relação com os indígenas, bancando políticas de cunho assistencialista e populista junto às comunidades, na constante tentativa de controle político dos povos de Roraima. Embora seja notória a tentativa do militar Ottomar de tentar se “aproximar” das comunidades indígenas, as bases desse movimento se fundavam num longo senso de colonialismo. A posição assumida por ele durante todo o processo de demarcação da Raposa Serra do Sol deixa essa posição mais do que evidente. Em entrevista ao jornal *Folha de S. Paulo*, concedida na sede do jornal ao lado de dois empresários da área de mineração (um deles convertido em assessor do próprio governador) e publicada em 11 de julho

³⁹⁴ A entidade que teve em Rondon o seu primeiro diretor foi envolvida em escândalos de corrupção.

³⁹⁵ A síntese de Cunha (2012: 21) exprime com nitidez tanto a noção de *pacote* como de *pressão*. “Os anos 1970 são os do ‘milagre’, dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral – é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do ‘progresso’, diante da qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras”.

³⁹⁶ Brigadeiro da Aeronáutica nascido em Pernambuco, Ottomar de Sousa Pinto foi governador de Roraima em quatro ocasiões – a primeira ainda no período da ditadura militar, de 1979 a 1983, quando foi nomeado como autoridade maior do então território federal de Roraima pelo presidente João Batista Figueiredo. Em 1990, foi eleito pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) para comandar o já instituído Estado de Roraima e ficou até o início de 1995. Em 2004, por conta do afastamento do titular Flamarion Portela (PT), de quem perdera as eleições em 2002, reassumiu o governo estadual já pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) na condição de 2º colocado no pleito. Nas eleições estaduais de 2006, foi reeleito, mas não completou o mandato, pois faleceu em 2007 (e foi sucedido pelo vice José de Anchieta, também do PSDB, que também foi reeleito e governou até o final de 2014). Foi ainda prefeito de Boa Vista (1996-2000) e deputado constituinte (1986-1990), juntamente com sua esposa Maria Marluce Moreira Pinto. Ottomar teve grande influência na formação institucional e na instalação da infraestrutura de Roraima, no campo das obras, na ampliação de municípios/núcleos urbanos e na priorização da agropecuária e dos extrativismos primários, com grandes impactos para os povos da região. Entre os muitos conflitos que travou com o movimento indígena (especialmente da TIRSS), Ottomar insistiu com o projeto da Hidrelétrica do Rio Cotingo, na cachoeira do Tamanduá, em Uiramutã. O enfrentamento em torno da barragem se agudizou em vários momentos. Após intensas mobilizações contrárias das comunidades locais, a proposta acabou sendo descartada, mas segue como uma ameaça aos direitos indígenas, especialmente após a confirmação pelo STF em 2013 das 19 condicionantes vinculadas à demarcação da TIRSS: algumas delas versam sobre a prevalência do “interesse nacional” no caso de possíveis intervenções no território.

de 1991, na sua segunda passagem como governador, ele fez a seguinte declaração, inclusive no bojo da demarcação da Terra Indígena Yanomami, que se estende por parte de Roraima.

Se o governo [federal] quer fazer área contínua para os Yanomami, que faça. Ela não afeta o futuro de Roraima pelos próximos 20 anos. Mas, agora, já se fala na área contínua da Raposa Serra do Sol, para os Macuxi e os Wapixana. É uma área imensa, maior que a do Parque Yanomami, sem mata, com índios aculturados. O que os índios de lá querem não é terra, é produtividade, capital, assistência técnica. Se a Funai criar uma área contínua ficarão 55% de Roraima para os índios e 45% para a sociedade civilizada.

De outra parte, desde 1975, o bispo católico Aldo Mongiano, vindo de uma experiência de quase duas décadas em Moçambique, tinha se juntado à atuação de décadas dos missionários da Consolata contra o desrespeito aos direitos dos povos indígenas.

Em reunião geral dos chefes Macuxi e Wapixana, realizada nos primeiros dias de janeiro de 1977, na Missão de Surumu, os índios denunciaram a situação de injustiça e a opressão em que viviam. Queixa semelhante já tinha sido feita, na década de 1920, quando o General Rondon visitou Roraima. Outras denúncias foram repetidas ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e à Fundação Nacional do Índio (Funai), sem nunca melhorar a situação indígena (CIDR, 1990: 5³⁹⁷)

Os conflitos fundiários em terras Macuxi, entre as décadas de 1970 e 1990, são retratados nos cadernos da CIDR (1989 e 1990), em Farage (1991)³⁹⁸ e em dossiê especial intitulado “Crime e impunidade em Roraima”³⁹⁹, elaborado pela advogada Ana Paula Souto Maior e divulgado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) em março de 2003, por ocasião do assassinato do indígena Aldo da Silva Mota, dois meses antes, em meio aos conflitos por terra na Raposa Serra do Sol.

Em entrevista concedida ao autor durante trabalho de campo realizado na região de Uiramutã, que fica dentro do referido território, um experiente tuxaua⁴⁰⁰ confirmou a estratégia de invasão e domínio empregada pelos fazendeiros: vinham “como quem não quer nada”, traziam gado, esticavam cercas e iniciavam o plantio de algo. Na sequência, surgiam com forças privadas e/ou policiais de repressão⁴⁰¹, por vezes até com decisões judiciais, com o propósito de tomar as

³⁹⁷ Trecho de Apresentação da obra assinada pelo bispo Aldo Mongiano, datada de 18 de abril de 1990.

³⁹⁸ Com extratos de um conjunto de denúncias feitas de próprio punho e conflitos fundiários difundidos pela imprensa local (com destaque para o célebre caso da aldeia Santa Cruz, ocorrido em 1987, quando 19 indígenas, incluindo uma mulher grávida, foram espancados pela polícia a mando de um fazendeiro local).

³⁹⁹ A relação de crimes revela uma repetida participação de políticos e de forças policiais e militares nos ataques e violações de direitos indígenas, que incluem uma plêiade de ofensas físicas e morais.

⁴⁰⁰ Denominação que se dá às lideranças nas comunidades indígenas no território da Raposa Serra do Sol, a qual também pode ser encontrada em outras regiões da Amazônia.

⁴⁰¹ Trata-se, como reflete Santilli (2001), de uma prática longeva na região. “Os índios mais idosos, moradores das aldeias situadas nos campos do Vale do Rio Uaricoera, mantêm, entretanto, presente, na memória oral, um tempo anterior a esse, marcado pela violência dos primeiros colonos civis ao instalarem suas posses naquela área, tanto queimando aldeias, expulsando os habitantes, quanto conduzindo-os a trabalhos forçados; chamando de ‘tempo de ditadura’” (idem: 60).

terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, com a recorrente queixa de que os indígenas estavam “invadindo” as propriedades privadas que lhes pertenciam.

Quando a gente foi fazer as roças, que era coisa pequena, ao redor das aldeias, já tinha uns brancos dizendo: você não faz nada daí para cá porque é meu. Só pode daqui para lá. Eles pegavam as áreas mais bonitas e mais seguras. E deixavam as áreas que não eram apropriadas para os povos indígenas trabalharem. Por exemplo, os rios e os lagos. Eles souberam escolher. Conheciam o lago. Durante 50 e poucos anos estiveram aqui.

Havia ainda o assédio promovido tanto por fazendeiros, como garimpeiros e políticos. Prometiam benefícios diretos aos indígenas em troca de autorizações para facilitar a exploração dos recursos naturais. O mesmo tuxaua fez relatos de prefeitos que ofereciam quantias substantivas em dinheiro para que as lideranças anuíssem com a entrada de forasteiros em seus territórios. Havia quem empregasse vaqueiros indígenas e exigisse que a totalidade da população local o chamasse de “patrão”, galvanizando relações históricas de poder – sustentando e reproduzindo, assim, diferenciações classistas e de cunho étnico-racial⁴⁰² que perpetuam formas de *colonialismo interno* (Cap. 2, item 2.3).

Esses mesmos gêneros de conflitos estão presentes também na obra de referência de Santilli (2000), que trabalhou pessoalmente como antropólogo membro de sucessivos grupos de trabalho da Funai, desde o final da década de 1980, no processo de reconhecimento oficial da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Na apresentação do livro, ele explica:

O período recortado se justifica por constituir um momento em que se assistiu ao embate, com redobrada força, entre o reordenamento jurídico e institucional do país – no qual se inclui, necessariamente, o reconhecimento das terras indígenas pelo Estado – e uma violenta investida do capital no campo, que se desdobra, também, em projeto oficial de ocupação da Amazônia, com efeito considerável sobre as terras indígenas. (...) durante os trabalhos da mais recente Assembleia Nacional Constituinte [1997-1988], enquanto se inscrevia na nova constituição um capítulo específico sobre os direitos indígenas a vigir no país, implementava-se, concomitantemente, o Projeto Calha Norte⁴⁰³, em que se atrelava o indigenismo oficial aos mais variados interesses econômicos e políticos sob o abrigo do Estado. Este contraste vem evidenciar a contradição secular entre uma sociedade que se funda e se expande à custa do genocídio dos povos indígenas e que produz, ao contrário e em profusão, o discurso enaltecedor de prerrogativas jurídicas aos índios (Santilli, 2000: 9-10)

O largo percurso histórico e historiográfico trilhado desde os primeiros passos do processo colonial até o período específico das mobilizações em torno da Constituição Federal de 1998 e das lutas dos movimentos indígenas deste período se deve precisamente à “contradição secular” apontada acima. Aqui, essa lógica permanente materializada no desejo repetido (ainda

⁴⁰² Outra porção de episódios como esse podem ser vislumbrados em Mongiano (2011).

⁴⁰³ Mais detalhes em: <http://www.abrasil.gov.br/nivel3/index.asp?id=246&cod=NRIQU>. Apesar da inspiração militar, o Projeto Calha Norte veio à tona em 1985, durante o governo do ex-presidente José Sarney (PMDB), e também fez parte do Avança Brasil, da lavra do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB) que englobava uma série de ações de ambições econômico-estratégicas semelhantes.

que ladeado por concessões parciais e pontuais) de controle político dos indígenas, a qual combina exploração de ordem econômica com discriminação étnico-racial, é tratada como manifestação da *colonialidade do poder* (Cap. 2, item 2.3).

Daí que a formação e multiplicação⁴⁰⁴ de organizações indígenas como sujeitos políticos atuantes durante o período da redemocratização passam a desafiar em cheio os fundamentos da *colonialidade do poder*. No caso de Roraima, a constituição⁴⁰⁵ e a trajetória do CIR demonstram a responsabilidade assumida e a influência irradiada no sentido da descolonização da inter-relação com as instituições estatais e com outros segmentos sociais.

De acordo com a interpretação de Santilli (2000), a inauguração de “uma organização política [indígena] verticalizada [no caso, o CIR]” trouxe:

como correlato necessário, a constituição de uma unidade territorial ou desencadeou, como tão bem expressou Oliveira Filho (1988), uma nova etapa no processo de ‘territorialização’. Ou seja, a concepção de um território contínuo não estava dada de partida, mas foi sendo, paulatinamente, construída no processo de disputa pela terra⁴⁰⁶ (Santilli, 2000: 12).

O argumento aqui arrolado é o de que a intervenção descolonial do CIR, no caso das lutas pelos direitos indígenas em Roraima, vai além da “territorialização” e também das *r-existências*, conforme elaboração de Porto-Gonçalves (2006) - nas reflexões que erige sobre a reinvenção dos “territórios”⁴⁰⁷ como aglutinador de dimensões materiais e simbólicas. Ao assumir papel de protagonismo nas lutas sociais, os povos indígenas contribuem para o rompimento de uma matriz

⁴⁰⁴ Moog Rodrigues (2002: 501) cita um dado retirado do Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil, publicado em 1999: naquele ano, foram contabilizadas 290 entidades desse tipo, em comparação com apenas 8 em 1986, ao menos segundo uma contagem. Marés (1994: 230-231) apresenta tabelas com dezenas de organizações indígenas atuantes, com as seus respectivos acrônimos e datas de fundação, em quatro regiões do país (que não incluem apenas o Sul).

⁴⁰⁵ “O período entre as décadas de 1970 e 1990 assiste (...) à emergência de uma política indígena no cenário mais amplo, em contrapartida ao plano político-institucional nacional. No caso específico dos Macuxi, trata-se da criação, nesses anos, do Conselho Indígena de Roraima (CIR), entidade que, baseada na construção de uma unidade étnico-político mais ampla, veio a assumir a interlocução com o Estado e a sociedade civil” (Santilli, 2000: 11-12)

⁴⁰⁶ Na parte de sua obra que trata da construção política do território, Santilli (2009: 94) avalia que “(...) o caso Raposa Serra do Sol (...) assume um valor analítico crucial para essa discussão, por constituir um caso-limite, em que se revelam, de modo mais nítido, os impasses entre o formalismo legal a que se sujeita, em tese, a política indigenista e os interesses econômicos e políticos que, na prática, a perfazem”. Frank e Cirino (2010: 31) destacam que os processos de territorialização de povos indígenas em Roraima criaram “condições reais para o (etno)desenvolvimento” apenas em alguns casos, “principalmente nas etnias da floresta e do ‘bloco’ Macuxi/Taurepang/Ingariçó do conjunto das TIs São Marcos e Raposa Serra do Sol”; enquanto que no caso das demais TIs, em que vive parcela substantiva de indígenas, as territorializações legitimaram “o resultado do despojo das suas terras” que vem se dando “há mais de um século”.

⁴⁰⁷ Baines (2006: 208) reitera que, no caso da fronteira internacional entre Brasil e Guiana que engloba o Estado de Roraima, os conceitos de território e as etnicidades são construídas “dentro de contextos altamente politizados que refletem as divisões políticas nesta região”.

histórica de desigualdade e discriminação, que encontra amparo - e, simultaneamente, ajuda a reforçar - a *colonialidade do poder* e o *colonialismo interno*. Em outras palavras, os movimentos indígenas a partir da CF de 1988 desmascaram radicalmente o construto da “democracia étnico-racial” em que está assentada a ideia de nação brasileira.

As conquistas traduzidas no já citado artigo 231 da Carta Magna, em especial o reconhecimento de direitos coletivos, são marcos descomunais para a abertura no sentido da descolonização das relações sociais em uma sociedade em que a *colonialidade* encontra abrigo de forma sorrateira e disfarçada: quanto mais é negada, mais se acentua. É ilustrativo o depoimento de Aílton Krenak, liderança que esteve na proa da União das Nações Indígenas (UNI), cujas atividades foram cruciais no contexto da Assembleia Constituinte (1987-1988):

Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. Essa relação sempre se baseou num ponto de vista hipócrita. E, por isso, nunca houve o menor esforço para defini-la melhor. Para o governo, para todos os governos que se sucederam através da história deste país, o problema está resolvido: ignora-se o direito à existência dos índios. A própria imagem que nos é passada na escola⁴⁰⁸ conta a seguinte história: "quando [o navegador português Pedro Álvares] Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios". Aí, fecha rápido a cortina e pronto: "não há mais índios!" Acontece que há. O Estado prefere continuar ignorando o direito à existência de índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições (Krenak, 1984: 88).

Baseados na diversidade cultural, o reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas na Constituição de 1988 são abordados, de algum modo complementar, em Marés (2004) e em Viveiros de Castro (2009).

Estes novos direitos têm como principal característica o fato de sua titularidade não ser individualizada. Não são fruto de uma relação jurídica, mas apenas uma garantia genérica, que deve ser cumprida e que, no seu cumprimento, acaba por condicionar o exercício dos direitos individuais. Isto quer dizer que os direitos coletivos não nascem de uma relação jurídica determinada, mas de uma realidade, como pertencer a um povo ou formar um grupo que necessita ou deseja ar puro, água, florestas e marcos culturais preservados, ou ainda garantias para viver em sociedade, como trabalho, moradia e certeza da qualidade dos bens adquiridos. Esta característica os afasta do conceito de direito individual concebido em sua integridade na cultura contratualista ou constitucionalista do século XIX, porque é um direito sem sujeito. Ou, dito de maneira que parece ainda mais confusa para o pensamento individualista, é um direito onde todos são sujeitos. Se todos são sujeitos do mesmo direito, todos dispõem dele, mas ao mesmo tempo ninguém pode deles dispor, contrariando-o, porque a disposição de um seria a violação do direito de todos os outros” (Marés, 2004: 94).

O “índio” deu lugar à “comunidade” (um dia vamos chegar ao “povo” – quem sabe), e assim o individual cedeu o passo ao relacional e ao transindividual, o que foi, desnecessário enfatizar, um passo gigantesco, mesmo que esse transindividual tenha precisado assumir a máscara do supra-individual para poder figurar na metafísica constitucional, a máscara da Comunidade como

⁴⁰⁸ Souza Lima (1995b) traz reflexões sobre a “invenção” do Brasil como “unidade social homogênea”.

Super-Indivíduo. Mas de qualquer modo o individual não podia deixar de ceder ao relacional, uma vez que a referência indígena não é um atributo individual, mas um movimento coletivo, e que a “identidade indígena” não é “relacional” apenas “em contraste” com identidades não-indígenas, mas relacional (logo, não é uma “identidade”), antes de mais nada, porque constitui coletivos transindividuais intra-referenciados e intra-diferenciados. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso (Viveiros de Castro, 2009).

Sínteses e análises históricas como as de Moog Rodrigues (2002), Marés (1994 e 2004) e Cunha (2012) costumam atribuir as conquistas constitucionais consagradas no capítulo especial dos direitos indígenas a uma aliança entre grupos organizados de ambientalistas e organizações indígenas e indigenistas. Três fatores principais, segundo Moog Rodrigues (2002: 488-499), estariam por trás dessa coalizão que permitiu o que ela descreve como “aumento da capacidade política em demandar e monitorar a implementação dos direitos indígenas de cidadania”: a) o benefício de recursos políticos e materiais providos por conexões com coalizões transnacionais de organizações ambientalistas e de defesa de direitos humanos; b) o entendimento crescente da política brasileira da parte os próprios povos indígenas, que se dispuseram a operar dentro do quadro institucional; c) a emergência e consolidação de uma rede doméstica de organizações comprometidas com os direitos indígenas. O percurso das lutas indígenas mostram que o protagonismo das próprias organizações foi e continua sendo a “mola propulsora” do processo de descolonização das relações sociais⁴⁰⁹. Deve-se a elas a “lição pela diversidade” no enfrentamento concreto e efetivo das desigualdades *abissais* (Santos, 2009).

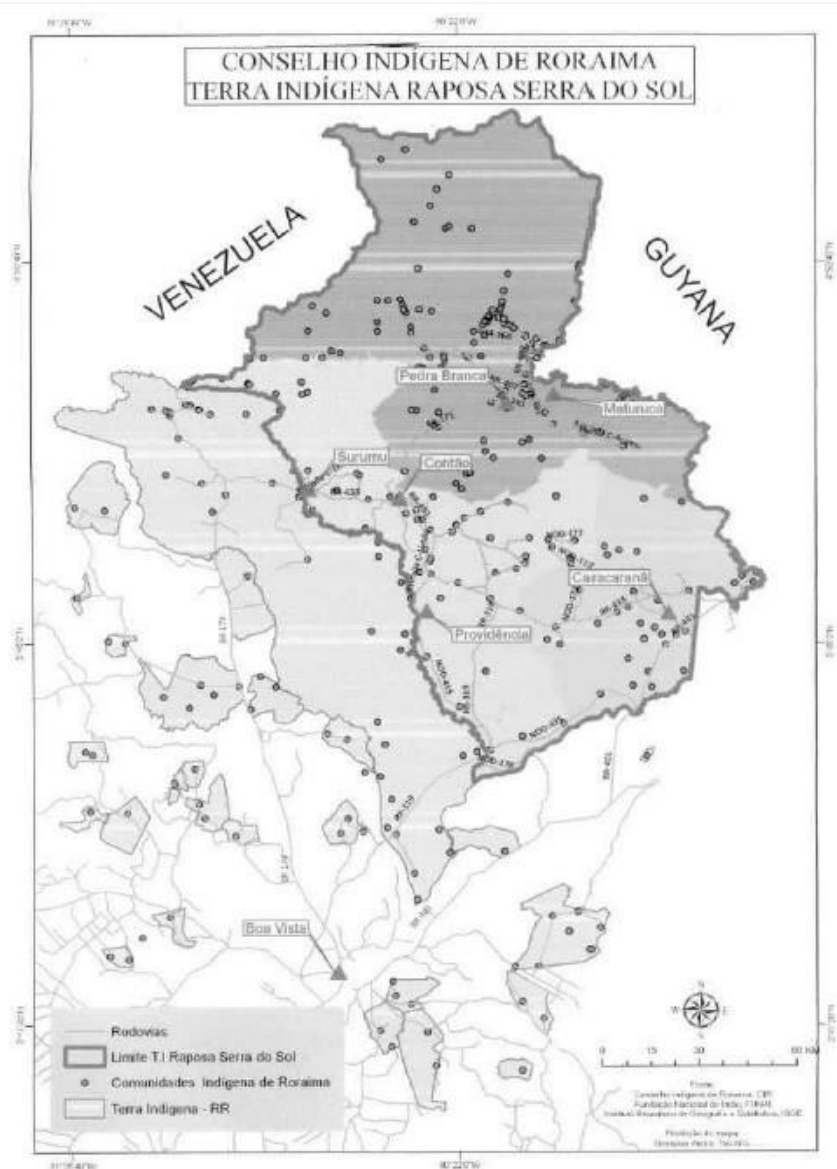
4.2 - Pesquisa de campo e problematizações

Sem deixar de reiterar a relevância das parcerias com outros setores da sociedade civil nacional e internacional firmadas nas últimas décadas, as pesquisas *in loco* realizadas no trabalho de campo na Raposa Serra do Sol⁴¹⁰ – um território imenso que, mesmo com todas as pressões e violências coloniais e capitalistas desde a invasão colonial, foi, depois de séculos de lutas, oficialmente confirmado como indígena pela corte máxima do Poder Judiciário - não deixam dúvidas de que as *r-existências* vem de muito tempo atrás. Aquilo que Marés (2006) chama de “renascimento” dos povos indígenas, ainda que se leve em conta todas os auxílios e estruturas

⁴⁰⁹ Que teve também um capítulo interessante quando da realização em território indígena (Maturuca) de um primeiro júri popular inédito reconhecido e referendado oficialmente pelo Judiciário, levando-se em consideração as cosmovisões indígenas, com acompanhamento do CIR e de outras organizações, em abril de 2015. Para mais informações: <https://www.pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=150199>

⁴¹⁰ No entender de Santilli (2010: 94), o caso da Raposa-Serra do Sol “assume um valor analítico crucial para essa discussão [‘articulação do plano político local, isto é, uma política indígena, com o plano jurídico administrativo mais amplo de uma política indigenista oficial’, segundo o próprio (ibid: 50)], por constituir um caso-limite, em que se revelam, de modo muito mais nítido, os impasses entre o formalismo legal a que se sujeita, em tese, a política indigenista e os interesses econômicos políticos que, na prática, a perfazem”.

propiciadas por apoiadores importantes como, por exemplo, os missionários da Consolata, se deve principalmente à iniciativa dos próprios indígenas.



Mapa 1 - Terra Indígena Raposa Serra do Sol, pelo CIR

Situado no interior da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), o município roraimense de Uiramutã⁴¹¹ tem como particularidade o fato de abrigar a maior proporção de indígenas do país: quase 90% da população municipal de 8,3 mil habitantes se declara como tal⁴¹²

⁴¹¹ Criado a partir de plebiscito realizado em 1995, “coroad” por uma enormidade de manobras e chicanas político-institucionais e jurídicas, as quais foram contestadas pelo próprio CIR (sem que houvesse sucesso) no Judiciário (Santilli: 2000: 121-124), Uiramutã, que pertencia a Normandia, se tornou oficialmente um município emancipado a partir de 1º de janeiro de 1997.

⁴¹² De acordo com Dados do Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Página especial sobre Povos Indígenas do IBGE: <https://indigenas.ibge.gov.br/>. Além de Uiramutã (88,1%),

(pertencentes às etnias Macuxi e Ingaricó, majoritariamente). Estatísticas oficiais dão conta de que cerca de 86% dos habitantes vivem em áreas rurais, enquanto o restante reside em pequenas “vilas”⁴¹³, como a controversa “sede urbana” municipal.

A exclusão da sede urbana de Uiramutã e de outras áreas da demarcação da TIRSS, consideradas de “interesse público”, foi determinada no Despacho nº 080/1996, assinado pelo então ministro da Justiça Nelson Jobim. Renan Calheiros, quando à frente da mesma pasta, expediu um novo despacho (nº 50/1998) que revogou o anterior, e editou, logo na sequência, uma nova portaria (nº 820/1998) confirmando a exclusão da “sede urbana” de Uiramutã e da área do 6º Batalhão Especial de Fronteiras do Exército, que permitia o início aos trabalhos de demarcação física por parte da Funai. O processo, iniciado em 1978, viria a ser suspenso por liminares conquistadas em tribunais. Uma nova portaria (nº 534/2005), assinada desta vez pelo então ministro Márcio Thomaz Bastos, homologou as citadas exclusões, além de outras (faixa de fronteira, estradas, linhas de transmissão de energia elétrica e área do Parque Nacional do Monte Roraima, então submetido à gestão compartilhada ambiental)⁴¹⁴. O desfecho da longa maratona judicial só se deu em outubro de 2013, com o julgamento das 19 condicionantes do caso pelo mesmo STF.

Desde que foi confirmada como área especial excluída do território, a “sede urbana” de Uiramutã causa incômodo a muitas personalidades e coletividades indígenas (apesar de ter o apoio decidido de outras⁴¹⁵) da região. Para os primeiros, mais ligados ao CIR, a existência de uma área excepcional oficializada em que vigora a “lógica dos não-indígenas”, movida por interesses pessoais e econômicos, a partir de onde se irradiam outros “males” como o consumo e distribuição de bebidas alcoólicas, é um problema. A “cooptação” de indígenas (lideranças, famílias, indivíduos etc.) para fins eleitorais é outro fator que traz muitas complicações ao cotidiano das comunidades. Um tuxaua define assim a situação atual:

Antes, o invasor era o fazendeiro. Hoje, é o político. Esse é o risco maior: essa gente ligada aos governos, como é o caso aqui do Estado [de Roraima]. E não é só aqui. É no Brasil inteiro, em

Normandia (56,9%) e Pacaraima (55,4%), que também abrigam parte da TIRSS, estão entre as dez municipalidades do país com maior percentual de população indígena. Em termos absolutos, o município com maior população indígena é São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, com 29 mil habitantes.

⁴¹³ Comunidades indígenas recusam a denominação de “vilas” para evitar qualquer confirmação de legitimidade na formação desses pequenos núcleos populacionais. Alguns preferem chamar de “corrutelas”, justamente por associá-las às invasões ilegais, em sua maioria vinculadas ao garimpo.

⁴¹⁴ Para estes e outros lances do processo que culminou na ratificação pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da área contínua em detrimento da divisão em “ilhas”, consultar Santilli (2000) e Mota e Galafassi (2009).

⁴¹⁵ Uma das estratégias utilizadas pelas forças políticas e econômicas hegemônicas de Roraima foi o estímulo ao funcionamento de entidades indígenas que pudessem “concorrer” com o CIR (maior organização indígena do Estado), que pudessem dar suporte às ações e aos interesses dos poderes regionais. A Sociedade de Índios Unidos de Roraima (Sodiurr), de 1993, é a mais significativa delas. Numa das entrevistas, foi possível registrar esta posição favorável às políticas de cunho “assimilacionista e assistencialista” do poder público estadual.

*todo o mundo. Vem um lá de São Paulo, vem um lá de Brasília, vem um lá de não sei onde e diz: 'índio é isso, índio é aquilo'. Ai fazem lei, lei em cima de lei. A política hoje é o principal risco. Eles são bastante unidos. Temos a nossa terra demarcada, e eles não estão satisfeitos. Temos que cuidar. Tomar conta disso tudinho. O que eles queriam mesmo era empregar todo mundo. Não, senhor, ninguém vai ser empregado aqui, não. Aqui é a minha casa*⁴¹⁶.

O pronunciamento da liderança local deixa patente os limites da democracia representativa e a força da pressão capitalista-colonial do sistema-mundo articulado em torno dessa lógica. O mesmo tuxaua se queixa particularmente do desvio de recursos públicos para a viabilização de políticas sociais e de incentivo à produção, que são remetidos para a prefeitura municipal, mas não se convertem em benfeitorias para atender, de fato, as comunidades. Esse foi um aspecto repetido por várias/os indígenas: o sistema (em particular, no caso de políticas públicas) *coisifica* os povos de uma forma que, ora produz temporária e ativamente “existências” (quando direciona verbas para atender esse público, por vezes até com rubricas específicas destinadas a “minorias”) para, logo na sequência, produzir “não-existências”, estabelecendo outro destino final para aquilo que foi amealhado dos orçamentos estatais. De acordo com a liderança, cuja identidade está aqui protegida a fim de evitar qualquer tipo de represália, os políticos atuais “estudaram para roubar os outros”⁴¹⁷ e para manter os seus eleitores sob controle político, põe em prática o expediente da corrupção coordenada com um tipo de vínculo que pode ser chamado, de forma genérica, de cooptação, “dando um dinheiro aqui e construindo uma ponte acolá”.

O prefeito de Uiramutã na época da realização da pesquisa (setembro a dezembro de 2013), Eliésio Cavalcante (PT), se apresentava como indígena Macuxi. Ele havia sido reeleito nas eleições municipais de outubro de 2012. Quando no comando da mesma prefeitura da primeira vez, em 2008, chegou a declarar publicamente que pretendia adotar as assembleias comunitárias das organizações tradicionais indígenas como modo de deliberação⁴¹⁸. Em 2013, vencidos já cinco anos como governante do município que fica a 315 km da capital Boa Vista, o mandatário não se dispôs a partilhar a sua experiência durante o trabalho de campo na Raposa Serra do Sol. Os depoimentos de diversas lideranças dos movimentos, assim como de dois secretários municipais e três vereadores (dois deles também indígenas, apenas um diretamente indicado pela

⁴¹⁶ Depoimento de liderança Macuxi da região de Uiramutã, setembro de 2013

⁴¹⁷ Vale chamar atenção para o imaginário do experiente indígena que associa “roubo” com “estudo”, isto é, que vê no acúmulo de conhecimento da educação convencional uma formação com forte caráter usurpador do ponto de vista das comunidades. A denúncia da *injustiça cognitiva*, aqui, está bastante saliente.

⁴¹⁸ À imprensa de Roraima, Eliésio sublinhou, logo após ser eleito em 2008, a intenção de fortalecer formas de “tradução intercultural” no tocante à deliberação política. “Temos que ouvir cada comunidade, cada tuxaua [liderança, autoridade e/ou articulador entre comunidades] e assim valorizar essa tradição cultural de se resolver as questões através do diálogo”, afirmou. “Temos uma identificação muito forte com as causas indígenas e isso foi levado em consideração pelos eleitores na hora de escolher seu candidato. Uiramutã é um município indígena e tivemos o apoio do CIR para consolidar nossa eleição” (http://www.folhabv.com.br/Noticia_Imprensa.php?id=49489)

comunidade e membro atuante do CIR), atestou, entretanto, que a prometida proximidade entre o poder público municipal e as comunidades não tinha se cumprido até aquela ocasião.

Um dos secretários municipais à época⁴¹⁹ afirmou que estava em curso um sistema de “gestão participativa” com as comunidades, apesar das inúmeras provas de discordâncias e de descontentamentos da parte de munícipes indígenas. Prevalcia no discurso dele uma sanha pela implementação de “projetos” convencionais de “desenvolvimento” que pudessem injetar recursos em Uiramutã. Ele chegou a insistir, por exemplo, no “risco iminente de desabastecimento” do município em termos de gêneros básicos alimentícios, situação essa não confirmada em absoluto pelos vários diálogos e pelas incursões próprias no terreno. Nas comunidades indígenas visitadas da Raposa Serra do Sol, por mais que se reivindicuem mais investimentos, apoio e fomento às melhorias no campo da agropecuária familiar, a produção corrente na ocasião já atendia plena e tranquilamente às necessidades das famílias, contrariando quadro interessadamente pintado por veículos comerciais de imprensa de Roraima e até por revista de circulação nacional⁴²⁰.



Foto 4 – Sede do município de Uiramutã, situado às margens de igarapé de mesmo nome

Outra obsessão demonstrada pelo secretário municipal consistiu no incentivo à indústria do turismo, uma vez que Uiramutã é pródiga em atrações naturais de rara exuberância e conservação – com destaque para cachoeiras e corredeiras de características singulares. Algumas pousadas já atendiam esse público e operadores particulares atuavam livremente na “sede” do

⁴¹⁹ Também optou-se aqui pela ocultação do nome do político para evitar tratamentos e possíveis revides e relações particularizadas, visto que o próprio prefeito, na ocasião, não se comprometeu e se esquivou de uma entrevista para a tese. É forçoso admitir, portanto, que ao menos o secretário se dispôs a prestar contas.

⁴²⁰ Como na peça jornalística intitulada “Uma reserva da miséria”, publicada por *Veja* em junho de 2011. Conteúdos como esse ajudaram a sustentar preconceitos e falácias para tentar fragilizar as lutas indígenas.

município, levando interessados (sem antes deixar de desferir impropérios, preconceitos e ofensas contra os indígenas)⁴²¹ até algumas das atrações com acesso mais facilitado pela estrada, que não exigem travessias por estradas vicinais que interligam comunidades.

A área ainda segue despertando cobiça não apenas por ser rica em minerais, mas também por causa de seu potencial hidrelétrico, que só não foi aproveitado pela construção de uma usina graças à mobilização das organizações indígenas locais. Enquanto isso, Uiramutã amargara, em 2013, a posição de município com o quinto pior Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)⁴²² de todo o Brasil, empatado com Chaves, no Pará.

A resistência⁴²³, a legitimação e a perseverança das lutas dos movimentos indígenas a partir da CF de 1988 deixam expostas, portanto, as fragilidades do modelo canônico democrático liberal-representativo entronizado pelo padrão de duplicidade da *matriz abissal*. Por um lado, gestores públicos se desdobram por diversos meios na tentativa de “indianizar” a gestão da administração local; por outro, na hora de realmente tocar o barco na prática, o que se vê é a mera repetição do modelo colonizador de imposição à força daquele bastante conhecido mais do mesmo institucional, com a concentração de poderes e reedição de condutas de corrupção.

Para se ter uma ideia da gravidade do caso do ex-prefeito Eliésio Cavalcante entre 2008 a 2016, ele chegou a ser preso⁴²⁴ depois de deixar o cargo, em janeiro de 2017, acusado de furtar documentos, materiais e bens da Prefeitura de Uiramutã. A Polícia Civil de Roraima cumpriu ainda mandato para a prisão de outros oito ex-servidores municipais que teriam participado dos ilícitos, além de 20 ordens de busca e apreensão e 11 conduções coercitivas, na Operação *Jatevu*, que significa “praga de carrapato” na língua Guarani. O atual prefeito, Dedel Araújo (Partido Progressista-PP), foi o autor da denúncia no posto policial do município vizinho de Pacaraima: ele afirmou ter encontrado as dependências da prefeitura vazias, sem estrutura mínima para o

⁴²¹ Eu próprio, por diversas ocasiões, fui confundido como turista. Numa das permanências em pousada instalada na sede de Uiramutã, o dono do estabelecimento chegou a oferecer esse serviço de traslado para algumas das cachoeiras da região. Na conversa, os indígenas foram criticados frontalmente por não verem com bons olhos a exploração comercial de pontos turísticos situados em seus territórios.

⁴²² Segundo estatísticas compiladas pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) a partir de dados do Censo 2010 do IBGE, divulgadas em julho de 2013, o IDH - que combina indicadores de saúde, educação e de renda - de Uiramutã é de 0,453 (muito baixo desenvolvimento humano).

⁴²³ Como ressalta nota de abril de 2013 do CIR sobre a luta pelo direito à TIRSS, são “30 anos de luta pacífica dos povos indígenas de Roraima pelos seus territórios tradicionais, em que a violência e falta de vida digna sempre partiu dos invasores e grupos contrários ao movimento indígena”. “Neste período ocorreram mais de 20 assassinatos de lideranças indígenas e a atuação de milícias armadas a serviço dos fazendeiros e arroteiros, promovendo queima de aldeias, destruição de pontes, lançamento de bombas contra um posto da Polícia Federal, chegando a bloquear os acessos a cidade de Boa Vista por vários dias (...)” (íntegra em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6814&action=read)

⁴²⁴ Mais informações no site do Ministério Público do Estado de Roraima (MP-RR), que fez a denúncia: <https://www.mprrr.mp.br/nodes/nodes/view/type:noticias/slug:uiramuta-mprrr-denuncia-ex-prefeito-e-outras-dez-pessoas-por-crimes-praticados-contra-o-municipio>

funcionamento do órgão. O mesmo ex-prefeito foi denunciado pela apropriação indevida de automóvel pelo Ministério Público do Estado de Roraima (MP-RR)⁴²⁵ punido pelo Tribunal de Contas da União (TCU)⁴²⁶ por irregularidades no trato de recurso público e teve também as contas de sua gestão reprovadas pelo Tribunal de Contas do Estado de Roraima (TCE-RR)⁴²⁷, ainda em junho de 2016, por problemas na gestão do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (Fundeb) e do Fundo Municipal de Saúde (FMS), ainda no exercício de 2012. Em julho de 2018, o procurador da República Érico Gomes de Souza protocolou ação civil pública⁴²⁸ contra o ex-prefeito (e a ex-secretária da educação, Marileia Silva Costa), por “atos de improbidade administrativa” praticados entre 2013 a 2015 quanto à malversação de recursos do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Segundo o MPF-RR, juntando o não cumprimento de entregas de alimentos pagos para a merenda previstos nos contratos e o superfaturamento de produtos, os danos ao erário público totalizaram R\$ 453.907,03.

O *colonialismo* aqui exhibe uma de suas facetas mais sorrateiras: o “filtro” que permite a passagem de alguns indivíduos mais adaptados ao *sistema-mundo capitalista/colonial* para a arena da disputa político-partidária institucional, enquanto repele da mesma possíveis representantes menos dependentes das cúpulas, das estruturas e dos conchavos mais autônomos. De alguma forma se repete, adaptada ao contexto atual, a diretriz permanente da intenção do controle sociopolítico dos indígenas - a quem supostamente só caberia o binômio “rendição” (assimilação) ou “massacre” (repressão), conforme a prescrição já mencionada do *Diálogo Sobre a Conversão dos Gentios*, do cura “estadista” Manuel da Nóbrega. Desde os tempos inaugurais da colonização até as instituições que materializam os três poderes basilares do manual republicano (Executivo, Legislativo e Judiciário) de Estado-nação, essa mesma diretriz continua atuante, embora, como se verá nos capítulos finais, os movimentos indígenas tenham continuamente conseguido escapar das malhas impositivas da obediência imposta, sempre com recurso à muita violência e apropriação, daqueles que ocupam historicamente os corpos dos poderes oficiais.

Pesquisas nos arredores e na própria sede municipal de Uiramutã corroboram com a sensação de “baixíssima intensidade” que caracteriza o exercício democrático (des)funcional. As sequências de escândalos e de desvios citadas acima são indícios de vícios sistêmicos – e não apenas isolados e casuais, como o próprio sistema tenta acobertar. Em vez de acompanhar as

⁴²⁵ Link sobre o caso, que envolveu também um primo do prefeito e uma secretária, no site do MP-RR: <https://www.mprrr.mp.br/nodes/nodes/view/type:noticias/slug:uiramuta-prefeito-e-denunciado-por-crime-contra-a-administracao-publica>

⁴²⁶ Link no site do TCU com o acórdão da Tomada de Contas Especial (TCE) envolvendo Eliésio: <https://contas.tcu.gov.br/etcu/ObterDocumentoSisdoc?seAbrirDocNoBrowser=true&codArqCatalogado=6862740&codPapelTramitavel=50791990>

⁴²⁷ Link da notícia divulgada sobre a reprovação das contas do ex-prefeito Eliésio no site do TCE-RR: <https://www.tce.rr.leg.br/portal/noticia.php?id=379>

⁴²⁸ Íntegra da ACP do MPF-RR: <http://www.mpf.mp.br/rr/sala-de-imprensa/docs/InicialMERenda.pdf>

lógicas de organização social existentes e promover melhorias através delas, o aparelho estatal ergue um edifício paralelo com regras e valores alheios aos representados, distanciando-se e até mesmo confrontando os mesmos. Em consonância com os fundamentos da *matriz abissal*, sobressai a censura à interculturalidade imposta pelos paradigmas, estruturas e fórmulas adotadas pela política federativa que replica modelos formulados em condição imperial.

Antigamente, antes de começar tudo isso aqui [parte final do processo de demarcação da Raposa Serra do Sol, já com base nas referências da CF 1988], tinha toda aquela coisa assim [de opressão que era feita] fisicamente; contra a gente mesmo assim era policial, tudo quanto era [força repressiva]... A questão mudou. Hoje nós temos um trabalho com o Estado que é diferente do que era antigamente. Hoje a posição deles continua contrária à da gente, mas é diferente. Eles têm um modo de atuar com a gente, mas não é para o bem, né? Eles sabem que por todo esse tempo, toda vez, a gente ganhou a questão. Mas foi sempre assim: ninguém nunca foi na vingança ou na violência. Nada. Nós sempre acreditando na palavra de Deus e sempre acreditando na verdade. O governo olha sempre os indígenas, né... Tem um olhar assim, como posso dizer, muito sem jeito para a gente, entendeu? Aí, quando chega a época da política, o cara [político] vem como se fosse um parceirão mesmo. São assim eles todos. Mas hoje a perseguição maior que eles fazem – agora mesmo nas manifestações que tivemos contra as [19] condicionantes [do julgamento sobre a demarcação da TIRSS no STF], tem essa PEC [215] que estão querendo colocar aí⁴²⁹... – é a dos grandões que estão fazendo isso com a gente. Eles não estão mais perseguindo assim: “vou matar esse aí”. A educação, por exemplo: não tem escola em nenhuma comunidade indígena. Posto [de saúde], então, é pior. Então tudo isso a gente vê como se fosse um desprezo com relação à gente. Deixam a gente de lado, como se fôssemos as últimas pessoas. Mas nós não dependemos deles. Ao mesmo tempo dependemos do Estado porque estamos dentro do Estado. E vem dinheiro pra gente. É por isso que a gente fica questionando, conversando... Você vê os materiais [didáticos] que não foram distribuídos, não tem uma estrutura na escola. Não tem um quadro. Isso a gente vê como perseguição. Aqui em Roraima, principalmente a gente que é do CIR. Nós, que somos do CIR, não tem nem comparação [com os que são de outras organizações e não integram nenhum coletivo]⁴³⁰.

⁴²⁹ Durante a pesquisa de campo, acompanhei duas grandes mobilizações organizadas pelo CIR e por outros coletivos indígenas de Roraima. A primeira delas teve início ainda na madrugada do dia 2 de outubro de 2013, como parte da Mobilização Nacional Indígena (que contou com manifestações em diversos pontos do país). Na ocasião, indígenas ocuparam trecho da Rodovia BR-174, que liga o Brasil à Venezuela, nas proximidades da Comunidade Sabiá (dentro da Terra Indígena São Marcos), interrompendo a circulação de veículos, para firmar posição contrária à Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, que prevê a transferência das decisões sobre demarcações de terras indígenas do Poder Executivo federal para o Congresso Nacional. A segunda se deu no dia 23 de outubro de 2013, apenas 21 dias após a primeira, na Comunidade Surumu (um dos pontos de “entrada” da TIRSS), por conta do acompanhamento do julgamento no STF dos embargos de declaração (que tratavam das 19 condicionantes sugeridas ainda em 2009, pelo então ministro Carlos Alberto Menezes Direito, durante votação em plenário no STF), no âmbito da apreciação maior por parte da Corte Suprema do caso emblemático da demarcação da Raposa Serra do Sol. Em ambos os casos, as representações indígenas envolvidas, em particular o CIR, demonstraram acúmulo de saberes e práticas quanto à capacidade organizativa e de incidência política.

⁴³⁰ Entrevista realizada em 10 de novembro de 2013, na Comunidade São Mateus, TIRSS.

As considerações do tuxaua Lindomar Lauro Brasil, da comunidade São Mateus, que fica dentro da TIRSS⁴³¹ explicitam diversos aspectos relevantes sobre a inter-relação entre as comunidades indígenas e o conjunto de forças e interesses não-indígenas que se impõem por meio das estruturas do Estado. Primeiro, é interessante realçar essa “mudança” assinalada por ele⁴³² de um tipo de repressão mais truculenta, de violência física, para um tipo de pressão que adota vias mais burocráticas, articuladas e impostas via *lobbies* e acordos selados dentro de gabinetes. Essa transição tem a ver com as sucessivas conquistas no campo da garantia dos territórios obtidas pelas insistentes lutas dos movimentos no contexto da demarcação concluída da TIRSS em Roraima; em muitas outras partes do país onde conflitos pela terra se mantiveram acesos - como no Mato Grosso do Sul (MS), envolvendo povos Guarani -, a lógica da violência mais aberta continuou a todo vapor, como demonstram os dados dos relatórios de *Violência Contra os Povos Indígenas*, elaborados anualmente pelo Conselho Indígena Missionário (Cimi)⁴³³. De 2003 a 2017, a entidade somou um total de 1.119 assassinatos de indígenas no país, mais de 30% concentrados no MS.

Segundo, as más intenções (“não é para o bem”), a hipocrisia (o “olhar sem jeito” para os indígenas depois de uma ferrenha disputa perdida, seguida de uma atitude dissimulada “como se fosse um parceirão”) e a combinação entre perseguição e desprezo no tratamento de demandas e na execução mesmo das políticas públicas, todas elas destacadas por Lindomar quando da interpretação de agentes ligados ao Estado, revelam uma consciência ampla desse quadro de enfrentamentos que combinam fatores políticos, com econômicos e também étnico-culturais. É essa precisamente a *experiência colonial* que extrapola a divisão de classe, nas quais os aspectos

⁴³¹ Trata-se de uma comunidade pequena (com menos de 100 habitantes), às margens do Rio Cotingo e próximo ao núcleo mais densamente povoado do Contão (com cerca de 1 mil indivíduos), a qual abriga uma pequena base da Funai às margens da estrada que interliga a planície com a parte mais alta das Serras.

⁴³² Esse mesmo sentido da repressão via leis e instituições também foi reforçado pela advogada indígena Joenia Wapixana, que atuou durante anos no departamento jurídico do CIR e, nas eleições gerais de outubro de 2018, conseguiu se eleger como a primeira deputada federal indígena da história do país, com 8.941 votos. Joenia foi inclusive a única parlamentar eleita pelo partido Rede, liderado por Marina Silva, ex-senadora e ex-ministra do meio ambiente da gestão de Lula, presidente que homologou a TIRSS.

⁴³³ O relatório apresentado em 2018 com dados sobre 2017 assinala uma intensificação de invasões de territórios indígenas (íntegra em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-Cimi.pdf) Foi lançada em setembro de 2018 a Plataforma *Caci* – Cartografia de Ataques Contra Indígenas (<http://caci.cimi.org.br>), que sistematiza dados, a partir de catalogação e georreferenciamento, acerca de registros de casos de violências fatais contra povos indígenas desde meados da década de 1980 até o ano de 2015. Iniciativa da Fundação Rosa Luxemburgo em parceria com o Armazém da Memória e o InfoAmazonia, a Plataforma *Caci* - que significa “dor” em Guarani – toma como referência os relatórios sobre *Conflitos no Campo* da Comissão Pastoral da Terra (CPT), publicados anualmente de 1985 a 2015, e as compilações, regulares a partir de 2003 (com uma edição esparsa sobre o período 1994-1995 e outra relativa ao ano de 1996) de *Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil*, elaborado pelo Cimi. Segundo a somatória da *Caci*, houve mais de mil assassinatos durante o período.

de abismos entre povos e raças, assim como as hierarquias de gênero e de sexo, sobre as quais se tratará mais à frente.

Terceiro, transparece também no discurso do tuxaua Lindomar essa condição ambivalente de não-dependência/dependência com relação aos órgãos estatais e às políticas públicas: ao mesmo tempo em que reforçam a prevalência de uma organização própria e de autogestão, reivindicam parte dos recursos públicos e de ações típicas de Estado (como nas áreas da educação e da saúde) que lhe cabem como cidadãos brasileiros. Chama atenção também o ponto em que ele destaca a participação e o engajamento políticos em organização indígena específica (CIR) como um fator de punição extra por parte da institucionalidade estatal e dos servidores que a compõe. Ou seja, fazer parte do movimento indígena que se reúne e se articula de maneira mais autônoma, sem “apadrinhamentos” e acertos de “toma lá, dá cá” prévios e repetidos, é um elemento que gera constrangimentos e dificuldades ainda maiores para o acesso a direitos constitucionais.

Tenho minhas ideias, meus planos, sem depender de governo, sem depender... Fora desse padrão aí de postos de saúde, de escolas... Na agricultura, por exemplo, que já é outro meio de a gente ver [e de se posicionar frente a] como eles estão falando muito aí, de que os índios estão no lixão, todas essas matérias [jornalísticas as quais fazem menção ao suposto empobrecimento vinculado à demarcação em área contínua, com a saída de grandes produtores rurais do território] que fazem aí... Então, nós, com [relação a] o Estado, não existe tipo uma parceira legal. Os caras sempre perseguem a gente. (...) Agora é com lei, com dinheiro. O que mais eles estão pensando hoje, quando chega a política, é dinheiro. “Te dou R\$ 20”. Tem uns parentes aí que já brigam lá com o governo para dizer: “tem que me dar uma vaga”. Nós somos diferentes. Estamos pensando “mas nós vamos depender do Estado?” Vamos, porque somos brasileiros. Mas também nós vamos ver o que é preciso entre nós aqui. Nós temos toda condição de fazer o que é nosso aqui. Nós vamos depender do Estado em algumas partes. Vamos conversar, dar ideia, procurar parceria. (...) Mas ainda tem gente que não percebeu isso. Aquilo que eu sempre gosto de falar: nós estamos olhando aqui, com nossos tempos e nossas coisas, mas lá dentro [na estrutura e nas instâncias institucionais estatais] os caras estão perseguindo a gente. Tem gente que ainda não acredita. Vendo a terra [indígena Raposa Serra do Sol] homologada, demarcada, registrada. Vendo que a união é a força que tudo isso a gente ganhou. Muitos ainda não acreditam na força da união. Tem muitos. Não acreditam o que estão vendo aqui na terra. Está toda aqui a nossa força. Se a gente se juntar, a gente vai fazer alguma coisa. Se ninguém partir para fazer, ninguém vai conseguir nada, entendeu? Se ninguém fizer, vamos depender mais do governo. Se a gente fizer as coisas, ninguém vai depender muito de governo. (...) Na própria comunidade da gente, a gente fala [e muitos não acreditam]. E nas comunidades maiores? Aqui é uma comunidade pequena e sabemos de todas as consequências. Nas comunidades grandes, é pior. Entra bebida alcoólica, entra um bocado de coisa. E a questão maior nossa aqui dos indígenas com os “brancos”, como dizem, é a questão da bebida. É um problema grande (...). A questão é da atitude dos “brancos”. O que muita gente fala é que nós somos contra os “brancos”. Se nós fôssemos contra os “brancos”, talvez a maioria deles não existiria mais, pelas brigas. Ninguém é contra “branco” nenhum. Estou aqui para ajudar qualquer um. Se eu encontro na estrada, eu estou aí para ajudar. Mas o que eles fazem, o que eles trazem para as nossas terras indígenas, é complicado: é bebida alcoólica etc. Os fazendeiros proibiam os índios de pescar por aqui, com cercados grandes. Aí é complicado. Você não vai viver assim. Dentro da sua casa, você não quer viver assim. Foi a reação que os índios tiveram. Não foi contra ninguém. (...) Mas é aquilo que eu sempre gosto de

dizer, gosto de usar essa expressão: os caras têm nojo de índio, entendeu? Está dentro da terra e te olha assim [com desprezo].

São muitas as histórias e vivências de racismo experimentadas e partilhadas cotidianamente pelos indígenas. Lindomar faz questão de frisar um aspecto crucial nessa inter-relação: as relações capitalistas não se expandem pelas periferias apenas como exploração por parte da classe capitalista, detentora dos meios de produção, sobre a massa indiferenciada que só tem a própria força de trabalho para vender. A *sociabilidade colonial* do capitalismo não se limita às regras de mercado louvadas pelo liberalismo econômico e nem apenas à extração da *mais-valia* do trabalho da classe desprovida dos meios de produção. Ela se funda no colonialismo e no heteropatriarcado como vetores de opressão *extra-econômicos* para subtrair toda possível condição de dignidade cidadã mínima assegurada (ainda que no marco dos moldes burgueses de participação e representação, ao menos parcialmente, no “universo impessoal regido pela lei (*rule of law*), racional e científico” da *sociabilidade imperial*. Ocorre que ambas são intrinsecamente complementares (uma é parte insubstituível da outra): não existe *sociabilidade colonial* sem *sociabilidade imperial*; e vice-versa.

Na senda da análise do tuxaua Lindomar, os arrozeiros de grande porte que invadiram a TIRSS - capitaneados pelo produtor e político Paulo César Quartiero⁴³⁴ e retirados de dentro do território por forças estatais, nas operações de “desintrusão” – não se restringiram apenas em seguir a cartilha daquilo que a exploração capitalista apregoa: a contratação de indígenas da região como empregados de suas extensas “fazendas” para explorar a mão de obra local. Optaram, relembra, por um comportamento bem mais hostil, com contratação de jagunços e apelação a outras formas de violência, pensando em impor suas vontades por cima do modo de vida das comunidades, aplicando ainda com mais veemência as forças a seu dispor contra núcleos

⁴³⁴ A trajetória do fazendeiro e político Paulo César Quartiero daria, por si só, um capítulo à parte sobre como se dão as formas de capitalismo-colonialismo no Brasil. Retirado da TI Raposa Serra do Sol após se envolver em muitos casos de agressão aos indígenas (sendo inclusive preso em 2008 por tentativa de homicídio, entre outros crimes), foi prefeito de Pacaraima (2004-2008) e deputado federal (2010-2014). Chegou até a ocupar o cargo de vice-governador de Roraima, na chapa encabeçada por Suely Campos (2014-2018), que assumiu a candidatura no lugar do marido Neudo Campos, após este último ter tido a candidatura negada duas vezes pelo Tribunal Regional Eleitoral de Roraima (TRE-RR). Em desavença com o grupo político com o qual se elegeu desde o início de 2015, renunciou ao segundo posto do Estado de forma polêmica apenas no início de 2018, atacando os rumos adotados pela titular e, ao mesmo tempo, sob acusações de ter se corrompido ao “vender” a vaga de vice em favor do presidente da Assembleia Legislativa do Estado de Roraima. Com o filho, Renato Quartiero, espalhou arrozais na Ilha do Marajó, no Pará, entrando novamente em choque com direitos territoriais de comunidades quilombolas da região e sendo alvo inclusive de ações do Ministério Público Federal do Pará (MPF/PA) quanto à pulverização indiscriminada de agrotóxicos. Quartiero (que fez carreira pelo DEM, mas estava sem partido quando deixara a condição de vice-governador de Roraima) segue sendo réu em diversas ações na Justiça (acusado de desvios adicionais como danos ao erário público quando gestor público), em processos que correm atualmente no Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1).

de indígenas “desobedientes”. Os atos desses fazendeiros ao longo de todo o processo de conflito territorial com os indígenas expressaram, portanto, todo *colonialismo* que se vincula ao capital para além de seus ambientes *imperiais* aparentemente assépticos. Não se tratava apenas de lucrar economicamente, mas de buscar a todo custo confirmar um suposto *status* de superioridade “civilizacional”, com base num sentido de acumulação mais amplo e completo, que abarca também concentrações de poder, desumanizações e tentativas de controle político relacionados não só ao rendimento material, mas a aspectos étnico-culturais, de gênero e de sexo.

A própria história pessoal e familiar de Lindomar⁴³⁵ é um reflexo da formação da militância como parte do CIR. Filho de um pai que nunca acreditou no movimento indígena (e que tinha pessoalmente problemas com o consumo excessivo de bebida alcoólica), com uma família quase inteira distanciada do empenho na luta pela demarcação contínua da TIRSS, ele se juntou ao movimento indígena desde muito cedo e passou a acreditar na potência da união entre as comunidades. Experimentou na prática não só a herança colonial como o assédio capitalista. Contudo, também presenciou eventos concretos de auto-organização capazes de produzir um compomisso sólido entre “parentes” do CIR, de forma mais alargada que o núcleo familiar mais próximo, no enfrentamento ao *status quo*, estabelecendo horizontes construídos em comunhão⁴³⁶ pela ação conjunta e coordenada das próprias comunidades.

Meu pai dizia: “Meu filho, vocês estão indo para isso aí [luta pela demarcação da TIRSS em área contínua capitaneada pelo CIR] e isso é só perda de tempo; é para perder tempo. Porque vocês estão brigando com os caras que têm dinheiro. Policial tem arma e, se eles quiserem matar vocês, eles matam. Se o governo tiver que pagar para matar vocês, eles fazem; nós não temos nada, nem flechar ninguém [a gente] sabe direito”. Tinha hora que parecia que era verdade [o que ele falava]. Tinha muito policial. E a gente andava escondido. A gente andava de noite, eu tinha dez anos naquela época, com medo de a polícia pegar. Não podia ver um carro que a gente pulava para dentro do mato (...). Mas, com dez anos mesmo, eu comecei a sair e a olhar. Comecei a ver os trabalhos. Era muita gente. Eles faziam casa [nas plantações, em resistência à invasão de não-índios] e o fazendeiro vinha e queimava. Aí um bocado [das pessoas] corria e um bocado aguentava lá. Depois vinha e...

Pergunta – Fazia de novo?

Fazia de novo [a mesma casa, no mesmo lugar]⁴³⁷. Faziam duas, três vezes e ganhavam a questão. Aí fui vendo que dava certo. A gente foi fazendo isso e aquele negócio foi abrindo a

⁴³⁵ Quando da entrevista, o jovem tuxaua tinha pouco mais de 30 anos de idade.

⁴³⁶ O famoso trecho da *Pedagogia do Oprimido*, do educador Paulo Freire, se encaixa aqui exemplarmente para o percurso de engajamento político citado pelo entrevistado. “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (Freire, [2005] 1968: 58).

⁴³⁷ Outros entrevistados para a tese, como o tuxaua Orlando Pereira, Nelino Galé e Edinaldo Pereira André, discorreram sobre algumas importantes estratégias de luta empregadas pelo CIR no processo de reivindicação pela garantia aos seus territórios na TIRSS. Um dos aspectos importantes (que será tratado a seguir) a ser realçado é a união em torno de objetivos e princípios em comum entre os diversos povos e comunidades da região. Durante a cobertura jornalística na capital Brasília pela Agência de Notícias *Carta*

minha cabeça. E eu já acompanhava um pouquinho, né? Aí os índios faziam de novo, [e eles] queimavam de novo... Eu tinha um irmão que vinha [no movimento], que era meu companheiro, que faleceu. Ele era um artista também: cantava, fazia música, tocava e acompanhava o movimento de perto. Aprendi muito com ele. A não beber. Nós éramos cinco, e os outros três meus irmãos bebiam e nós dois saímos fora. Ele sempre me dizia: “isso aí não é o nosso caminho, não”. Ele nunca foi crente, nada, não. Um cara simples (...). Aí quando começou esses movimentos, o meu pai veio: “ih, meu filho, você está indo no caminho errado; esse caminho não é seu, não. Os caras vão acabar com vocês, vão acabar com a gente. Acho que nós vamos sair daqui porque, se eles quiserem jogar uma bomba aqui, eles acabam com a gente”.

Pergunta - Querendo fugir para a Guiana?

Querendo, né? [risos] E polícia tinha demais. PM e Exército naquela época era contra a gente. Muita gente pensava assim (...). “Ninguém vai conseguir isso, não. Vamos cair fora se não vamos morrer”. Essa era a ideia dele [do pai de Lindomar]. “Vamos ter que apoiar o governo que é para eles apoiarem a gente e o policial não matar a gente”. Era desse jeito. Antigamente, se você dissesse que era do CIR no meio deles, era peia [instrumento de açoite, tipo chicote; metáfora para surra] mesmo. Não tinha esse negócio, não. Quando você estava no meio deles, você tinha que dizer que estava com eles para escapulir da porrada, de bater na gente. No meio dos garimpeiros, você não podia dizer que ia para a maloca da Pedra Preta, por exemplo, porque era do CIR, eles sabiam. A gente dizia que ia pro meio do garimpo, garimpar, fazer qualquer coisa... Era uma coisa horrível. Você não vivia tranquilo. E quando meu pai falava isso [que se organizar para lutar pelo território era perda de tempo, que não ia dar certo a demarcação], a gente ficava ainda mais... Dava aquele medo, sabe? Mas aí a gente foi crescendo e meu irmão sempre me chamava e eu acompanhei. Ele [pai de Lindomar] continuava dizendo que a gente estava indo para o mau caminho. Aí depois eu saí de perto do meu pai, com 16 anos, e comecei a acompanhar os coordenadores [do CIR], [em] coisas maiores. Comecei a ver a diferença. Foi diferente mesmo, sabe? Comecei a estudar...

Pergunta – Começou a perceber que poderia dar certo mesmo?

Quando eu saí, vi uma barreira aqui da [Comunidade] Pedra Branca. Parava mesmo. Carro, Exército, parava tudo. Agora não passa ninguém. Quem manda agora aqui somos nós. E era a gente mesmo. No meio de tanta gente. Os caras se humilhavam [diante da paralisação] e também entre nós tínhamos nossos parentes que eram “arrochados” [valentes, firmes]. “Não vai passar ninguém aqui”. E não passava mesmo: nem PM, nem ninguém. Foram três dias assim. Aí veio Funai, não sei quem mais, pedindo acordo para as comunidades indígenas abrirem e tudo. Aí, pronto, abriu. Rapaz, aquele negócio ali começou a dar muita força. Não só para mim, mas para muita gente. Surgiu aquele movimento assim: “Ah, nós somos capazes de tudo. Vamos chamar

Maior do processo de demarcação da Raposa Serra do Sol, ainda no início da década de 2000, pude registrar uma série de ataques violentos contra a força dessa organização indígena. Como registro, considero importante lembrar ao menos dois desses casos mais recentes: o brutal assassinato de Aldo da Silva Mota (no início de 2003) e os sucessivos e sangrentos ataques de jagunços a mando de fazendeiros na região do Surumu (2004, 2005 e 2008).

mais gente”. Entrou Raposa, entrou Surumu, Baixo Cotingo⁴³⁸. Aí que o negócio melhorou (...). Aquele negócio foi crescendo, crescendo... A maioria dos primos é contra [a demarcação em área contínua]... Foram contra, na verdade, agora hoje estão mais [tranquilos]. Um deles dizia: “Primo, tu estás nesse negócio de movimento... Largue esse negócio aí: a homologação nunca vai sair”. E eu: “Mas eu já tô junto nessa e vou seguir esse caminho”. Falava assim para ele. E ele: “Rapaz, você tem que cuidar de plantar, tem que cuidar de criar”. Ele tinha um carro: “Tu tens que comprar um carro que nem eu. Tem que mudar de vida”. E eu: “Eu sei que vou mudar, mas primeiro tenho que trabalhar desse lado. Tu estás fazendo a tua vida, e eu vou fazer a minha. Se sair [a homologação em terra contínua], tudo bem. Se não sair, vou ver o que eu faço”. Passou-se um tempo e a homologação saiu. Aí o carro dele capotou. Perdeu o carro, perdeu a casa, e a mulher largou ele. Perdeu tudo. E a homologação saiu. Aí o negócio foi melhorando... A PM enfraquecendo, o Exército enfraquecendo. O próprio governo [estadual, em especial] já não ligava mais pra gente, já não tinha mais muita força pra nada. E a perseguição era grande: os caras querendo matar os padres, matar os coordenadores [do CIR]. Nunca conseguiram. O movimento foi crescendo: entrou a maioria dos [apoiadores] “brancos”: antropólogos (...), jornalistas (...). Teve gente que sofreu por nós também: missionários, pessoas que trabalharam muito pelas comunidades. Esse movimento deu certo por causa dessa união, entendeu? E hoje nós estamos vendo. As comunidades indígenas veem. E a gente mostra. (...). E outra coisa na sociedade da gente que eu sempre fico falando: muitos quando estão nesse caminho [mais conformado e condescendente com relação aos poderes exercidos de fato, como era o caso do pai, da maior parte dos irmãos e dos primos dele] porque “pau que nasce torto, morre torto”, “filho de peixe, peixinho é”. Eu digo: na sociedade não tem que ter isso, não. Nós sabemos falar, nós pensamos, nós trabalhamos... Nós que mudamos o mundo.

O longo trecho acima constitui amostra de uma história individual repleta de aspectos coletivos. A solidariedade exercitada pelos e partilhada entre ‘parentes’ indígenas que se dedicaram à luta pelo território contínuo da Raposa Serra do Sol com o CIR de alguma forma se “sobrepõe” às relações de parentesco mais diretas da família. Para o próprio genitor do militante, a luta pelo território era uma “perda de tempo” frente ao poder instalado de fato e o legado de coerções do “andar de cima” da sociedade real que conheciam. Nessa reconstrução, o papel da bebida alcoólica aparece com relevância, mas saltam aos olhos os relatos vívidos da constante e persecutória violência do aparelho estatal – em especial de enviados da Polícia Militar e do Exército – contra a parcela mais rebelde dos indígenas. Ainda que se reconheça a importância para a autoafirmação do movimento indígena do fato de que “nunca conseguiram” matar diretamente integrantes diretos da coordenação do CIR em épocas mais tensas, houve outras vítimas que tombaram em episódios de ofensivas diretas contra pessoas e comunidades⁴³⁹, como já foi mencionado.

⁴³⁸ A TIRSS é um território de amplas dimensões (1,74 milhão de hectares) e abriga um dos maiores contingentes populacionais entre todas as terras indígenas do país. Estimativas recentes (2018) do DSEL-Leste apontam para uma população superior a 25 mil pessoas, em mais de 200 diversas comunidades.

⁴³⁹ Um dos elementos que me foi despertado logo no início do trabalho de campo para esta tese foi o elevado grau da hostilidade colonial presente nas relações sociais no contexto de Roraima. Particularmente

Vinda do discurso do primo de Lindomar, a tentativa de convencimento das vantagens do capitalismo se dá pela via do acesso a bens de consumo e ao enquadramento num padrão moderno-ocidental de cidadania liberal-representativa resignada e amortecida, na qual as “recompensas” são materializadas no acesso a bens e mercadorias, mais especificamente, a um automóvel. Histórias como essa sublinham o papel desempenhado pelos vetores do colonialismo, desde a abdicação da condição de sujeitos de direitos até a aceitação/submissão/rendição às imposições pela força repressiva dos donos de poderes, na expansão contínua do *sistema-mundo capitalista/colonial/heteropatriarcal*.

A reação a esses vetores parte de uma atitude enraizada inicialmente em decisões conjuntas tomadas pelas próprias comunidades (representadas, na história pessoal de Lindomar, em protestos no formato-ação de interdição de estradas impedindo a circulação de bens e pessoas dentro da TIRSS) que vão se espalhando como ondas para além do território e passam a angariar apoios dos mais variados tipos entre personalidades, organizações e coletividades não-indígenas, institucionais e não-institucionais. Evidentemente que, para cada caso, as participações de determinadas entidades durante o processo têm pesos maiores (ou menores), como se vê nas várias referências feitas aos missionários da Igreja Católica⁴⁴⁰ que constam em passagens do relato de Lindomar e de outras/os indígenas. Também há várias citações a relevantes campanhas públicas de conscientização realizadas junto à população, em geral, como a que foi lançada ainda em meados dos anos 1990, intitulada “Os Índios no Futuro de Roraima”⁴⁴¹ e outra já mais na reta

nos momentos de mobilização e de tensão quando de atos públicos e reivindicatórios em contato direto com setores antiindígenas, essa hostilidade alcança níveis que não havia experimentado com tanta proximidade.

⁴⁴⁰ Particularmente no que diz respeito aos suportes dados pela Igreja Católica, é importante lembrar que, juntamente com missionários da Consolata, inaugurou-se a primeira escola para atender alunas/os indígenas na comunidade Maturuca, ainda no ano de 1962. A partir da presença do padre Jorge Dal Ben, convidado em 1972 pelo tuxaua da época a residir no local, foi estruturada uma missão. Com o auxílio de Dal Ben, dois passos importantes para a organização dos próprios indígenas foram dados: a assembleia do “Ou vai ou racha”, em 1977, e início do “projeto do gado”, em 1980. Sobre a assembleia, há outras menções nesta tese. Sobre o “projeto do gado” apoiado pela Diocese de Roraima, esmiuçado inclusive em diversos trabalhos acadêmicos, vale frisar que acabou se convertendo em “símbolo de resistência e conquista de direitos” para as comunidades indígenas da TIRSS. Nomeado “Uma vaca para o índio”, o projeto, que teve início no próprio centro Maturuca, consistia num sistema de rodízio em que um lote de 50 vacas e dois reprodutores era cedido em empréstimo a comunidades integrantes do Conselho Regional do CIR por um período de cinco anos. Responsáveis por todos os cuidados de manutenção desse gado, as famílias eram autorizadas a usufruir livremente de tudo o que conseguissem produzir a partir desse primeiro lote, mantendo-o em condições para que depois pudesse repassá-lo a uma próxima comunidade. Por meio desse rodízio e de iniciativas complementares, indígenas e comunidades da região se tornaram reconhecidos e experimentados produtores de gado, abastecendo o mercado local com produção própria.

⁴⁴¹ Em entrevista concedida para esta tese, Ana Paula Souto Maior, advogada que trabalhara em projetos de parceria do CIR com a Diocese e que então era do ISA (atualmente compõe parte do gabinete da deputada federal Joenia Wapixana, em Brasília), destaca o papel das/os próprias/os indígenas do CIR na articulação

final da homologação da TIRSS, sob o nome de campanha “Nós Existimos!”⁴⁴². lançada como deliberação inclusive de encontro realizado no Fórum Social Mundial 2003. Comenta Ana Paula Souto Maior, advogada que atuou em várias iniciativas com o movimento indígena em Roraima:

O CIR tinha, como política para aliados, o seguinte: as organizações têm as suas agendas, e o CIR tem a agenda dele; naquilo em que as outras organizações apoiarem o que o CIR quer, ele fazia alianças as mais amplas possíveis. A campanha internacional também era assim. Os apoiadores internacionais apoiavam o que o CIR decidia fazer. Então, quem deu o tom da campanha foi o CIR. Quem fazia as demandas era o CIR. Então a organização indígena dizia qual era a sua agenda, quais eram as prioridades, e abria para aliados que quisessem compor e apoiar aquilo que ela estabelece, aquilo que ela define, viessem a fazer parte. Com isso muito claro, houve uma aliança e uma adesão, enfim, muito grande de organizações.

Abriu-se, com todo esse movimento de dinâmica centrípeta, um caminho ao longo de décadas de contestação das relações sociais históricas de dependência e de aberturas para práticas de *desobediências político-epistêmicas* (mais no *Cap. 6*) frente à *matriz abissal*. Em outras palavras, a alienação capitalista-colonial, que joga um peso enorme sobre as costas das/os indígenas que vivem em qualquer latitude, passa a ter como contraponto uma articulação coletiva concreta surgida a partir de decisões tomadas pelas próprias comunidades (com apoios de parceiros externos captados seuno diretrizes do movimento), que opta por reforçar sua autonomia como sujeito coletivo, em afirmação da auto-organização, autocondução e auto-suficiência. É pela decisão delas/es próprias/os, representada fortemente pelo encontro “*Ou vai ou racha*”, de 1977 (será retomado no *Cap. 6*), que os caminhos vão sendo construídos.

Foi nesse período de reorganização do movimento – pressionado, fragilizado e violentado pelos avanços do garimpo clandestino e das grilagens promovidas por invasores não-indígenas, da entrada e do consumo de bebidas alcóolicas, e de outros graves problemas relacionados – que assumiu pela primeira vez como tuxaua do Maturuca uma das lideranças que exercerá papel importante nas décadas seguintes de luta: Jacir José de Souza. Como poucos na Raposa Serra do Sol, “seu Jacir”, do povo Macuxi, representa e encarna esse ímpeto pela autodeterminação. Na entrevista para esta tese, é perceptível a sua preocupação dele com o exercício da autonomia.

Não temos que depender tanto assim [do Estado]. A Funai tem que pensar como é que pode ajudar. É bem-vindo. Mas não estamos pedindo esmola. Não. Se o Estado oferecer, também é bem-vindo. Mas não queremos a troco de alguma coisa. Fica aí amarrado, com a corda no pescoço. Não queremos isso. E a questão da produção, se aumentar (...), nós vamos atrás do governo federal. Tem que apertar a Conab. Porque hoje a Conab está comprando [a produção das comunidades indígenas, principalmente via Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), para abastecimento de escolas e outras unidades de políticas públicas] assim. Mas aí ano que vem, estão dizendo assim, cada produtor tem que abrir conta. Vai ser difícil para nós porque o nosso jeito indígena não é individual, é coletivo. Por isso tem tuxaua, tem coordenador regional, tem coordenador estadual. Exatamente para encaminhar toda essa produção das comunidades.

⁴⁴² Outro dos entrevistados, André Vasconcelos, que à época da pesquisa atuava como coordenador da Funai em Roraima, foi um dos articuladores da campanha pela homologação da TIRSS em área contínua.

Lideranças - como Abel Lucena, que atuava à época como coordenador da Região das Serras, autor do depoimento a seguir⁴⁴³ – relatam uma rotina de apresentação de projetos sugeridos pelas próprias organizações que ficam na “geladeira” de tomadores de decisão, enquanto iniciativas grandiosas de “desenvolvimento” (ver caso do Zoneamento Econômico-Ecológico a seguir) ignoram a presença de indígenas em territórios que compreendem quase metade (46%) do total da área de Roraima. Na forma de abordagem (resumida pela recomendação de “*a gente tem que conversar mais*”), inclusive, há ensaios evidentes de tentativas de cooptação, para não dizer corrupção mesmo, como ocorre com frequência com lideranças de base.

Estou com três anos na coordenação da Região das Serras. Eu vou lá [junto aos órgãos e secretarias responsáveis por políticas públicas], procuro apoio, transporte e tal. Pedi apoio ao Centro de Produção que estamos tentando fazer no Tamanduá. Eles foram lá, acharam bonita a área, mas apoio que é bom, nada. Daí uma vez eles foram lá de novo. Eu disse: “Olha, não quero mais conversar com os senhores sobre as questões de projetos e tal. Já fui várias vezes lá na secretaria de vocês, levei documento, levei plano e nada. Então, para mim, chega. Lá não é Secretaria do Índio. É secretaria do governo. Para mim, só está com o nome [do Índio] mesmo [mas não representa de verdade a busca por melhoria para os povos indígenas de Roraima]”. Aí eles dizem assim: “Não, tuxaua, mas a gente precisa conversar mais”⁴⁴⁴. Conversar mais? Já conversamos bastante! Para que a gente vai conversar mais? Não dá. Eu vejo que as comunidades indígenas são discriminadas mesmo. Não tem o que fazer. Não tem essa boa vontade de atender. Eles estão mesmo lá só para ganhar recursos e pronto, acabou. Não para atender..

Então vice-coordenador do CIR na época da pesquisa, Ivaldo André, também Macuxi, explica⁴⁴⁵ que os indígenas costumam adotar (“*seja na base, seja aqui na sede [da organização, na capital Boa Vista]*”), em qualquer aproximação com agentes e instituições não-indígenas, governamentais ou não-governamentais, uma postura inicial de escuta. Mas quase sempre notam um tipo de “aproximação” aos indígenas com segundas (por vezes até terceiras) intenções.

E o que nós percebemos é que o Estado pôde demonstrar, como pessoa [do governador à época José de Anchieta, do PSDB] e como governo, puxaram todo mundo para que as pessoas ficassem contra os indígenas. Tem ficado muito claro que é um governo anti-indígena. Em outros discursos, o Estado, através de seu governo, tem dito que está aberto para conversar com as associações e as comunidades indígenas. Só que o que a gente vê e nota é que eles têm interesse. Não interesse em ajudar os povos indígenas, mas interesse político. Não é [que eles pensem assim]: “vamos ajudar os indígenas porque é o direito deles e tal”. Eles não têm muito essa visão. Eles têm a visão: “vamos ajudar o indígena aqui, vamos doar alguma coisa, algum objeto, mas com interesse”. Interesse de quê? De que aquele pessoal vote para o partido dele, alguma coisa assim... Ou eles ajudarem o indígena porque querem alguma coisa, não sei, em troca.

⁴⁴³ Entrevista realizada em 11 de outubro de 2013, em Boa Vista.

⁴⁴⁴ É interessante a forma como a abordagem aos indígenas é realizada: sempre no sentido de “integrar” o suposto nativo à “cultura” de diálogo e da razão ocidental, em suma, da “conversa”, neste trecho representada como símbolo de pacto (não raro com motivações escusas) entre não-indígenas e indígenas.

⁴⁴⁵ Entrevista realizada em 13 de novembro de 2013, em Boa Vista.

De acordo com Ivaldo, essas aproximações não de dão com o propósito de “apoiar a nossa organização, apoiar a nossa cultura”. A própria forma como muitas vezes são questionados embute, segundo ele, “discriminação” e “preconceito”.

Não têm muito respeito com a cultura indígena. Ainda que a nossa justiça, o Supremo Tribunal Federal [STF], tenha reconhecido isso [a demarcação em área contínua da TIRSS] (...). [A] visão deles, porque eles têm essa visão, [é a de que:] “será que os indígenas, conseguindo a Raposa Serra do Sol, se uniriam à Terra Indígena São Marcos, com a qual faz fronteira na região do Surumu?” Eles pensavam: “São Marcos já estava demarcada e a Raposa estava sendo”. Pensavam: “vão fazer um território”. Tudo isso eles fizeram tipo já desenhando [e tentando adivinhar e supor] o que o indígena estava pensando: “será que vai ser isso mesmo?” O ruim é que eles têm essa visão de que os indígenas iriam formar um território. E por outro lado eles diziam: “se demarcar, o indígena vai entregar a terra para os americanos ou para não sei quem”. Colocando de uma forma negativa que a gente iria demarcar essa terra para as pessoas de fora. Não é essa ideia (...). “Mas e aí? Vocês têm a ideia de formar um território?” Recentemente, me fizeram essa pergunta. E eu disse: a resposta para esta pergunta é que nós temos ideia, sim, de se organizar, de ser autônomo. Por ser discriminação e por sofrer preconceito. E mostrar que o indígena tem, sim, capacidade⁴⁴⁶. Entendeu? Aí, sim, nós estamos trabalhando para isso. Para mostrar que o indígena tem capacidade e mostrar que o indígena tem condições de se organizar. Agora, dizer que nós vamos formar um Estado, um território “particular”, acho que não. Nós queremos contribuir com o Estado. Claro, tendo a nossa diferença. Buscar o desenvolvimento para a sociedade indígena, nós estamos buscando, sim.

A receita para enfrentar esse quadro de relações coloniais que visam anular a agência indígena, de acordo com o vice-coordenador do CIR à época, é, primeiro, fortalecer a base do movimento e, segundo, ter uma boa administração/gestão da própria organização.

Os pontos-chave são esses. Primeiro fortalecer a base: organizar o que a base precisa - arame, transporte, escola, mais formação... (...) [L]á na base é que está o eixo para rodar e funcionar a coisa. É de lá que saem os alimentos, que saem os jovens, que saem adultos, a cultura sai de lá. É a base. Porque o CIR não é [a coordenação] Mário, eu e Telma⁴⁴⁷ aqui. O CIR é as bases. Aqui a gente só está para coordenar. Levar documento, levar mensagem, participar de reunião. Uma casa sem a base, sem o alicerce, não está segura. Então, a gente vê isso. É a base das comunidades que tem que estar organizada: com produção, com jovem orientado, capacitado lá... Tem muito jovem bom. Eles defendem mesmo: “Defender primeiro a terra”. Segundo, são os parceiros. Hoje, muitos parceiros ajudam e contribuem com o CIR. Eles reconhecem os 40 anos de luta. “Vamos apoiar, é preciso”. E cada vez está crescendo o CIR. Aos poucos.

O tema da política institucional partidária desperta atenção dos indígenas de Roraima, especialmente pelo fato de que, a despeito de conquistas como a demarcação e retirada de não-

⁴⁴⁶ “O que for do conhecimento do homem branco para fortalecer o nosso movimento”, complementa Ivaldo, em outro trecho, “nós vamos estar buscando”. “Estamos fazendo isso, chegando. Já tem indígena sendo criticado porque é fazendeiro. Pô, se o indígena trabalha, chamam de fazendeiro. Se o indígena não trabalha, dizem que é preguiçoso. Ninguém entende esses caras! Mas o que nós queremos e os tuxauas querem? Querem ver o povo organizado, com a sua fartura, com a sua produção”, completa.

⁴⁴⁷ Mário Nicácio, Ivaldo André e Telma Marques, que faziam parte da coordenação do CIR.

indígenas do TIRSS, muitos dos ataques que vêm sofrendo ao longo dos anos venham dos três Poderes da República, em particular de Legislativos e de Executivos, dos mais diferentes níveis.

A gente tem uma dificuldade na questão dos parlamentares. Não tem nenhum parlamentar para nos representar e nem questionar, nem em nível estadual e nem em nível federal. Temos alguns vereadores, que foram indicados. Lá na Região [das Serras], temos oito centros. Cada centro, que a gente chama de polo base, reúne as outras comunidades próximas, que se organizam. É mais fácil para a gente ter contato de trabalho. Nove com os Ingarikó. Cada centro, vamos dizer assim, tem um grupo de comunidades, de malocas. Eles indicaram os seus vereadores e alguns chegaram [às Câmaras, isto é, foram eleitos]. Outros não conseguiram. (...). Mas hoje a gente tem os políticos [profissionais não-indígenas] nas áreas só prometendo coisas. Aqui eles estão usando as comunidades. Aqui é questão de comerciante, marreteiro. Eles pegam um membro da comunidade para comercializar o produto deles, dizendo que ele [o indígena] é o dono do produto. Isso está acontecendo na Água Fria. É um dos problemas que a gente enfrenta.

Mais uma vez, o que se percebe na situação desenhada por ele é o uso de determinados “parceiros” indígenas por não-indígenas para fragilizar a atuação organizada do movimento nos territórios. Joenia Batista Wapixana - que viria a ser eleita a primeira deputada federal indígena a história do Brasil em 2018 – frisava na época da entrevista⁴⁴⁸ que era preciso todo um trabalho de “tradução” e “interpretação” para que os parentes indígenas pudessem tentar entender a lógica da “lei do branco”.

Acho que é uma coisa que eu aprendi a fazer muito. Você tem que ver o que a lei está dizendo. E aquilo ali a gente vai tentar aplicar conforme o caso. Por exemplo, eu comecei a trabalhar primeiro quando eu lidei com a Constituição. O que ela diz? Ela fala, para mim, uma coisa que é essencial: direito originário sobre as terras. Isso, para traduzir para os índios, é o que a gente entende: o direito é originário sobre a terra. Quer dizer: quem é a primeira população aqui do Brasil? Povos indígenas. Essa é a visão e o discurso que a gente sempre ouviu falar nas reuniões. Nós nascemos aqui, nossos avôs nasceram aqui, nossos bisavôs nasceram aqui, nossos tataravôs... Antes da chegada dos portugueses, quem vivia aqui? Os indígenas. Nós temos uma herança com relação à terra. É uma concepção indígena também. É uma tradução do direito originário. E aí também tem muito a questão da Constituição de verificar que existe uma obrigação da União em reconhecer esse direito. Por quê? Porque existe também toda a estrutura de um Estado. Aí a gente vai tentando traduzir: como se organiza e tal. É uma obrigação de proteção, obrigação de demarcação, obrigação de garantia não somente de demarcar e esquecer, mas se fala em proteger, de proteger os bens indígenas. Mas alguém pode perguntar: quais são os bens indígenas que nós temos? Essa é a tradução que eu faço. Somos indígenas, mas sabemos: o meu bem quem decide sou eu. Então os bens indígenas quem decide são os indígenas e não o Estado. Essa é a concepção e a interpretação que a gente tenta colocar no papel. Qual é o bem indígena? É a terra, primeiro. Aí vem a família, a saúde, a forma que se vive a cultura, são as crenças, essa coletividade que se tem, é o olhar que se tem sobre o meio ambiente, essa relação com a terra. Esses são os bens indígenas. Fazendo uma leitura: é obrigação de proteger. Eu tentei muito fazer essa conexão desses dois: o que que diz uma coisa, o que nós entendemos por outra. Tentar olhar essa coisa que já temos segundo isso que a lei já garante.

⁴⁴⁸ Entrevista realizada em 10 de outubro de 2013, em Boa Vista.

A advogada aponta também pontos da legislação brasileira, contudo, aos quais não está de acordo, por serem, segundo ela, mais do que contraditórios com o pensamento indígena. No longo trecho a seguir, Joenia, que também foi a primeira advogada indígena a fazer defesa pública de uma causa (a da demarcação da TIRSS) no STF, dá um passeio sobre vários aspectos normativos que revelam discriminações históricas e estruturais que seguem em vigor.

Essa questão do subsolo, que falam que pertence à União. Eu fico imaginando: vai vir aí uma legislação toda sobre a mineração, que garante que é patrimônio da União e só a União tem o direito de autorizar e, por exemplo, administrar, fazer o que quiser. Os índios têm direito ao solo, mas os subsolos estão todos na mão da União. Agora eu quero ver como é que ele vai acessar o subsolo sem passar por esse solo. Então é uma lógica contraditória, que não tem isso. Você vai colocar em risco o que a Constituição já protege: a vida, a questão das crenças. Pode ter locais que eles estão de olho que podem ser considerados sagrados. Pode colocar em risco o futuro. Pode haver remoção de lugares, a questão da sustentabilidade, porque tem os impactos ambientais... Que podem colocar em risco os bens indígenas que a própria Constituição protege. É um pouco disso que... não é nem lá e nem cá, entende? Tem que ter essa análise do que é bom também porque nem tudo que está na lei é para proteger. (...) A lei nunca é 100%. A lei foi feita para defender alguns interesses. Mas quem ganhou mais interesse é quem tinha mais voto naquela época. Se você for ver a Constituição brasileira com relação aos direitos indígenas, você vê um certo avanço. Eu sempre utilizei na questão de terras a questão do Alvará de 1640, uma das primeiras legislações em que o Estado brasileiro reconhece o direito da posse da terra aos indígenas. Fala da questão: [nos territórios] onde estivessem indígenas será respeitado os direitos deles. Chamavam até de “bugres”, né? Termo do passado. Então ele reconheceu no passado que esse direito era originário. Aí tem outra coisa também que eu acho meio discriminatório. Por exemplo, a constituição protege a todo cidadão brasileiro o direito de usucapião - usucapione, eles falam. Se a gente fosse aplicar o direito de usucapião para os indígenas... Entendeu? Estão há mais de 20 anos, mais de 10 anos... Agora mudou o Código Civil, né. Então tem toda essa... Ih, mas eles são específicos. Para os indígenas, não se aplica. É uma discriminação. Então estão tirando os indígenas como cidadãos comuns brasileiros, seus direitos fundamentais. É a mesma coisa com o direito de reparação por danos morais, compensação por danos materiais. Com todo esse conflito que existe hoje no Brasil, não se aplica. Se fosse um cidadão não-índio e que tivesse sendo vítima da coisa, poderia até funcionar muitas coisas. Mas essas dívidas todas que se têm nunca se paga. É a parte mais fraca da história, mais excluída que se tem.

O caso mesmo do passo a passo da invasão da TIRSS por parte de grandes fazendeiros do arroz, lembra Joenia, poderia ter sido encaminhado e solucionado de outra forma se apenas a legislação ambiental fosse efetivamente considerada. Um dos principais produtores (e também político, atualmente envolvido em diversos outros problemas socioambientais envolvendo comunidades quilombolas na região da Ilha do Marajó, para onde deslocou a sua produção), Paulo César Quartiero⁴⁴⁹ iniciou os seus plantios no território indígena por volta de 1997/1998 e foi seguido por outros grandes produtores.

⁴⁴⁹ Ver notas 434, 673 e 716.

Não tinha arrozal. Eles começaram a comprar pequenos sítios e começaram a plantar arroz. E aí a gente denunciou. Buscamos alianças. Convencemos os órgãos públicos que tinha um crime acontecendo. A gente procurou o Inpa [Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia], fizemos a detecção via satélite de como avançou o desmatamento, de como estava crescendo as plantações de arroz. Então a gente se baseou nesses dados também. Já que você não sensibiliza, se tem que ver para poder acreditar. Foram campanhas em torno dos arroteiros. Demorou em torno de quê? Foi em 1998, começamos uma campanha mesmo em 2000 por aí – e só quando foi em 2009 é que eles foram retirados. Demorou, sofremos, eles fizeram vários atentados, mas o resultado foi a retirada deles. Demorou. É lógico que a gente não viu isso de imediato porque existia muita morosidade por parte das autoridades públicas. Principalmente o Ibama – que a gente sempre questionou as licenças que eram dadas para eles. Eles tinham condições de, na primeira plantação de arroz, ter freado aquilo ali. Não fizeram. Poderiam ter evitado a destruição das matas ciliares que a gente denunciou. Não fizeram. Então, a indenização poderia ser do próprio Estado para as comunidades indígenas ali. E não conseguiram nem colocar multa ainda para eles. Existe um descaso (...) com essa questão das comunidades indígenas. Houve o reconhecimento da terra, houve a demarcação e parece que está tudo resolvido. [Parece que] Não existe o passivo [ambiental]. Essa coisa parece que está invisível. Acham assim: “não, já está bom; vocês já têm a terra”. Se fossem outras pessoas, não tinham deixado em branco.

O conjunto de posições apresentadas por Ivaldo Macuxi e por Joenia Wapixana demonstram como os traços coloniais estão entranhados nas relações sociais “convencionais” que dominam e são hegemônicas no sistema capitalista-colonial-heteropatriarcal. Na parte mais organizacional, fica evidente os diferentes tipos de racismo direcionados às organizações indígenas, sempre concebidas como “manipuláveis” e “inferiores”, pretensamente incapazes de exercer com plenitude e independência a autonomia sobre os seus territórios. No que diz respeito à parte mais jurídica de interface com os sistemas oficiais de Justiça, as comunidades e as famílias indígenas enfrentam uma série de dificuldades extras que, por diversos meios, tendem também a posicioná-las em uma posição hierarquicamente inferior, com tendência recorrente de submissão à tutela, e dependente.

A seguir, serão destacados dois exemplos temáticos mais amplos de participação do movimento indígena na definição de políticas públicas praticados com a atuação decisiva do CIR, em Roraima, e da APIB, atualmente a principal articulação⁴⁵⁰ de âmbito nacional a reunir organizações indígenas do país.

⁴⁵⁰ Criada em 2005, a APIB tem organizado mobilizações nacionais indígenas nos últimos anos e reúne a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) – em que está o CIR –, a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ArpinSul), a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ArpinSudeste), a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), a Grande Assembleia do Povo Guarani (Aty Guasu) e o Conselho do Povo Terena.



Foto 5 – Marco que celebra a homologação da TI Raposa Serra do Sol, no Maturuca

Desde a década de 1970 (antes da sua fundação formal), o CIR tem se pautado pela defesa dos “direitos dos povos indígenas que devem ser respeitados e implementados de acordo com suas especificidades tradicionais, regionais e, principalmente, culturais”⁴⁵¹. E a educação superior indígena sempre esteve entre as reivindicações do movimento, especialmente da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), associada ao CIR. Como resolução de assembleia promovida pela OPIR na comunidade Canauanin, em 2001, fez-se a solicitação para que a reitoria da Universidade Federal de Roraima (UFRR) abrisse um núcleo específico voltado para a educação superior indígena. Naquele mesmo ano, foi criado o então Núcleo Insikiran, primeira instituição formal do gênero que já contava com um conselho responsável pela tomada de decisões composto, além da coordenação do próprio núcleo, de membros do CIR, da OPIR, da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) e da Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR) – todos como representantes das comunidades indígenas -, e ainda integrantes da Funai, do Núcleo de Educação Indígena da Secretaria Estadual de Educação, Cultura e Desportos (NEI-SECD) e da Pró-Reitoria de Graduação da UFRR.

⁴⁵¹ Confira nota de esclarecimento: (<http://www.cir.org.br/index.php/component/k2/item/262-nota-de-esclarecimento-sobre-o-risco-de-exclus%C3%A3o-das-organiza%C3%A7%C3%B5es-ind%C3%ADgenas-do-conselho-do-instituto-insikiran--ufrr>). Em um dos trechos, o CIR afirma que os “povos indígenas estão conquistando os espaços na Universidade mesmo enfrentando preconceitos dentro e fora dela”.

A seleção específica pioneira para o primeiro curso superior do Núcleo Insikiran, de Licenciatura Intercultural, foi, como frisa Baines (2012: 41), realizada em janeiro de 2003. As aulas tiveram início em julho do mesmo ano, com uma turma de 60 estudantes.

O objetivo principal é a formação de professores indígenas que possam contribuir para o benefício de suas comunidades. O curso foi criado com base em uma reivindicação e um diálogo entre setores da UFRR, instituições públicas e as organizações indígenas do Estado de Roraima. A discussão estendeu-se às comunidades indígenas, que participaram da definição da proposta. O curso de Licenciatura Intercultural tem duração de cinco anos: dois anos de formação comum e três anos de concentração. O objetivo é levar os professores indígenas a construir sua própria educação escolar (Baines, 2012: 41)

Em 2009, o Núcleo se converteu, por resolução do Conselho Universitário da UFRR, em Instituto Insikiran. E foi mantido o espaço das organizações indígenas na definição dos rumos do Insikiran - que se estende em votos para a eleição da diretoria da instituição e conta inclusive com parecer jurídico da própria universidade ancorado na Convenção 169 da OIT. Além do curso de Licenciatura Intercultural, foram criadas posteriormente as graduações em Gestão Territorial e Gestão em Saúde Indígena, sempre em sintonia com as demandas emanadas pelas próprias comunidades. Tal forma de participação, em que os movimentos indígenas atuam como sujeitos políticos de direitos na definição do desenho de políticas públicas educacionais que atendem a eles mesmos representa um grande passo para as comunidades de Roraima. Não só a elas, visto que a democratização do acesso ao ensino superior se irradia por toda a sociedade, através do enfrentamento dos vetores da *colonialidade do poder* e do *colonialismo interno*.

As reações ao lampejo de autonomia política do movimento indígena na tomada de decisões em um órgão público da UFRR brotaram algo inesperadas. Em 2012, um grupo de professores universitários do próprio Insikiran entrou com uma ação no Ministério Público Federal (MPF) pedindo a impugnação da eleição para a diretoria do instituto sob a alegação de que o envolvimento das organizações indígenas (CIR, OPIR, OMIR e APIR) no processo, como representantes das comunidades, carecia de legitimidade. Com base na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da OIT, o MPF não acatou a denúncia e arquivou o processo.

Em julho de 2013, em assembleia do Conselho Universitário, o mesmo grupo voltou a questionar publicamente a participação direta das organizações na escolha da diretoria do Insikiran, enfatizando que as comunidades representadas estariam sendo “manipuladas” pelos representantes das organizações. Houve ainda acusações de que os movimentos estariam interferindo nas salas de aula das disciplinas dos cursos, provocando “ingerências”. E até refutações à validade, por falta de regulamentação, da Convenção 169 da OIT. Uma vez mais, o CIR divulgou comunicado em que manifesta indignação diante da postura do grupo de professores, apontando a existência de “interesse por poder” na eleição da diretoria.

Os capítulos em torno do Instituto Insikiran são lapidares no sentido de simbolizar a persistência da *matriz abissal* no desmonte de experiências de “ecologia de saberes” (Santos, 2009), que movem as linhas abissais que cindem a sociedade. Uma iniciativa diferenciada, na qual os movimentos indígenas têm assumido e exercido um papel de notório relevo, sofre

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

ameaças dos próprios docentes diretamente envolvidos no projeto. E subjaz no pleito dos descontentes a tal incapacidade - que a legislação nacional já igualara no passado, em Código Civil, com a infantilidade - indígena. De novo, aflora a máxima de que estariam sendo as comunidades enganadas pelos dirigentes das organizações que elas mesmas mantêm. De novo, salta à superfície o desejo de controle político dos indígenas, eternos “súditos” sociais⁴⁵².

O outro exemplo da intervenção do movimento indígena na linha do rompimento de padrões de participação política está se dando no processo de interferência na agenda da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), instância em que, como assinalado na abertura deste ensaio, o governo já tentou impor a priorização das desmoralizadas “Mesas de Diálogo”, a principal delas instalada logo após as jornadas de junho de 2013. Por diversos meios e estratégias, representantes da APIB conseguiram fazer com que a CNPI, ligada ao Ministério da Justiça (MJ), passasse a priorizar as discussões e negociações sobre a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, planejada para novembro de 2015.

Uma das questões relevantes que estão sendo propostas pela APIB é a adoção das assembleias indígenas, no modo como ocorrem normalmente, como espaços de discussão e deliberação no processo de mobilização e construção da Conferência Nacional. Em vez de adotar o sistema de etapas locais e regionais (com a eleição dos respectivos delegados), emulado em praticamente todas as outras conferências temáticas, integrantes do movimento indígena estão exigindo o ajuste da fórmula às realidades e práticas indígenas.

A única posição na qual os indígenas podem ser aceitos na sociedade é como “vendedores” precários e *superexplorados* de força de trabalho. A condição dos indígenas como “donos” dos meios de produção ou como empregados em condições de direito pleno e mais-valia relativa não é concebível segundo a *matriz abissal*. Mesmo com tantas lutas que se estenderam por décadas para o reconhecimento oficial (e a posterior desintrusão de invasores não-indígenas) do território da Raposa Serra do Sol, o único caminho que se vislumbra aos indígenas é o de perecer em meio à pobreza nas periferias da principal cidade, que é a capital Boa Vista.

⁴⁵² Viveiros de Castro (2008) reflete sobre as razões da “submersão” das comunidades indígenas nos contextos anteriores à redemocratização: “porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional... A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante”.

Há um nítido contraste entre esse discurso da *matriz abissal*, emanado principalmente dos poderes (político, econômico e também étnico-cultural) estabelecidos nos níveis regional e nacional⁴⁵³, e a própria postura e orientação substancialmente autônomas protagonizadas pelos movimentos indígenas em suas jornadas. É crucial, neste ponto, enfatizar que o quadro concreto real verificado *in loco* não confirma essa migração hipotética (acompanhada inclusive de uma suposta piora das condições de vida)⁴⁵⁴ por parte de setores que tiveram interesses contrariados com a confirmação da demarcação da TIRSS em área contínua. Muito pelo contrário, o que se verificou, pelo menos em alguns casos⁴⁵⁵, foi o possível retorno de famílias originárias do território indígena que, por diferentes motivos, já tinham se mudado para Boa Vista.

A “hipótese” do empobrecimento de contingentes substantivos de indígenas vindos da Raposa Serra do Sol para as periferias de Boa Vista só foi corroborada por meios de comunicação comercial de abrangência nacional (e de clara tendência contrária à reivindicação do principal movimento indígena do Estado, liderado pelo CIR) como a revista *Veja* e o jornal *O Estado de S. Paulo*, que publicou reportagem com sentido semelhante, já em 2015. A principal referência citada e utilizada pelos poderes instituídos, em especial do Judiciário, para sustentar tal hipótese não comprovada de empobrecimento indígena após a garantia concreta do usufruto do território pelos indígenas foi a reportagem de *Veja*. Tanto o juiz entrevistado que atuou como mediador no caso (desembargador Jirair Aram Meguerian, do Tribunal Regional Federal da 1ª Região) como o próprio ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Marco Aurélio Mello, mencionaram diretamente a revista *Veja* como fonte da informação de que a situação dos indígenas tinha pretensamente piorado a partir do momento que não puderam mais trabalhar para os arroteiros. Trecho de entrevista do magistrado Jirair Aram mostra como as relações coloniais e a ideologia capitalista se entrelaçam profundamente quando da análise de questões envolvendo indígenas:

Os índios lá eram organizados em duas grandes associações: Sodiurr e CIR. O CIR, mais de tendência que se aproxima à Igreja Católica e toda sua política indigenista. E a Sodiur mais envolvida com as comunidades evangélicas. E a grande disputa entre essas duas entidades era que a Sodiurr queria que a demarcação fosse feita em ilhas. Para quê? Para que o empresário branco continuasse lá e, com isso, pudesse gerar emprego para eles. Já o pessoal do CIR tinha a tendência, que prevaleceu, de fazer a demarcação contínua: toda a terra onde não poderia ficar mais nenhum não-índio. Diante disso, o que aconteceu? Efetivamente, o índio ficou desempregado

⁴⁵³ Algumas das pessoas entrevistadas reforçaram a continuidade do paradigma oficialista do “território federal” quando da caracterização do elo entre o governo federal e o Estado de Roraima. Roraima e Amapá se converteram em Estados com a promulgação da CF de 1988. Até esta data, ambos eram “territórios federais”, isto é, integravam diretamente a União, sem pertencerem a outra Unidade Federativa (UF).

⁴⁵⁴ Note-se que essa “impressão” toma como base conteúdo “interessado” publicado por setores da mídia.

⁴⁵⁵ Em pelo menos dois casos foi possível conversar com pessoas que estavam justamente planejando retornar com suas respectivas famílias à Raposa Serra do Sol após a demarcação em terra contínua. Um jovem indígena chegou a declarar que a motivação para a volta tinha a ver com o aumento dos índices de violência na capital roraimense, combinada com a resolução dos conflitos agudos que vinham se dando ao longo das últimas décadas pela posse das terras na Raposa.

lá (...). No momento em que se retirou [os não indígenas], havia pessoas mais simples que foram retiradas de lá e também alguns grandes empresários. E esses grandes empresários empregavam os índios. Esse emprego desapareceu. Havia alguns locais em que as comunidades tinham cooperativas próprias. E produziam. Esses não ficaram, digamos, prejudicados. Mas essas outras comunidades mais dependentes desse emprego e do aporte do não-índio ficaram prejudicados com essa saída dos não-índios. Então, é uma situação meio complicada de se dizer se foi melhor ou pior para eles, né? Porque a razão da demarcação é que seriam terras anteriormente ocupadas por índios e que veio o branco e os deslocou. Aí devolveram para os índios. Nesse aspecto, o papel do Estado é muito positivo. Mas em outros aspectos, na prática, às vezes acaba criando dificuldades para os próprios índios. Eu não sei como é que estão hoje (...). Vi uma reportagem da Veja que dizia que a maioria dos índios estava mal...

O que se viu durante o período de pesquisa de campo, na prática, foi um movimento até em sentido contrário: pessoas com origens na Raposa que já tinham se mudado para Boa Vista que, após a demarcação, estavam decidindo retornar ao território.



Foto 6 - Reunião do Conselho de Saúde da Região das Serras, no Maturuca

O depoimento⁴⁵⁶ de um dos pais de família da Comunidade Laje, na região de divisa do Brasil com a Guiana, entreabre toda uma perspectiva bastante distinta daquela sublinhada pelo juiz que atuou no caso da demarcação da TIRSS e trabalha em Brasília. O imaginado “prejuízo” pela demarcação em área contínua, destacado da fala do magistrado, se encaixa como uma peça a

⁴⁵⁶ Entrevista realizada em 20 de outubro de 2013, na Comunidade Laje.

mais de uma narrativa bem mais ampla de luta por direitos no Extremo Norte do país. É deste conjunto de sofrimentos e dificuldades, mas também de resiliência e determinações, que emerge o mote que acompanha este capítulo: “Até o último índio”.

Já sofremos muito. Já sofri muito. Eu era Conselho, primeiro. Graças a Deus, esses brancos que estavam ocupando as terras, saíram; os fazendeiros saíram. São ricos, ricos. E nós sofremos muito. Passamos fome. Choramos. Fomos presos. Apanhamos. Perdemos nossas famílias [silêncio, acompanhado de choro, por recordação de pessoas próximas falecidas]. Perdi meu cunhado Aldo [da Silva Mota, assassinado] (...). Eu não gosto de contar a história porque me dói. Sofri muito, na chuva, por aí, perdendo minha família. Isso me dói quando eu conto. Mas de todo jeito estamos aqui sofrendo. Ninguém vai abrir mão: nós temos filhos, nós temos netos que já estão crescendo. Então nós temos que segurar essa terra. Meu pai que sofreu muito já foi. Meus tios que já sofreram muito, as outras lideranças, que sofreram com a gente, já foram. Não viram a Terra Raposa Serra do Sol sair, né? Aí é onde me dói. Para mim. Me dói. Foi meu pai Euclides que fundou aqui [Comunidade Lage]. Nós viemos aqui olhar. Eu fui ameaçado na minha casa, pela polícia. Mas ninguém não tinha medo, não, Nós estamos aí mesmo. Estávamos jantando damurida e chegaram esses invasores. Hoje, eu não deixo eles passarem aqui, não. Não deixo, não. Isso ainda está ocorrendo. Governo não tem dor dos pobres, tem dor dos parentes deles. Dói para nós, aqui, indígenas. E não é só para a nossa comunidade, não. É para todos. Porque está acontecendo no mundo inteiro. Isso a gente tem que passar para vocês. Leve essa informação. Para ter uma ajuda para nós. Deputados, esses daí, não estão ajudando, não. Aqueles que mataram gente das nossas comunidades não saíram, estão ainda na Raposa Serra do Sol. Esse pessoal, que está indenizado, estão aí na vila ainda. Não é vila; é maloca. Estão aí esse pessoal. Nós queremos que eles saiam porque eles estão trazendo cachaça para destruir a comunidade (...) Os brancos querem destruir a gente. Trazem isso para nós. Mas com tudo isso, nós temos essa fiscalização [própria, auto-organizada pelos indígenas das comunidades] e estamos querendo melhorar. Querendo, não. Nós vamos melhorar essa fiscalização. Porque ninguém vai abrir mão (...). Quero que o senhor dê apoio à gente: falar para eles também o que eles estão querendo fazer “com esses índios aí”. Nós somos daqui, da terra. Somos filhos da mãe e a mãe está aqui. Nós não precisamos ir longe, não. O que o governo quer com a gente? Não quer apoiar. Nossa roça é manual, que estamos fazendo – sofrendo todo dia, derramando suor. Ninguém está pedindo nada para o governo, não. Se estiver dando, está dando para os ricos, que estão aradando terra por aí (...). Mas não está chegando para os índios, não. Me dói. Quando a gente conta a história assim, lembro por onde eu andei. Então aí me dói. Me dói esses negócios. Então essa maloca foi formada desse jeito: foi porque queríamos ocupar a nossa terra para encher mais a terra para ocupar ainda mais e ganhar a nossa terra. Ganhamos, mas ainda está briga (...). Então, nós estamos lutando ainda. Até quando o pai chamar a gente. “Até o último índio”, diz a nossa “lei”. “Até o último índio” nós estamos lutando.

Um outro exemplo concreto dessa matriz “ativamente produtora de não-existência” foi, até quando foi possível se acompanhar no trabalho de campo⁴⁵⁷, o processo de pactuação e

⁴⁵⁷ A “consulta pública” sobre a ZEE/RR realizada na tarde do dia 30 de setembro de 2013 em Boa Vista (RR), mais precisamente no Auditório do Corpo de Bombeiros (Av. Venezuela, 1271, Bairro Pricumã), foi por mim acompanhada pessoalmente. Foi a última de uma série de seis “Consultas Públicas Regionais”; as outras quatro se realizaram nos municípios de Rorainópolis (23/09/2013), São João da Baliza (24/09/2013),

consolidação do Zoneamento Econômico-Ecológico do Estado de Roraima (ZEE/RR), sob a coordenação do governo estadual de Roraima. Publicamente, apresenta-se uma retórica de diálogo e de participação social, com base em “diretrizes anteriores, em conformidade com a Comissão Coordenadora do Zoneamento Ecológico-Econômico do Território Nacional (CCZEE). Na prática, contudo, a participação e até a existência dos povos indígenas vinham sendo “apagadas” de todo o diagnóstico, em audiências públicas nas quais prevaleciam um ambiente bastante hostil aos movimentos e entidades sociais, em geral, e particularmente, às organizações indígenas e ambientais.

O percurso de elaboração do ZEE/RR poderia ser tema, somente ele em si, de um largo estudo, como demonstram diversas notícias divulgadas pela imprensa local. Há desde alegações de políticos locais de que um projeto do ZEE já estava pronto desde 2003 - teria sido elaborado pelo Serviço Geológico do Brasil, nome fantasia da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM), do governo federal – e que teria sido alterado desnecessariamente pela administração estadual (2007-2014) do governador José de Anchieta Júnior (PSDB), em lei complementar sobre o Sistema de Planejamento e Ordenamento Territorial (SPOR), que instituiu o Comitê Gestor de Geotecnologia, Cartografia, Planejamento e Ordenamento Territorial e definiu como principal instrumento o ZEE/RR, até indícios de irregularidades de contrato com uma empresa prestadora de serviços à IACTI que suscitaram a formação de uma comissão de investigação, estabelecida em 2016, por parte da atual gestão de Suely Campos (PP). Na troca de mandatos (de 2014 para 2015), aliás, o diretor-presidente que assumiu o IACTI chegou a afirmar que o projeto da ZEE/RR, cujos estudos estariam a cargo da terceirizada beneficiada por um contrato de cerca de R\$ 1,3 milhão, teria simplesmente “sumido” dos arquivos da instituição. Ao final, a ZEE/RR estava prometida para ser concluída em 2017, após a formação de uma nova Comissão Institucional, desta vez com representação mais ampla de organizações da sociedade civil, inclusive do movimento indígena, que prometeu percorrer mais uma vez os mesmos municípios. O objetivo principal do governo estadual era concluir a aprovação do ZEE/RR⁴⁵⁸, especialmente por conta da intenção de acelerar a oferta de terras ao mercado destinadas à expansão da fronteira do agronegócio, com destaque para o incremento do plantio da monocultura de soja. Daí a pressa para ser remetido o quanto antes primeiramente para análise na Assembleia Legislativa de Roraima e depois pelo Conselho e pela CCZEEE nacional.

A proposta de ZEE/RR do governo do Estado de Roraima foi apresentada, na ocasião da “consulta pública”, não apenas em apresentações orais e visuais preparadas pelos responsáveis,

Caracarái (25/09/2013), Bonfim (27/09/2013) e Amajari (28/09/2013). Como se tratava de uma sessão aberta ao público, em geral, foi possível presenciar e registrar o desenrolar do evento como mais um cidadão comum interessado numa política pública voltada aos interesses político-econômicos dominantes, com grande potencial de repercussão e impacto para a sociedade local. Em municípios com alta proporção de população indígena - como Pacaraima, Normandia e Uiramutã, pelos quais se estendem o território da Raposa Serra do Sol -, por exemplo, não houve “consulta pública”.

⁴⁵⁸ Em agosto de 2019, quando do depósito desta tese, a ZEE/RR seguia como “projeto” a ser concluído.

mas também por meio da Cartilha Síntese da Proposta de ZEE/RR para Consulta Pública (2ª Atualização) com “uma síntese de características socioambientais: clima, vegetação, relevo, solos, hidrografia e vocações socioeconômicas de Roraima” (SEPLAN, 2013: 5). O documento se presta a agrupar “os recursos naturais em categorias de uso ou zonas ecológico-econômicas”, a estabelecer “diretrizes gerais e específicas de uso” e a criar “programas de implementação e governança do ZEE/RR, além de aprofundar e estabelecer proposta da gestão do território estadual, cujos estudos detalhados se encontram disponíveis no Instituto de Amparo à Ciência, Tecnologia e Inovação-IACTI” (SEPLAN, 2013: 5). De acordo com a mesma cartilha (SEPLAN, 2013: 6), os principais objetivos específicos eram os seguintes: “permitir o planejamento geral do processo de ocupação e uso do território estadual; possibilitar a regularização e o licenciamento ambiental; viabilizar a concessão de financiamento agrícola e oportunizar (sic) a cobertura de seguro agrícola”. Em nenhuma passagem da Cartilha, há menção, por exemplo, à Convenção 169 da OIT – primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos povos indígenas e tribais, ratificado pelo Brasil desde 2004, o qual reconhece “as aspirações desses povos de assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e de seu desenvolvimento econômico e de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados nos quais vivem” (OIT, 2011 [1989]: 13).

A Convenção 169 prevê consultas de boa-fé dos povos envolvidos “por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente” (Art. 6º em OIT, 2011 [1989]: 18), bem como o “direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural” (Art. 7º em OIT, 2011 [1989]: 19). “Além disso”, prossegue o mesmo artigo, “eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente”. O mesmo Artigo 7º da Convenção 169 da OIT prevê que “a melhoria das condições de vida e de trabalho e dos níveis de saúde e educação dos povos interessados, com sua participação e cooperação, deverá ser considerada uma prioridade nos planos gerais de desenvolvimento econômico elaborados para as regiões nas quais vivem”; e que “projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões deverão ser também concebidos de uma maneira que promova essa melhoria”, inclusive prevendo, “sempre que necessário, a garantia de estudos, em colaboração com os povos interessados, para avaliar o impacto social, cultural e ambiental das atividades de desenvolvimento planejadas”.

Joenia Batista, do povo Wapixana, citou esse exemplo de iniciativa do governo estadual como típica situação em que fica patente a orientação vinda do poder público no sentido de forçar a instalação de empreendimentos econômicos dentro de terras indígenas.

Agora mesmo, no mês passado [agosto de 2013], a gente soube do Zoneamento Econômico-Ecológico (ZEE). Uma das propostas do Zoneamento Econômico que o Estado colocou era um

assentamento lá no alto do Myang, um assentamento bem na cabeceira do rio Myang, que é bem a divisa da [Terra Indígena] Raposa Serra do Sol com [a Terra Indígena] São Marcos. Então parece que ele tirou isso porque a gente brigou também. O Incra e o Ministério Público estavam com reuniões para cá e para lá. Mas ainda está indo aí, porque o ZEE é uma lei. Eles estão atendendo uma determinação, para cumprir.

Pergunta - Aprovada na Assembleia e submetida a consultas públicas...

Mas ele não chamou os povos indígenas. E nem nada. Parece que nós somos totalmente invisíveis. E olha que nós somos 46% do Estado de Roraima. Acha que é prejuízo. Recebe de mau gosto essa questão da saúde, às vezes, em alguns municípios. A questão é muitas vezes, digamos assim, não priorizada.

A lógica histórica do racismo institucional, na visão de Joenia, que atua intensamente nessa interface entre as comunidades indígenas e as instituições do Estado, continua. Para ela, no entanto, essa posição antiindígena em tempos passados era mais absurda e bastante visível. Atualmente, avalia que essa mesma diretriz tenha ganho contornos “mais disfarçados e técnicos”, em suma, “mais sofisticados”. A primeira justificativa invocada pelos defensores de ações como o ZEE, que visa fundamentalmente a expansão do capitalismo (e do colonialismo, principalmente via agronegócio e mineração) pelo território de Roraima, é o de que a medida está devida e democraticamente prevista em lei e que, dessa forma, apenas está sendo cumprida:

O ZEE é uma estratégia deles. Porque eles vão dizendo assim: estou só seguindo a lei. Estou fazendo isso porque a lei está me obrigando.

Pergunta – E fazem audiência pública, mas claro que são aquelas audiências públicas muito questionáveis.

Então você não tem como parar. As audiências públicas estão indo. Já fizeram três, se não me engano. A estratégia é essa. Agora o processo está bem avançado dessa construção da hidrelétrica. O governo federal... Como o governo naquela época se manifestou contra – porque a gente ia com a Funai, o MPF... – entenderam que não era, que não tinha interesse, que não estaria dentro do PAC. Manifestou-se contra e não tinha interesse. Mas só que governo muda, né. São pessoas que entendem...

O risco é não ter. Não teve processo de consulta, eles consultaram um grupo de indígenas que apoiavam o governo do Estado, que era a Sodiurr, na época⁴⁵⁹. A Sodiurr é formada por alguns, né. “Não, os índios querem energia”. “Querem, sim. Quem disse que não querem? Mas não

⁴⁵⁹ Leal (2012), em análises do discurso político roraimense, pontua que quando parlamentares do Legislativo estadual (entre 1999 e 2005) expressam publicamente a ideia de que existe a Sodiurr deve ser entendida como “associação legítima, composta por homens e mulheres indígenas que *realmente têm amor pelo Brasil*”, o que se explicita é que “só se abriga nesse rótulo de boa convivência o índio que não luta por demarcação de terras em áreas contínuas e extensas. “O posicionamento em defesa da demarcação em terras em ilhas é posto como moeda de troca. Essa atitude funciona, pois, como uma espécie de passaporte para a sociedade não índia. Ou seja, o índio dá-lhes a terra, ‘recebe’ uma língua e, assim, passa a integrar a mesma pátria: *‘nós vivemos em paz, falamos o português de leste a oeste’*” (Leal, 2012: 181-182).

querem de qualquer jeito”, como nesse caso. Não tem essa preparação. Por isso que o povo está estudando agora energia alternativa: a energia eólica. (...)

Pergunta – Se você barra por um lado, eles vão construindo outras formas de manter a mesma proposta só que de uma forma mais sofisticada...

Mais sofisticada: que é criando as leis, que é indo por esse processo de tenta... Eles já têm as alianças. Eles conseguiram uma aliança boa - boa, não, desde a demarcação que eles eram já visivelmente contra a homologação - que era o Exército, né. Eles sempre foram...

Pergunta – Essa é a parte do Estado que está sempre a favor desses projetos.

Não só dos projetos, mas da questão da demarcação também. Quando tinha alguma coisa, eles estavam lá do lado [dos que eram contra a demarcação em área contínua]. Sempre foi assim. A questão do quartel foi com o apoio do Estado e tal. A gente entrou com uma ação, quando foi construído o quartel lá em Uiramutã, mas o que tentaram divulgar para a gente foi assim: a gente estava questionando a soberania brasileira. Tentaram inverter um pouco a situação. E a gente dizia: “Não, a gente não está questionando. Até porque os indígenas aqui não estão querendo se separar do Brasil”.

Porque cada vez mais há indígenas na universidade. A gente está solicitando e reconhecendo dos professores indígenas, está cobrando as escolas indígenas aqui dentro (...)

A proximidade do quartel era justamente para aumentar o núcleo urbano. Essa era a ideia: de você chamar mais branco para dentro das áreas indígenas. Porque é uma discriminação. Eles falam assim: “Indígenas não têm senso patriota”. É colocar em risco. Não sei qual é o risco que se tem? É o da Guiana invadir o Brasil ali? Eles colocaram assim: “Os indígenas não têm patriotismo, colocam em risco a segurança nacional. É faixa de fronteira”. E o pessoal dizia assim: “Se a gente tivesse combinado, a gente teria colocado o quartel bem longe dali. Continua sendo fronteira”. Eles queriam discutir somente a localização, não questionando... (...)

Essa concepção que indígena traz só prejuízo, que não contribui para a economia. E o outro acha que bota em risco a segurança nacional, que não são patriotas. Qual é a contribuição do indígena para o Estado? Eles não veem em nada. Apesar de receber todos os recursos federais para as terras indígenas, para a conservação do meio ambiente, para a questão da cultura, para a educação escolar indígena...

Na mesma ocasião, também o Instituto Socioambiental (ISA), que tem atuação de mais de décadas no contexto roraimense, divulgou nota oficial⁴⁶⁰ justificando porque não participaria da referida consulta pública organizada pelo governo estadual de Roraima, basicamente ressaltando três aspectos: a divulgação tardia, apenas três dias antes (em 20/09/2013) do primeiro evento, da referida cartilha que serviria como base para as discussões, sem que fossem disponibilizados os dados detalhados por parte do IACTI; segundo, o risco à segurança jurídica de proprietários rurais

⁴⁶⁰ Nela, o ISA, além de expor os motivos da não participar da audiência pública do ZEE/RR, coloca como necessária “a realização de novas audiências públicas, com a transparência e antecedência necessárias, conforme determina a legislação, para que a sociedade tenha a oportunidade de conhecer e contribuir na elaboração de um ZEE que oriente as políticas públicas rumo a um modelo de desenvolvimento realmente sustentável e inclusivo, com justiça social, ambiental e econômica para o Estado de Roraima”.

pelo descumprimento do Código Florestal (ainda que tenha sido modificado); e, terceiro, a não incorporação dos “anseios da sociedade civil expressos nas deliberações de diversos fóruns e conferências realizados nos últimos anos em Roraima”, assim como a priorização de “interesses das grandes empresas e dos grandes proprietários de terra”.

Para além desse processo concreto de construção do ZEE de Roraima, a *matriz abissal* que se vale da opressão e dos interesses capitalistas para reforçar preconceitos e invisibilizações coloniais (e vice-versa) também fica bastante explícito em outros trechos de entrevistas.

Principal responsável direto pela articulação e execução da política indigenista como coordenador da Funai em Roraima na época da pesquisa de campo, o jornalista André Vasconcelos⁴⁶¹ apresentou uma visão “de dentro” do aparato estatal. Como se pode notar, a perspectiva oferecida pelo então coordenador reforça, logo de início, alguns pontos importantes não só com relação ao descompasso entre as “demandas” e a possibilidade concreta de “suportá-las” no que diz respeito às competências e às estruturas existentes como também à inegável influência da “correlação de forças” mais “regionalizadas” (no âmbito dos círculos de poder dos Estados e dos municípios, por exemplo) para a garantia efetiva dos direitos indígenas constitucionalizados.

A Funai, como instituição do Estado brasileiro, é receptora de todas as questões relacionadas aos índios. E, de uma certa forma, só à Funai, oficialmente, é confiada o indigenismo de Estado. Existem muitos arranjos municipais, estaduais, tipo: o Estado cria a Secretaria do Índio, como existe aqui em Roraima, ou uma prefeitura que cria uma secretaria... Mas a responsabilidade de proteger os índios, não no sentido da tutela, mas de proteger os direitos dos índios, é da Funai. Entra tudo. Aí que está o problema? Entra tudo. Para os índios, a Funai é muito importante. Na cabeça dos índios, é muito importante. Muita gente diz assim: ‘ah, eu venho de uma experiência de movimento indígena, de ONG, de pressão e tudo...’. Mas hoje eu consigo compreender até melhor⁴⁶² porque é que ela [a Funai] é tão importante. É a primeira e a última instituição a quem eles recorrem. Podem procurar a AGU, uma procuradoria especializada, o Ibama para falar das questões ambientais ou o MPF, como se procura para tudo, mas sempre tem a figura da Funai como uma instituição que existe para defendê-los. É um leque imenso de responsabilidades que, de certa forma, a instituição não consegue e talvez nunca tenha conseguido suportar. São muitos objetivos ou demandas, como os índios costumam dizer: “Eu vim aqui apresentar as nossas

⁴⁶¹ Já conhecia o então coordenador André Vasconcelos pelo menos desde 2004, quando as disputas em torno da demarcação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol levaram-no por várias vezes a capital do país, Brasília. Na ocasião, trabalhava como jornalista da Carta Maior na cobertura de diversos temas das agendas por transformações protagonizadas por movimentos e organizações sociais e dediquei-me a uma intensa cobertura sobre esse e outros temas. Além de André, que era assessor de comunicação do CIR e também coordenou a campanha (junto à opinião pública, tanto regional como nacional e internacional) “Nós Existimos” naquela época, também pude conhecer e entrevistar vários outros integrantes do CIR, como o ex-coordenador Jacir José de Souza e seu filho, Júlio Souza.

⁴⁶² Além de ter exercido a função de assessor de comunicação do CIR e ter coordenado a campanha “Nós Existimos”, André se dedicou anteriormente a diversas atividades com as pastorais sociais e da juventude da Igreja Católica, particularmente nos programas de rádio da Diocese de Roraima.

demandas. (...) Cada povo indígena (...) é bastante distinto um do outro: que vai desde a forma de ver as coisas, de interpretar o mundo... A própria relação com o Estado é encarada de forma distinta pelos povos... Tem indígenas que são guerreiros, combativos, como os Macuxi. Como tem também os Ingarikó, que não admitem conflito. A reação deles é assim: quando tem conflito, eles anulam a relação. Então, é desafiador demais. E falta pessoal qualificado. Foi feito um concurso para suprir a demanda, mas muita gente que passou no concurso já saiu (...). Por outro lado, mesmo tendo uma quantidade grande de ONGs e de organizações indígenas, ainda há muita pressão contra os índios. De grupos extremamente fortes, cada vez mais fortes: latifundiários, evangélicos, garimpeiros... Os grupos organizados fortes são principalmente os ruralistas, ligados ao agronegócio, e os políticos, em geral. Há uma grande contradição nisso. Mesmo que a sociedade brasileira, como um todo, entenda que os índios foram injustiçados e têm direitos, quando você regionaliza as coisas, os grupos organizados, as forças políticas e econômicas, confrontam o tempo todo com os direitos dos índios⁴⁶³.

Presentes também em outras falas, os papéis do governo estadual e de outras associações, forças e autoridades político-econômicas regionais têm um peso determinante quando se trata das disputas e conflagrações aqui tratadas. A interpretação clássica que frequentemente se dá a esse fenômeno social relativamente comum nas “periferias” do sistema-mundo moderno capitalista pode ser encontrada, para o caso brasileiro⁴⁶⁴, em obras como *Coronelismo, Enxada e Voto – O município e o regime representativo do Brasil*, de Vicente Nunes Leal (1976) [1949].

Essa predominância dos poderes regionais e locais sobre determinações federativas mais amplas como a garantia dos direitos dos povos indígenas, previstos na CF de 1988, é explicada por essa citada corrente como um resquício de pré-modernidade adaptado ao modelo liberal-representativo que, por um conjunto de circunstâncias específicas (colonização lusitana e católica, concentração fundiária, vastidão geográfica e deslocamento dificultado, estatuto da escravidão não apenas de trabalhadoras e trabalhadores negros vendidos/os pelo tráfico e exploradas/os nos grandes latifúndios, mas da própria mão-de-obra indígena), teria se consolidado no

⁴⁶³ Entrevista concedida na cidade de Boa Vista no dia 9 de outubro de 2013.

⁴⁶⁴ Além de Nunes Leal, outros ensaios de alargada influência sobre a “formação do Brasil” – como *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, de *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, ou *Os Donos do Poder* (1958), de Raymundo Faoro - assumem pontos de vista semelhantes e até complementares. Tal interação, já notada e analisada por autores como Oliveira [2003] (1972) e Souza (2000), gira em torno da singularidade do processo modernizador periférico do país: para esses autores, uma espécie de código genético patrimonialista, pessoal e patriarcal “cordial” (vinda da cultura ibérica, da estrutura agrária que implica “no desamparo e na ignorância” no mundo rural, etc.) se instalara nos primórdios do nascimento do país, fazendo com que a vida privada, as coisas públicas e o Estado se misturassem com facilidade, em contraste com outros territórios coloniais, submetidos a impérios supostamente mais racionais, rígidos e objetivos. Como pano de fundo, essas análises tomam como referência um viés negativo da modernidade contraditória que contém resquícios de pré-modernidade (introjetando um certo *essencialismo culturalista*) e sinalizam para as virtudes de uma modernização liberal “pura” e mais avesso à corrupção que era a razão fundamental para o patamar de vida em sociedade obtido por outros exemplos mais bem-sucedidos que o do Brasil.

*coronelismo*⁴⁶⁵. Ainda que seja muitas vezes vinculado ao domínio político de certo eleitorado rural por parte de chefias com certa autonomia perante o poder central, o *coronelismo* é delineado por Nunes Leal (1976 [1949]: 43) como um jogo de “ganha-ganha” (*win-win*) em que “o prestígio próprio dos coronéis e o prestígio de empréstimo que o poder público lhes outorga - são mutuamente dependentes e funcionam ao mesmo tempo como determinantes e determinados”⁴⁶⁶. Já que a propriedade das terras é apontada pelo autor como crucial para a sustentação desse poderio local ao longo de séculos, somente a “alteração fundamental da estrutura agrária”, ainda segundo ele, provocaria a “decomposição do *coronelismo*”.

É plausível e provável que uma reforma agrária⁴⁶⁷ de base propiciaria um conjunto enorme e quase incalculável de mudanças na “correlação de forças” tão favorável ao dito *coronelismo*, mas sustento, a partir da pesquisa, que as bases de sustentação para essa ordem excedem a questão da posse das terras e pode ser explicada com mais precisão pelo *colonialismo interno* (ver item 2.2 do Cap. 2). O trecho seguinte da declaração do então coordenador da Funai em Roraima reforça algo que, no caso da ratificação da demarcação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (haja vista que grandes fazendeiros que produziam arroz e outros não-indígenas invasores foram removidos do local e o usufruto foi conferido aos povos indígenas Macuxi, Wapixana, Taurepang, Patamona e Ingarikó), fica ainda mais evidente:

Tem uma questão que é – e eu aqui vou falar que nem sindicalista – ‘central’ nisso tudo. A propriedade coletiva da terra, entendeu? Não entra na cabeça das pessoas o direito coletivo dos índios sobre determinada terra. Tanto que até hoje a terra indígena não é vista como terra dos índios. No geral, o senso comum e as pessoas mais influentes, os formadores de opinião, em geral, sempre reforçam: essa terra não é dos índios. Ouço isso de advogados, promotores, dos feirantes que estão lá na banquinha. Essa terra não é dos índios, é das ONGs, dos americanos e tal. Não existe um respeito ao direito que o índio tem sobre o usufruto da terra porque confronta com [a possibilidade de admissão da ideia de que] o direito coletivo às terras. Isso não entra na cabeça das pessoas.

A chave analítica do *colonialismo interno* permite ir além da distribuição das terras como fator gerador de desigualdades políticas, econômicas, culturais e sociais e busca entender esse processo de concentração de poder regional também como parte de uma operação de injustiça

⁴⁶⁵ Nos espaços rurais da América Espanhola, deu-se também um fenômeno com algumas similitudes (em particular, quanto à concentração de poder em mãos privadas) que foi chamado de *gamonalismo* (e inclusive aparece como destaque na crítica “socialismo indo-americano” de Mariátegui (mais no Cap. 7).

⁴⁶⁶ “Sem a ‘liderança do coronel’ - firmada na estrutura agrária do país -, o governo não se sentiria obrigado a um tratamento de reciprocidade e, sem essa reciprocidade, a liderança do ‘coronel’ ficaria sensivelmente diminuída” (Nunes Leal, 1976 [1949]: 43).

⁴⁶⁷ A qual, aliás, se deu no ano de 1953 na Bolívia, no bojo da Revolução de 1952. Entre um leque amplo de outros motivos, o rompimento (parcial, que se deu com mais vigor nas regiões do Altiplano andino) com a estrutura das *haciendas* e o fim do *pongueaje* econômico (trabalho obrigatório nas propriedades), seguido da partilha dessas terras entre famílias e comunidades indígenas, originários e camponesas, corroborou para a sustentação de iniciativas autônomas de organização social vindas de baixo.

cognitiva ou de opressão epistemológica (*matriz abissal*). Esse exemplo citado pelo entrevistado da postura disseminada do não reconhecimento da simples possibilidade de existência de propriedades coletivas demonstra substancialmente como capitalismo e colonialismo andam de mãos dadas. O que a mentalidade capitalista ativamente produziu, no tocante a esse ponto, foi a não-existência de terras de cunho coletivo, sem a marca da propriedade privada⁴⁶⁸.

Na consulta pública referente ao ZEE/RR em que estive presente, esse discurso que toma povos e territórios indígenas, assim como áreas de preservação ambiental, como empecilhos ao desenvolvimento do Estado foi repetido inúmeras vezes. Não apenas por representantes da classe política (deputados federais, estaduais e prefeitos), mas também por dirigentes e consultores de órgãos mais “técnico-científicos” envolvidos no processo. Também nessa mesma linha, a imprensa comercial local e nacional repisa toda a carga simbólica de objetificação e de preconceito contra indígenas cotidianamente à sociedade.

Essa mesma mentalidade produziu outras duas invenções artificiais coloniais-capitalistas muito estratégicas e potentes, conectadas ao já referido, para tentar sustentar a sua supremacia regional: 1) repete-se em todas as possíveis ocasiões e circunstâncias que os povos indígenas são “empecilhos ao desenvolvimento”⁴⁶⁹, é melhoria das condições de vida da totalidade não só das pessoas e das sociedades que vivem nos Estados e nas regiões em que há presença de indígenas, mas do mundo inteiro, no sentido do avanço “civilizacional”; 2) dissemina-se, pelos maiores e mais variados números de canais possíveis⁴⁷⁰, a afirmação de que a conquista de seus respectivos territórios em consequência de lutas muito duras e intensas dos próprios povos indígenas acabou por ser prejudicial a eles próprios, já que, sem a presença dos não-indígenas, muitas atividades

⁴⁶⁸ O clássico de Engels (1977) [1884], bastante preso aos pressupostos da antropologia de Morgan, apresenta um percurso histórico para o surgimento da propriedade privada. Mas assim como várias outras obras afins, Engels parece forçar uma associação entre as civilizações gregas, romanas e germânicas no sentido de buscar uma espécie de “lei universal” que teria se repetido entre elas. Nessa linha, a lógica das *gens* (uniões gentílicas) se vê atropelada pelo incremento da produção e do comércio. Esses novos interesses que foram surgindo vieram a consolidar, segundo Engels, um conjunto de instituições que teria dissolvido a supremacia do regime gentílico: o modelo nuclear (e patriarcal) de família, a propriedade privada (juntamente com as divisões de trabalho e depois de classes, entre homens livres e escravos, entre exploradores e explorados) e o Estado, como um “terceiro poder” que “situado aparentemente por cima das classes em luta, suprimisse os conflitos abertos destas e só permitisse a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal” (Engels, 1977 [1884]: 190). As *gens* das quais fala Engels, contudo, nos contextos estudados na América Latina, não seguiram a “lei universal” da divisão de trabalho, de classes e a formação do Estado. Como na circunstância citada pelo entrevistado, a existência de um sistema capitalista-colonial externo, vindo de fora da organização social gentílica, exerce pressão para a impossibilidade de aceitação da propriedade coletiva, e não o contrário.

⁴⁶⁹ “A discriminação contra os índios é de toda sociedade. Não tem um segmento só, não. A coisa mais absurda, a coisa que mais mexeu comigo – e eu acho que foi por isso que eu me envolvi tanto [nessa causa indígena] – foi ouvir o principal e mais radical discurso antiindígena. Em Roraima, mas não só aqui: os índios são os empecilhos ao desenvolvimento de Roraima”.

⁴⁷⁰ Entrevista concedida em Uiramutã no dia 18 de outubro de 2013.

econômicas e geradoras de emprego supostamente teriam escasseado, forçando parcela das famílias “abandonadas” a migrar para áreas urbanas em busca de trabalho e renda.

Essas duas particulares invenções, aliás, estiveram presentes em uma quantidade significativa⁴⁷¹ de falas de pessoas entrevistadas, de praticamente todos os setores da sociedade. Na realidade, são desdobramentos diretos do processo encrespado e (umas quantas vezes mais) violento de demarcação da TIRSS, que continuam a ressoar na comunicação social⁴⁷², uma das fontes de maior impacto e de pressão multiforme sobre os territórios. Isso mostra bem que, embora a disputa difícilíssima da demarcação em área contínua tenha sido vencida pelo CIR (a principal organização indígena do Estado) e por outras organizações indígenas, indigenistas e parceiras, a sombra da *matriz abissal* segue ameaçando direitos conquistados.

Um dos elementos de maior concretude quando tratamos dessa *matriz abissal* reside no suporte mútuo existente entre colonialismo e capitalismo. De acordo com a legislação vigente no Brasil, como já foi realçado, os direitos dos povos indígenas aos seus territórios e às políticas públicas diferenciadas estão garantidos por lei tanto pela Constituição Federal de 1988 como por convenções internacionais, como a Convenção 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a mais recente Declaração Americana dos Povos Indígenas, de 2016. Ocorre que esses direitos são cotidianamente corroídos e subtraídos pelos distintos setores contrariados com essas árduas conquistas, na prática, não apenas com base no preconceito étnico-racial direto e reto (que ainda grassa nas sociedades estudadas, evidentemente) e/ou em argumentações de ordem religiosa (também recorrentes), como tantas vezes se fez ao longo da história. Um dos principais meios mais utilizados para se negar a condição de sujeito social dotado plenamente da condição humana (ou seja, para confirmar, por outros caminhos, o colonialismo) consiste no ataque à capacidade dos indígenas de pensar, agir e cobiçar como qualquer agente capitalista.

As respostas dadas pelo secretário de governo do município de Uiramutã, Rickson Roger, revelam como a resistência ao fascínio do crescimento econômico, pilar do modelo de desenvolvimento dominante no sistema capitalista, por parte das comunidades indígenas é logo convertida num sinal de inferioridade com traços fortemente coloniais. É feita uma junção entre a dificuldade de adaptação dos indígenas ao sistema político institucional com a sua forma diferente de “política de desenvolvimento que não pode desenvolver muito”, com uma nítida aposta na tendência a um futuro assimilacionista. Note-se que o assunto inicial tem a ver com as possíveis

⁴⁷¹ Não se trata, evidentemente de priorizar qualquer tipo de contagem numérica de vezes em que determinado assunto foi citado, mas é ilustrativo que, especialmente na fala de jovens lideranças da região (tanto homens como mulheres), esse discurso da terra indígena sem não-indígenas como “zoológico humano”, proferido pelo governador de Roraima, José Anchieta, e repercutido nos meios de comunicação do Centro-Sul do país, tenha encontrado eco considerável.

⁴⁷² No *Cap. 7*, buscar-se-á - embora sem a profundidade que o tema merece, mas que esta tese não comporta - tratar da questão da comunicação relacionada com a hegemonia moderna ocidental.

“facilidades” existentes para uma gestão coordenada por um prefeito (Eliésio Cavalcanti, do PT) que se apresenta publicamente como indígena⁴⁷³:

Pergunta – Você, particularmente, acha que o fato do prefeito ser indígena facilita?

Isso aí eu acho que não. Acho que não tem nada a ver. Assim... Tanto faz ser um índio ou um branco. Dá no mesmo. Não tem diferença. Mas para eles têm, porque é indígena, né. Para os índios, se todos os governantes fossem indígenas, seria melhor para eles, né. Hoje, eles não aceitam ter um branco como liderança deles aqui, como político. Por enquanto. Não sei [como será] futuramente. Foi a primeira eleição depois da demarcação⁴⁷⁴ [em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol], essas coisas... Mas aí futuramente eu não sei. Geralmente, os índios também... Tem uns que chegam lá [para exercer cargo na estrutura política institucional] e não se adaptam à política. Terminam não fazendo do jeito que eles pensam. Tem que se adaptar à política, né. Aí eles já começam: ‘ah, esse não presta’. Aí já vai e elege outro... Vai chegar num ponto em que eles vão ter que misturar tudo de novo: branco, índio...

Pergunta – Você acha que isso vai acontecer?

Eu acredito que sim.

Pergunta – Por causa da questão da gestão mesmo, de administração?

Sim, por causa da gestão, de administrar, entendeu? Muitos deles estão estudando. Tem uns deles que já são advogados. Digo ‘eles’ assim, mas eu sou índio também, entendeu? Eu já sou índio, mas não sou índio puro. Tenho sangue misturado. Meu pai é cearense, mas mora aqui desde 1980, se não me parece. Ele chegou aqui no Mutum⁴⁷⁵. A gente já tem um outro pensamento do que aqueles [indígenas] que são puros mesmo.

Pergunta – O que você acha que é diferente?

A forma de administrar. A gente vê, na convivência, o que a gente vê nas comunidades... Por exemplo, se você tem uma calculadora como essa aqui, você tem que dividir com a comunidade, entendeu? Você não pode ter isso aqui e o outro, não, entendeu? (...) Como eles têm uma política de desenvolvimento, eles não podem desenvolver muito. Vou te dar um exemplo. Se você compra um carro, eles já não ficam muito satisfeitos que você comprou um carro. Eles fazem assim: toda coisa que tem, o professor tem que dar um pouco do dinheiro dele, o agente de saúde... Tudo eles têm que contribuir, entendeu? Então nunca vai crescer, entendeu? Nunca vai crescer. É só ficar naquilo ali. Se você faz uma casa mais ou menos aqui. Já vem alguém e diz não! Já vi um caso, por exemplo, de um rapaz lá que se casou com uma índia e fez uma roça muito grande. Tinha tomate e legumes. No primeiro ano e no segundo ano, tudo bem. No terceiro ano, não deixaram

⁴⁷³ Ainda que muitos integrantes das organizações indígenas, particularmente do CIR, façam questão de pontuar que o prefeito, embora seja “parente”, como se costuma dizer, não toma parte no movimento. A participação política no movimento acaba por surgir como aspecto determinante para a definição dessa identidade na fala de várias pessoas entrevistadas.

⁴⁷⁴ A eleição municipal de 2012 foi a primeira depois do julgamento do caso no STF, em 2009.

⁴⁷⁵ Uma das “vilas” formadas no interior da Raposa Serra do Sol que se formou basicamente como base para a atividade do garimpo. O pai de Rickson, o comerciante Antônio Edmar Soares Xavier, foi vereador por duas legislaturas (de 2000 a 2008) em Uiramutã. Na entrevista realizada com Rickson, Edmar também esteve presente e também foi entrevistado na sequência das respostas dadas pelo filho.

mais. Já estava ultrapassando o limite. Só podia uma roça pequena, não pode ser grande (...). Como eu estava falando, não tem aquela visão de crescimento, entendeu? Se forem só essas três mesas aqui, são só essas três mesas, entendeu? Não pode comprar mais uma, não pode comprar mais outra, entendeu?”⁴⁷⁶.

Os depoimentos de dois vereadores de Uiramutã que também se enquadram na categoria de indígenas não “orgânicos” ao movimento revela ainda uma outra face dessa intersecção entre capitalismo e colonialismo. Ambos classificaram a contribuição coletiva⁴⁷⁷ e os demais deveres associativos dos participantes dos movimentos para com as suas respectivas organizações como fatores negativos ao desenvolvimento local. Percebe-se aqui como qualquer noção de autonomia indígena é entendida a partir de duas chaves: a do conflito (isto é, as organizações só servem para provocar divisões e tensões entre indígenas, configurando um quadro de instabilidade social) e, paradoxalmente, a da dependência (como se o vínculo com organizações fossem amarras indesejáveis e prejudiciais aos próprios membros, que estariam perdendo oportunidades de tocar projetos de maneira individual e mais “livre”). De acordo com essas duas chaves, o problema não reside propriamente no fato de que o município tenha uma maioria absoluta de mais de 88% da população indígenas⁴⁷⁸, mas de que parte significativa desses indígenas se organize de forma independente, sem estar totalmente submetidas/os às lógicas dominantes da cidadania padrão da democracia liberal burguesa. Nesse sentido, a participação e o engajamento de indivíduos de comunidades indígenas locais em torno da organização não são simplesmente rechaçados ou ridicularizados por critérios exclusivamente discriminatórios e racistas (de hierarquizações com substrato colonial), como se fossem “culturalmente” inferiores. O problema não reside apenas no marcador raça tomado de forma isolada, mas na combinação de ampliado impacto que se estabelece entre raça e classe social⁴⁷⁹; uma (incongruência com perfis idealizados de comportamento competitivo dentro do sistema capitalista) tende a interferir na outra (“heranças” e “barreiras” culturais racializadas) e vice-versa.

Por meio de projetos e de recompensas econômicas e financeiras, agentes do próprio Estado nem sequer disfarçam a forma colonial como “atendem” os povos indígenas. Na condição de subsecretária do Índio no governo estadual, Sírnia Bezerra, ela mesma alegadamente criada no

⁴⁷⁶ Entrevista concedida na sede do município de Uiramutã no dia 18 de outubro de 2013.

⁴⁷⁷ Citando, por exemplo, a doação por parte de membros das organizações de rês de gado para ajudar a saldar dívidas contraídas pelas administrações das referidas entidades. Com esse tipo de atuações e de pronunciamentos, vereadores locais revelam o quão a união em torno do movimento (principalmente o CIR, maior e mais representativo deles na região da Raposa Serra do Sol) é incômoda aos seus propósitos.

⁴⁷⁸ De acordo com o Censo de 2010, o município de Uiramutã é o que tem a maior proporção de indígenas em comparação à população total de todo o Brasil. Marcação, na Paraíba, é o segundo com maior proporção de população autodeclarada indígena (77,5%), seguido por São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, que tem 76,6%. Este último, contudo, é o município com maior quantidade absoluta de população indígena de todo o país, com mais de 29 mil indivíduos.

⁴⁷⁹ O pensamento social do Sul Global é pródigo em “adaptar” teorias e análises de divisões em classes sociais formuladas a partir de quadros imperiais a realidades particulares periféricas.

município de Uiramutã, estabelece como se fosse um pacote fechado “daquilo que os indígenas querem hoje de verdade”: energia elétrica, bens de consumo, políticas públicas convencionais, lucratividade e conforto financeiro. Nas declarações dela, é possível identificar aquela operação que Viveiros de Castro descreveu como “processo circular [na história do Brasil] de transformação de índio em pobre”⁴⁸⁰.

*Porque eu acredito que as comunidades indígenas não querem só estar discutindo política. Elas querem ação. E eu sou mais da ação. Acontecer. Do que estar só em assembleia, discutindo, discutindo. Eles já discutiram e sabem o que querem. O indígena sabe o que quer, entendeu? É até uma coisa particular minha: eu acredito muito no potencial deles de ter o que eles querem. Eles já sabem o que eles querem*⁴⁸¹.

Durante a entrevista, na presença e com o suporte também de uma assessora, os questionamentos sobre as possíveis dificuldades que o poder público encontra ao lidar com modos de vida e cosmovisões diversas como a dos indígenas em Roraima, as respostas vieram como se o problema fosse única e exclusivamente dos meandros e obstáculos para a “legalidade de atos de doação” e a “prestação de contas”. A própria ideia de comunidades serem vistas como autônomas, com capacidade de propor e manter *institucionalidades subalternas* (Cap. 6) nem sequer é cogitada: uma *matriz abissal* perpassa todo o discurso, a linha de planejamento e as ações concretas da Secretaria do Índio em Roraima. Mesmo as iniciativas na área de produção (hortas, piscicultura, assistência técnica rural etc.) partem de um princípio que existem conhecimentos externos “racionais e produtivos” de fora que precisam ser transpostos para dentro da TI, supostamente um território carente e de vulnerabilidade social em que “falta” quase tudo.

Em sua experiência de anos vivendo na missão da comunidade Maturuca, o padre católico moçambicano Bichehe Afonso Amane, por seu turno, entende a relação dos povos indígenas da TIRSS com as representações estatais como “dolorosa”. Na ocasião da entrevista⁴⁸², já tinha acumulado mais de quatro anos na missão católica da Consolata em Maturuca⁴⁸³. Durante esse período, pode perceber que o Estado, como um todo, nunca foi capaz de reconhecer efetivamente os direitos indígenas. No campo das políticas sociais, como saúde e educação, o atendimento e os serviços prestados ainda tendem a ser de algum modo “manipulados” de acordo com interesses de grupos poderosos, os quais reproduzem os valores hegemônicos e dominantes anti-indígenas e anti-indigenistas presentes da sociedade. O religioso considera que os indígenas são submetidos a um tipo de “tortura psicológica” permanente, pois, em vez de se dedicarem ao trabalho normal (educação, saúde, gestão territorial etc.), toda hora precisam estar se mobilizando

⁴⁸⁰ É possível ver essas e outras reflexões em entrevista concedida pelo antropólogo ao site jornalístico do *El País Brasil*: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html.

⁴⁸¹ Entrevista realizada em 28 de outubro de 2013, na cidade de Boa Vista.

⁴⁸² Entrevista realizada em 14 de novembro de 2013, na cidade de Boa Vista.

⁴⁸³ A primeira pregação de jesuítas na comunidade de Maturuca se deu em 1915, daí a série de atos ocorridos em comemoração, em 2015, aos 100 anos de evangelização. Missionários da Consolata se estabeleceram no Maturuca a partir de 1948; sendo que a primeira escola veio em 1962 (ver *nota 440*).

novamente⁴⁸⁴ para tentar impedir novas violações vindas de cima, dos poderes instituídos. A consulta prévia, livre e informada para qualquer empreendimento que afete a vida dos indígenas, prevista em normativas como a Convenção 169 da OIT, tende a ser desrespeitada na prática, mesmo com a mobilização das comunidades, especialmente quando se trata de projetos de interesse dessas “forças maiores”. Depois de muita tensão entre as próprias organizações indígenas (como CIR e Sodiurr) durante as décadas de disputa em torno da demarcação, ele vê um processo de restabelecimento de diálogos importantes entre comunidades depois da definição pelas terras contínuas, especialmente via eventos e campeonatos de futebol.

Assessor da Consolata como leigo missionário, Luis Ventura Fernández compara o Estado como “um muro, uma rocha, que não percebe as diferenças” dos povos indígenas. Ele atuava, à época da entrevista⁴⁸⁵, particularmente num trabalho de suporte para a elaboração de Projetos Político-Pedagógicos (PPCs) de escolas da região. Em vez de dar ênfase na “política”, que significa a ênfase na auto-organização com base nas prioridades das próprias comunidades, as escolas se limitam a fazer “PCPs”, segundo ele, que são “Projetos Convencionais Pedagógicos”. Há um dilema relacionado ao professor indígena, que fica entre o modelo de empregado convencional “individualizado” do Estado, e a participação numa proposta mais coletiva, de ligação mais direta com as comunidades. Historicamente, esta última se reforça a partir da experiência do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS)⁴⁸⁶. Essa queda-de-braço também veio à tona durante o processo de homologação, quando o próprio governo estadual de Roraima, que jogou o tempo todo com a hipótese de “tirar escolas” indígenas de acordo com o que fosse decidido, em suporte aberto à demarcação (recusada pelo STF, em 2009, enfim) em ilhas.

O professor indígena Edinaldo Pereira André (Povo Macuxi)⁴⁸⁷, traz pela memória esse processo de enfrentamentos e realça a importância das decisões das próprias lideranças locais para que houvesse mudanças. Antes, segundo ele, o governo estadual dizia que os professores indígenas que defendessem a autogestão do território teriam o ponto cortado e seriam dispensados

Aí os tuxauas disseram: “não”. A nossa luta é pela terra. Para ter educação, para ter saúde, para ter agricultura, para ter criações, nós precisamos de terra. Tendo terra, nós vamos ter tudo. Os

⁴⁸⁴ No momento da entrevista, padre Afonso mencionou inclusive trecho de matéria que eu tinha escrito por ocasião da manifestação contra a PEC 215, no início de outubro de 2013, mostrando como, curiosamente, os conteúdos e as falas publicadas em meios de comunicação acabam por circular localmente (ver *Cap. 7*).

⁴⁸⁵ Entrevista realizada em 14 de novembro de 2013, em Boa Vista.

⁴⁸⁶ O CIFCRSS, nas proximidades da comunidade do Surumu, é uma referência em termos de educação indígena. Já a partir do final da década de 1960, estabelece-se como espaço de formação de professoras/es indígenas, com apoio também da Igreja Católica, atendendo a demandas de assembleias de tuxauas da TIRSS. Com o passar do tempo, conseguiu se estabelecer como instituição oficial de formação técnica de ensino médio e, como símbolo das lutas indígenas por autonomia, sofreu uma série de ataques (invasões e incêndios) entre 2004 (quando passou a adotar o nome atual CIFRCSS), e 2005, em meio ao clima de acirramento da disputa pela homologação do território. Alunos da escola foram inclusive baleados em 2008

⁴⁸⁷ Entrevista realizada em 23 de outubro de 2013, na Comunidade Surumu.

professores, com um pouco de medo, tomaram essa posição porque era “Ou vai ou racha”, né? Aí hoje eu vejo no Estado de Roraima esse resultado positivo [em termos mais gerais] das escolas indígenas: vários jovens, fazendo sua apresentação cultural, regional, danças culturais, danças regionais. Isso era proibido. Tinha que se ensinar o Português e tudo da cultura imposta, menos a cultura indígena. Hoje mudou, sabe? A importância de ser eles: a conscientização da juventude hoje. Hoje eu vejo que eles entenderam essa questão no Estado hoje em dia. Não existia. Quando aparecia alguma coisa era um pouquinho de artesanato... Hoje, não. Faz uma feira, uma reunião, uma assembleia de lideranças, várias escolas levam os seus produtos artesanais, seus cantos, suas danças. Mudou, sabe? (...) Queira ou não. Com a luta também em 1988 para garantir os artigos 231 e 232 da Constituição – e também foi uma luta muito grande! –, teve resultado. Está garantida a nossa organização social, do nosso jeito, do jeito que a gente quer. E se está na Constituição, então, vamos ter que fazer.

CAPÍTULO 5 – Raqaypampa, na Bolívia

Somos intermináveis

"Estes pampas das alturas são nossos porque é uma herança que recebemos dos nossos mais velhos e aqui vivemos. E isso não se perde, não se acaba nunca e até agora permanecemos de geração em geração. Não viemos de outros países; somos próprios donos desta terra, somos como a mata espalhada que da semente brota ano após ano. Somos como essa mata: intermináveis"

Fermín Vallejos⁴⁸⁸

"Antes, o que vivemos no passado, era bastante difícil se organizar. Mais que tudo, as mulheres eram humilhadas. Também éramos discriminadas. Não nos tomavam em conta os homens mesmos, nas reuniões [comunitárias]. Quando íamos participar e prestar contas no lugar de nossos pais, irmãos e esposos, ainda que a mulher estivesse presente, era dada falta e se cobrava uma multa da família. Passamos muitas dessas coisas em nível departamental e em nível nacional. Pior ainda e mais difícil era o que sofríamos como mulheres perante as autoridades e aos funcionários públicos, nas prefeituras⁴⁸⁹, nos governos departamentais⁴⁹⁰, nos palácios, nas instâncias da Justiça"

Ayda Villaroel⁴⁹¹

"Quando estivermos autônomos não vamos funcionar iguaizinhos ao município. Não haverá prefeito, não haverá o presidente do Conselho [Municipal, cargo equivalente à presidência da Câmara Municipal]. Será de maneira diferente. O controle quem vai fazer é a Central [Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raqaypampa, CRSUCIR]. Não é a Central eu, é a Central toda, a organização. Essa é a ideia. O papel exercido pelo prefeito ou pelo membro do Conselho estará a cargo da coordenação da gestão territorial"

Gualberto Albarracín⁴⁹²

Parte dos argumentos que constam deste capítulo aparecem em outros três artigos publicados: na revista digital The Postcolonialist sob o título "Colonialidades em xeque – Lições a partir da experiência do movimento katarista da Bolívia", nas Atas do Colóquio Internacional Direito(s) e Desigualdades (CES Contexto Debates), como "Sindicato pós-colonial – O ativismo étnico-cultural do movimento katarista da Bolívia" e no Cabo dos Trabalhos (n. 8), sob o título "Demodiversidade no século XXI Experiências de democratização da democracia na Bolívia e no Brasil" (https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n8/documentos/Mauricio_Hashizume.pdf).

⁴⁸⁸ Vallejos (1995: 3-4).

⁴⁸⁹ As estruturas institucionais que na estrutura brasileira aparecem como prefeituras e subprefeituras correspondem, no contexto boliviano, a *alcaldías* e *subalcaldías*.

⁴⁹⁰ Os governos departamentais, normalmente sintetizadas no contexto boliviano apenas pelo termo *gobernación*, são as administrações públicas relativas ao nível regional e intermediário (entre as prefeituras e o governo central) dos chamados *departamentos*.

⁴⁹¹ Entrevista realizada em 22 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

⁴⁹² Entrevista realizada em 14 de março de 2014, no território de Raqaypampa.

Quando se trata da história das dinâmicas políticas, econômicas, culturais e territoriais andinas, é comum assumir como uma das principais e iniciais referências a bastante conhecida disposição e funcionamento organizacionais das comunidades indígenas nos chamados modelos de “eco-simbiose/simbiose interzonal” e “arquipélago vertical”. Presente já na obra de Condarco Morales (1970) e projetada internacionalmente a partir de estudos sobre o Peru pelo trabalho do sociólogo e antropólogo John V. Murra (1972), essa peculiar cartografia social caracterizada por intercâmbios (de vários tipos) e circulações de povos, bens e saberes (também de vários tipos) entre distintos pisos ecológicos (diferenciados por altitudes, daí a verticalidade) foi apresentada como uma das explicações centrais para o florescimento, a auto-sustentabilidade e a sociabilidade da chamada “civilização intocada” fixada e desenvolvida na região. Segundo esta interpretação lapidar que até hoje segue como referência⁴⁹³ dentro da academia (Hirsch, 2017), mas também fora dela - haja vista as reivindicações de movimentos camponeses e indígenas que “coincidem” com as ideias-forças associadas ao modelo -, um dos segredos principais dos Incas residia justamente na exploração coordenada e acessível das variadas altitudes e territórios⁴⁹⁴. Essa circulação propiciava um conjunto amplo de condições para múltiplos cultivos alimentares e criações de animais, sob as mais específicas condições geoclimáticas, base de uma variada cadeia de relações inter e intracomunidades. Nesse sentido, teria sido fulcral o controle de pisos ecológicos por parte de populações transplantadas (*mitimaes*) com tarefas econômicas, sociais e militares.

⁴⁹³ Albó (1986: 18-19), ele próprio um dos autores dessa produção, apresenta, de forma sintetizada, três momentos e estilos dentro das investigações antropológicas relacionadas à Bolívia. “O primeiro é o que poderíamos chamar ‘prévio’. São reedições ou produtos últimos de autores que conheceram o campo antes da Reforma Agrária e demais mudanças geradas desde 1952, tanto nacionais (por exemplo, Rigoberto Paredes) como estrangeiros (La Barre). O segundo momento tem a ver com as ditas reformas e mudanças. Essas suscitavam muito interesse, principalmente nos Estados Unidos e manteve viva uma avalanche de pesquisadores em diversas ciências sociais e econômicas, incluindo a antropologia. (...). O eixo central desses estudos é a mudança: antes e depois de 1952-53; se enfatizam também os aspectos sociopolítico-econômicos (...). Não obstante, por esse caminho se formou também uma nova geração de antropólogos. Trata-se sobretudo de estrangeiros, como William Carter, Dwight Heat ou Hans Buechler (este, com nacionalidade inicial boliviana). Mas há também alguns bolivianos, de incorporação mais tardia, como Jorge Dandler (...) e Mauricio Mamani, que iniciou sua carreira junto a Carter. O terceiro momento, a partir dos anos 1970, voltou a dar mais ênfase nos componentes ‘andinos’ de nossa realidade. É uma nova geração mais ligada à etnohistória e a um de seus principais expoentes, John Murra. Sua origem é mais plurinacional, com ingleses (Harris, Platt), franceses (Wachte, Riviere), norte-americanos (Rasnake, Harman, Abercrombie), peruanos (Godoy) e também bolivianos como a equipe fundadora de *Avances* (Molina B, Rivera, Rojas) ou bolivianizados (como Izko e Albó). A lista é evidentemente só indicativa”.

⁴⁹⁴ Segundo Albó (1986: 64), o “estabelecimento sólido do domínio espanhol após a Conquista” também teria sido possível desde o princípio, todavia, por conta dessas mesmas “características verticais e reciprocidade dialética do Estado Inka”. Há décadas, esse tema é bastante debatido na literatura sobre as organizações sociais, políticas, econômicas e culturais nos Andes, como se verá mais adiante.

Quais princípios mantinham essa lógica, praticada até mesmo antes do estabelecimento do império incaico? Reciprocidade e redistribuição, com base em “instituições culturais” compartilhadas e confirmadas no cotidiano por meio do trabalho comunitário da *minga*, do conceito de *ayni*, e no usufruto de áreas e na vigência de práticas coletivas (principalmente, mas não apenas, para pastoreio e para a coleta de lenha), combinado com parcelamentos de terra acordados em grupo destinados às produções mais familiares.

O ponto importante a ser retido, segundo Larson (1992 [1988]), é o de que os ideais de “verticalidade, comunidade e reciprocidade” firmaram “referências ideológicas” a partir das quais as pessoas “definiam e articulavam normas sociais, criavam pautas de justiça e legitimidade social e interpretavam seu mundo e seu cosmos”⁴⁹⁵. Esse é um aspecto reforçado em trabalhos de fundo como os de Thomson (2002 e 2006), sobre organizações, estratégias e perspectivas políticas indígenas que antecederam, anteciparam e reforçaram a simbólica revolta liderada pela dupla Bartolina Sisa e Tupac Katari⁴⁹⁶ contra a coroa espanhola, no final do século XIX.

Rastreado o arquivo documental e os casos de protesto e mobilização coletiva, é possível chegar a estabelecer o espectro de elementos diversos que constituíam a “estrutura de sentimento”⁴⁹⁷ política anticolonial dos camponeses andinos. Em Ambaná, Chulumani e Caquiaviri, esse estudo identificou um núcleo central de opções políticas anticoloniais antes de 1781 [quando se levantou a rebelião de Sisa e Katari]: a eliminação radical do inimigo colonial, autonomia regional indígena que não necessariamente representava um desafio à coroa espanhola e integração étnico/racial sob a hegemonia índia (...). A importância desses projetos políticos distintos é que expressavam uma variedade de visões do possível numa sociedade nova e transformada: são visões camponesas de uma utopia andina no século XVIII (...). Ainda que tenham recebido pouca atenção na pesquisa acadêmica, sua existência demonstra não só uma complexa cultura política e

⁴⁹⁵ Dada a validade das extensões e das funcionalidades desse modelo sócio-organizacional de “arquipélagos verticais”, há quem defenda até a inadequação da terminologia “colonial” para alguns contextos andinos (Klor de Alva, 1995). No meu entender a partir de leituras e diálogos mantidos ao longo dos últimos anos (mesmo antes das pesquisas), a tendência de reconhecimento e valorização de aspectos e práticas “originárias” não deveria ir tão longe, como fazem alguns, a ponto de minimizar o amplo conjunto de violências estruturais e de fomento de desigualdades abissais associadas ao colonialismo.

⁴⁹⁶ Em Thomson (2006: 16-18), é possível encontrar um panorama da insurreição pan-andina que teve como centro simbólico a figura do rei inca Tupaj Amaru, em Cuzco, mas que se alastrou ao Norte e ao Sul pelo eixo da cordilheira, chegando inclusive aos rincões. Mas La Paz (e o seu cerco ao redor da cidade, impedindo a circulação de pessoas e de produtos, complementado pela ameaça de uma inundação devastadora, a qual poderia ser provocada pelo rompimento de uma barragem de contenção de água) foi um dos epicentros do levante que uniu camponeses indígenas Aymaras e Quechuas, sob a liderança de Sisa e Katari. Mais ao Sul, na região de Potosí (chegando a Sucre), Tomás Katari liderou revolta simultânea.

⁴⁹⁷ A “estrutura de sentimento” (*structure of feeling*, em Inglês, com significado mais abrangente do que em Português) faz parte da obra do crítico marxista Raymond Williams, um dos fundadores dos estudos culturais britânicos e da revista *New Left Review*. Esta noção busca plasmar algo que emerge da relação dialética entre ordens existentes e experiências vividas em cada contexto levando-se em conta as suas múltiplas subjetividades, gerando manifestações sociohistóricas de modos de pensar e de viver.

uma rica imaginação política tomando corpo em oposição à opressão colonial, mas também um vasto horizonte político que ia para além dela (Thomson, 2006: 46).

Também Rivera Cusicanqui (2011) destaca o trabalho de Thomson⁴⁹⁸, cujo maior mérito teria sido justamente ir além do tema dos *repartos* como motivação de “exploração econômica” para as revoltas do final do século XVIII, revelando o emaranhado de relações de poder e de mediações culturais, econômicas e políticas que caracterizaram o sistema colonial do *cacicado* no longo período que as antecederam. A autora sublinha a ocorrência de impactos desse sistema colonial não apenas em termos da exploração da força de trabalho, mas também de uma crise sobre a “formação política” das comunidades andinas que gerou reflexos num grande arco temporal que teria se estendido por um século inteiro (até o alvorecer da guerra da independência).

Cabe aqui uma referência à outra contribuição da própria Rivera Cusicanqui (2003 [1984]) à análise dos processos sociais na Bolívia. Trata-se da combinação/tensão entre duas noções que movem os coletivos camponeses indígenas e são retomadas em várias passagens de seus escritos ao longo das últimas décadas. A *memória larga*, de uma parte, com seu evidente lastro colonial - também relacionado com a continuidade e renitência do *colonialismo interno*, outro conceito bastante presente no pensamento da autora - e, de outra, a *memória curta*, mais associada a opressões e injustiças cotidianas conjunturais, compostas por muitas condicionantes específicas de uma determinada configuração presente.

No catálogo de sua mostra-reflexão *Principio Potosí Reverso*⁴⁹⁹, Rivera Cusicanqui retoma tanto a relevância das/os “simbioses interzonais/arquipélagos verticais” como do impacto profundo do colonialismo-capitalismo para esse sistema. Este embate ocupa o cerne daquilo que esta tese investiga: tanto os imaginários e ímpetus por autonomia que têm sido demonstrados há séculos pelos movimentos indígenas na América Latina como o componente coercitivo (profundamente arraigado, poderoso e dinâmico), com impulsos genocidas, que continua dizimando pessoas, culturas, saberes, memórias e territórios todos os dias.

Um trabalho de milênios construiu esses territórios sagrados, que desde o século XVI têm sido violados, fragmentados e drasticamente reorganizados. A lógica vertical de articulação entre planaltos, valles, yungas⁵⁰⁰ e costas do Pacífico foi encarcerada em sucessivas fronteiras coloniais: entre corregimientos [equivalentes a distritos], províncias e repúblicas. As rotas de contrabando atuais entre o território andino da Bolívia e seus vizinhos Peru, Chile e Argentina

⁴⁹⁸ Publicado inicialmente em inglês *We Alone Will Rule*, como resultado de tese de doutoramento, em 2002. Parte do trabalho também foi publicado no livro em Espanhol *Ya es otro tiempo el presente*, de 2003, em co-autoria na Bolívia (La Paz: Muela del Diablo) com Forrest Hylton, Félix Patzi e Sergio Serulnikov.

⁴⁹⁹ A mostra “*Principio Potosí ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?*” foi exibida em 2010 no Museu Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS) em Madri, na Espanha, mesmo ano em que esteve no Haus der Kulturen der Welt em Berlim, na Alemanha. Em 2011, foi trasladada para o Museu Nacional de Arte e Museu Nacional de Etnografia e Folclore em La Paz, na Bolívia.

⁵⁰⁰ Florestas nubladas que se formam nas encostas da formações de altitude das Cordilheira dos Andes.

evocam - apesar de suas múltiplas transformações - esse tecidos muitas vezes constituídos e reconstituídos. Uma camada vital do palimpsesto continua ordenando a territorialidade e a subjetividade da gente andina desde o século XVI: o mercado interno potosino e seus substratos de significados simbólicos e materiais (Rivera Cusicanqui e El Coletivo, 2010: 3)

A existência, portanto, de uma panóplia de estudos, pesquisas e análises acerca das características do campesinato indígena, desde o período pré-incaico (Klein, 1991) até hoje, está imbricada com o processo marcante do colonialismo, absolutamente central para as permanências e mutações das sociedades andinas desde então. Frente a uma corrente que atribui uma forte influência de fenômenos globais do *sistema-mundo* capitalista (muitas vezes estritamente econômicas, fundada na prevalência das explicações com base em decisões “racionais/materiais de opressão/escassez”) formou-se, a partir da década de 1970, uma outra corrente (descrita em Larson, 1992 [1986]) mais próxima das ideias da “economia moral”⁵⁰¹. Esta última fundamentaria seus estudos “na base da agricultura de subsistência para dar uma melhor explicação das normas, costumes e crenças camponesas”, com justificativas históricas para o “comportamento passivo, da resistência e das rebeliões camponesas”, em “estratégias variáveis” para “defender seus modos de vida de ameaças”. Uma vez que o foco na formação e na expansão e desenvolvimento intrínsecos do capitalismo com o colonialismo (*Cap. 1*) e na vigência da *matriz abissal* (*Cap. 2*) busca, em alguma medida, aliar essas duas abordagens, também aqui nesta apresentação do capítulo relativo ao trabalho de campo na Bolívia, o caminho seguido será o mesmo. Priorizar-se-á o aspecto colonial (relacionado tanto com fenômenos “externos” como com conflitos e implicações “internas/exógenas” às comunidades) que ocupa a centralidade daquilo que se tratará a seguir, mas também se reconhecerá elementos “internos/endógenos” próprios das organizações em questão que *desobedecem* esse esquema que lhes é imposto. Por mais que se possa reconhecer a potência autogestionária – e o caso estudado do Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) do Território de Raqaypampa é uma demonstração disso, como se verá -, é crucial situar e frisar o peso colonial para o contexto andino e para toda a chamada América Latina/Abya Yala/América Ladina. Postero (2007) sintetiza esse processo histórico, que está (ou pelo menos deveria estar) na base de abordagens do quadro social boliviano. Lembra ela que:

(..) populações nativas na Bolívia têm sido dominadas e exploradas desde a Conquista [destaque meu, para enfatizar também como esse tipo de vocabulário se mantém mesmo entre analistas críticos/os ao processo e aos desdobramentos coloniais] espanhola nos idos de 1500. Na era colonial, povos nativos andinos (os Aymaras nas terras altas em volta do Lago Titicaca e as

⁵⁰¹ Conceito do historiador, também britânico e próximo ao supracitado Raymond Williams, E. P. Thompson. Consta em *The Moral Economy of the English Crowd in Eighteenth Century*, trabalho mais associado às revoltas no período da Revolução Industrial, publicado na revista *Past and Present* (n. 50: 76-136), em 1971. Na sequência, a vertente da “economia moral” ganhou impulso com o contributo do antropólogo James C. Scott, de 1976: *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, que tratou do tema a partir do foco em camponeses da referida região.

populações falantes do Quechua nos vales para o Leste) foram agrupados como “índios”⁵⁰², obrigados a trabalhar nas minas de prata e forçados a pagar tributos à coroa. Os grupos bem menores de índios na bacia amazônica foram tratados como selvagens perigosos e assassinados ou submetidos à servidão durante o ciclo da borracha. Os povos Guarani das montanhas do Sul e da área do Deserto do Chaco foram gradualmente assaltados pela expansão da fronteira de pecuária bovina. Pelo país, resistências indígenas foram dissipadas por meio de séculos de força militar, doutrinação religiosa e exploração econômica (Postero, 2007:3).

Força militar, doutrinação religiosa e exploração econômica são vetores que afetam diretamente a vida dos povos indígenas que se mantêm até os dias de hoje. O reconhecimento e a validação da existência desse *sistema-mundo* capitalista-colonial-heteropatriarcal como uma locomotiva a plenos vapores que segue tendo as suas linhas multiplicadas e impulsionadas como tentáculos por entre as fronteiras não pode desconhecer ou ignorar a condição de sujeito das populações atingidas. Foi e continua sendo pelas lutas desses indivíduos, coletivos e entidades que o próprio entendimento acerca do colonialismo (para além apenas do capitalismo *stricto sensu* e sua versão mais recente neoliberal) ganhou novo impulso no âmbito acadêmico e fora dele também. No caso específico da Bolívia, a aparente “debilidade” (Molina, 2009) de um “Estado oco” pode gerar impressões de um certo “pluralismo institucional que promove poderes duales e acomodação política entre diversos e heterogêneos atores étnicos e regionais” (idem: 136). Tal perspectiva, contudo, parece minimizar o grau de violência dirigido a camponeses indígenas como se não tivessem sido esses povos e comunidades submetidos a imensas formas de racismo institucional e estrutural⁵⁰³ ao longo de vários séculos.

Ao longo de todo período colonial, houve uma demanda de força de trabalho na minas, que se obteve através do sistema da mit’a [depois convertida em mita⁵⁰⁴] que foi imposto às comunidades indígenas, seja nas encomiendas ou comunidades diretamente tributárias da Coroa [espanhola]. A demanda por alimentos criada pela concentração de trabalho nas minas foi atendida pela

⁵⁰² Abercrombie (2001: 97) destaca que a oposição colonial entre “índio” e “europeu” foi sempre uma construção semiótica baseada num sistema de desigualdade.

⁵⁰³ “O racismo na forma de discursos sobre a inferioridade, selvageria e infantilidade dos índios justificou essa violência”, aponta Postero (2017), “mas o racismo foi também produzido nas práticas e relações de poder resultantes”. “Ou seja, ao assumir o poder sobre os povos indígenas e pressionar pelos seus [alegados e supostos, friso eu] direitos de explorar os recursos dos territórios, as elites brancas-mestiças consagraram as práticas de dominação, em seus respectivos contextos, que estou me referindo como racismo” (idem: 7). Também Albó e Barrios Morón (1993) reiteram que, por trás de uma relativa ausência de grandes distúrbios sociais na Bolívia (entre países empobrecidos), estruturas de violência são alimentadas há séculos, gerando uma *paz negativa*, com profundas desigualdades, e uma *cultura política confrontacional*.

⁵⁰⁴ Sistema de trabalho compulsório e de motivações religiosas imposto à população indígena, praticado desde o período incaico para a construção de obras e iniciativas públicas no período pré-colonial (*mit’a*). Apropriado e convertido em *mita* pela Coroa espanhola (Garcés, 2013: 13) para a extração dos minérios (em especial em Potosí), caracterizava-se por elevados desgastes físicos (Nash, 1979).

*produção das mesmas comunidades de onde provinham os mitayos*⁵⁰⁵ [destaques meus] e outros mineiros, gerando, dessa maneira, limitadas relações de mercado. Assim, a posse comunal de terras e a existência de responsabilidades coletivas que uniam as famílias no processo produtivo se constituíram como a base crucial para a exploração colonial (Pearse, 1984 [1972]: 315-316).

A formação colonial se caracterizara pela polarização fundamental entre a minoria dominantes espanhola/criolla, mais seu apêndice mestizo, por um lado, e a grande maioria índia no outro. A primeira controlava o poder e a riqueza, centrada sobretudo nas cidades e nas minas, especialmente (mas não unicamente) Potosí. Para isso dependia do trabalho e da tributação do grupo majoritário índio. Ainda que tenha existido um número importante de fazendas com seus índios yanacunas, a maior parte dos índios seguia vivendo em suas comunidades, a partir das quais deveriam contribuir para a manutenção do sistema, principalmente com seus tributos em produtos ou espécie (dinheiro) e com trabalho periódico na mina de Potosí mediante o sistema de mit'a (Albó, 1986: 55-56)

A invasão colonial espanhola implicou, além dos protestos individuais, levantes locais e rebeliões massivas por parte de indígenas, em “estratégias de defesa” frente à economia mercantil que se implementava em maior ou menor escala (segundo cada região e época), num processo de “mercantilização da população indígena conquistada”, na descrição de Barragán Romano (1986 [1985]: 37), em artigo que faz parte de importante coletânea sobre os movimentos populares na Bolívia⁵⁰⁶. E variados foram os estudos que se dedicaram a entender o papel do tributo, da produção mineira de Potosí, da participação dos *caciques* e dos *repartos* (ou *repartimientos*)⁵⁰⁷ nesse processo de mercantilização. Barragán Romano (1986 [1985]: 39), por exemplo, identificou “a maneira com a qual a comunidade respondeu à coação extra-econômica que significa o tributo”, que teria consistido em importante mecanismo de imposição colonial na mercantilização. Os indígenas eram obrigados a vender sua força de trabalho (mediante o pagamento em dinheiro), por um lado, e a dispor de sua produção agrícola, por outro. Daí que o tributo e a produção

⁵⁰⁵ Um a cada sete adultos homens (entre 18 e 60 anos) eram obrigados a prestar serviço nas minas durante quatro meses no ano. “Ainda que os *mitayuqkuna* [ou *mitayos*] recebiam algum tipo de salário”, coloca Garcés (2013: 13, com base nos trabalhos de Bonnet; Kohl e Farthing), “esse não cobria a manutenção necessária e obrigava as comunidades a abastecerem de alimentos aos trabalhadores”.

⁵⁰⁶ *Historia y Evolucion del Movimiento Popular*, volume editado em 1986 pelo CERES como resultado do III Encontro de Estudos Bolivianos, realizado em novembro de 1985.

⁵⁰⁷ Os *repartos* ou *repartimientos* estavam relacionados com a condição de monopólio que os *corregidores* (representantes locais estabelecidos pelo poder colonial metropolitano centralizado espanhol) desfrutavam no “comércio” com produtores agropecuários indígenas, basicamente na compra de gêneros e produtos de primeira necessidade em “trocas” completamente desiguais e incompatíveis, as quais geravam dívidas e pendências, sob uma pressão intensa de cima para baixo. Segundo Golte (1980: 31), “o mecanismo que serviu para o recrutamento de mão de obra entre a população camponesa indígena foi, basicamente, o *repartimiento mercantil* que, institucionalizado desde meados do século XVIII, obrigou cada vez mais intensamente a população indígena a vender sua força de trabalho fora da economia de subsistência. O volume e o desenvolvimento dos *repartimientos mercantis* permitem explicar claramente o crescimento das exportações”. Conforme ênfase dada anteriormente, porém, Rivera Cusicanqui (2011) destaca a releitura feita por Thomson (2006) das mobilizações políticas indígenas do século XVIII para além dos *repartos*.

mineira tenham sido, segundo uma série de trabalhos (Platt, 1978 e 1982; Sempat Assadourian, 1979 e 1982 *apud* Barragán Romano, 1985 [1985]: 38), determinantes nesse referido processo de mercantilização⁵⁰⁸, no qual os *repartos* tiveram particular importância.

É preciso assinalar, a esse respeito, que os estudos [referidos acima] centraram sua atenção nas províncias submetidas à mita [em troca de míseros “vencimentos”], vendo a maneira na qual o “salário” pelo trabalho forçado nas minas de Potosí, ao não cobrir a reprodução do valor da força de trabalho, necessitava da “economia camponesa comunitária”, que assim havia financiado a economia mineira, obrigando ademais aos mitayos a alugarem-se voluntariamente [grifo meu] em suas semanas de descanso para satisfazer precisamente o pagamento do tributo” (Barragán Romano, 1985 [1986]: 38)

Em outra compilação de meados de 1980 (também editado pelo CERES) que pode ser considerada referência sobre o tema da “força histórica do campesinato” na Bolívia, Dandler e Calderón reforçam o sentido formativo de opressão do *Estado-colônia* (item 2.5 do Cap. 2) frente às populações e organizações próprias territorializadas. Se no compêndio se constatam muitos casos, principalmente nas áreas rurais (mas não só), em que juntas vecinais, sindicatos camponeses e *ayllus*⁵⁰⁹ “tenham adotado funções – simbólicas e institucionais de gestão de recursos naturais, administração de justiça e manutenção, tradicionalmente reservadas ao Estado nacional” (Molina, 2009: 137), isso não implica uma relativização das cargas, coações e discriminações coloniais. Não se trata propriamente de uma opção de *modus vivendi* proveniente de uma autodeterminação. Evidencia-se a incapacidade do país em lidar, nas linhas de análises contidas na publicação, com objetivos que pudessem ir além dessa relação negociada entre institucionalidades estatais/sociedade e se colocassem em termos de futuro. O que é estrutural não é propriamente a “debilidade” do Estado na Bolívia (que sempre carrega um sentido colonizado disfuncional derivado de uma comparação implícita com um suposto “modelo” institucional “completo, produtivo e superior”), mas a atribuição preferencial desempenhada por ele como parte de uma engrenagem e de uma divisão social das cargas de coerção extra-econômica (e não apenas uma divisão internacional do trabalho e de tecnologia) global.

O referente histórico básico dessas lutas [étnico-culturais] se gestou a partir da dominação colonial e das distintas formas de degradação e opressão do índio, que provocaram importantes movimentos de resistência cultural e econômica, que em alguma forma foram referentes de ideologias de resistência e lutas posteriores (...). Em relação ao étnico e à grande diversidade cultural que apresenta o campesinato andino e sociedades de planícies e bosques tropicais da Bolívia, o Estado tem exercido um papel historicamente de opressão. O projeto estatal tem consistido em ignorar ou prescindir das diferenças sócio-culturais, negando a alteridade étnica, para considerar somente o caráter de potencial cliente, de contribuinte, ou eventualmente de camponês ou cidadão. Em consonância com esse projeto, a ideologia estatal se apropriou do

⁵⁰⁸. Recorde-se que, além da *mita*, também se praticou o período colonial na América espanhola a chamada *encomienda*, espécie de autorização expedida pela coroa para que um *encomendero* pudesse explorar a mão de obra de comunidades indígenas em troca de colaborações para a expansão da Igreja Católica.

⁵⁰⁹ Território originário Aymara, sob formas andinas de organização sociopolítica.

passado milenário da nação boliviana, assim como de determinadas lutas dos camponeses e outros grupos étnicos por sua libertação, para poder fundamentar sua existência e legitimar sua função em relação às maiorias. Os feitos históricos são assumidos, dessa maneira, como patrimônio histórico de toda “nação boliviana”, desconhecendo a existência separada de cada componente étnico-cultural e tergiversando ou negando a sua história independente marcada de rebeliões e lutas reivindicativas, assim como sua capacidade criadora, mais além do que o Estado reconhece e se apropria distorcidamente (Dandler e Calderón, 1986: 23-24)

Como reforçam Hylton e Thomson (2007), “a perspectiva histórica é essencial para entender a política boliviana contemporânea”. Deve-se, segundo esses mesmos autores, “evitar tratar a crise e a mudança na Bolívia simplesmente como efeitos locais de um previsível fenômeno transnacional”.

Os autores sustentam que fases excepcionais históricas de insurgência e de profunda contestação do colonialismo (como a que se deu entre 2000 e 2006) “se desdobrou dessa forma por causa de ciclos prévios históricos ocorridos ao longo das últimas décadas e séculos no território hoje conhecido como Bolívia” (Hylton e Thomson, 2007: 7). Para eles (de modo análogo ao quadro das “*memórias largas com memórias curtas*” traçado por Rivera Cusicanqui), o que se verifica nessas circunstâncias especiais é a convergência de duas tradições de lutas políticas – uma “tradição indígena”, de uma parte, na linha do movimento anticolonial⁵¹⁰ liderado por Tupac Amaru, Tupac Katari e Tomás Katari que desafiou a dominação espanhola no Sul dos Andes (1780-1781), e uma tradição “nacional-popular” (1952-1953), na qual trabalhadoras/es, camponesas/es e parte da classe média urbana se articularam para a mudança de uma ordem oligárquica estabelecida desde a independência do país em 1825⁵¹¹, de outra. O ciclo de protestos mais recente dos anos 2000 teria sido a “terceira grande revolução social na Bolívia”.

Diversos autores dedicados à interpretação histórica do país, como Alcides Arguedas⁵¹², “deram ênfase à violência e a instabilidade crônica da Bolívia como consequência da forma de

⁵¹⁰ Rivera Cusicanqui (2010b: 54) cita as rebeliões do final do século XVIII para defender a ideia de que “nós, indígenas, fomos e somos, antes de tudo, seres contemporâneo, coetâneos, e nessa dimensão – o *aka pacha* – se realiza e se desdobra nossa própria aposta pela modernidade”. “Frente a formas rentistas e depredadoras de coação tributária, o projeto dos Katari-Amaru era expressão da modernidade indígena, em que a determinação política e religiosa significava uma retomada da historicidade própria, uma descolonização dos imaginários e das formas de representação” (idem: 54).

⁵¹¹ Conforme proposições do pensador político boliviano René Zavaleta Mercado, cuja formulação já aqui mencionada de formação *abigarrada* (algo como sobreposta, com diversas “camadas” relativas a modos de produção distintas e relações sociais díspares) segue influenciando intérpretes bolivianas/os. A nosso ver, assim como é o caso da “heterogeneidade histórico-estrutural do poder” de Quijano, esse caráter marcado por lógicas e forças aparentemente “incongruentes” constatado em contextos sociais latino-americanos – e no Sul Global, de modo geral – não se explica apenas pela condição “periférica/atrasada/incompleta” em si, mas pelos vetores estruturais de produção de desigualdades/coisificações da *matriz abissal* do sistema.

⁵¹² O escritor e historiador Alcides Arguedas exerceu grande influência no cenário político-intelectual boliviano com livros como *Povo enfermo (Pueblo enfermo)*, publicado em 1909, em que defendia, “no início do século XX, que se deveria fomentar a imigração, que traria a riqueza econômica e, com ela, todo o

fazer política dos chamados *caudillos*⁵¹³, fazendo com que “o período *caudillista* e seus personagens paradigmáticos – Manuel Isidoro Belzu e Mariano Melgarejo – tenham sido os mais analisados desde o fim do século XIX” (Barragán Romano *et al.*, 2015). Afinal, a “flamante República”, conforme observa Garcés (2013: 13), “requer seguir funcionando colonialmente para subsistir”.

Independientemente das implacáveis pressões impostas pela economia mercantil e apesar da enorme lacuna que existia entre as pautas da economia política “colonial europeia” e as da “tradição andina”, os povos andinos intervieram na economia colonial de mercado desde seu começo (...). [A] investigação etnohistórica recente demonstra que os povos andinos, como indivíduos e como grupos coletivos intervieram em todos os mercados de bens, terras e mão de obra; que o fizeram durante todo o período colonial; que essas intervenções atribuem a eles diversos papéis – como aliados colaboradores, como sócios-principais ou secundários e como rivais competitivos – em suas relações com agentes econômicos europeus; e que as iniciativas andinas desempenharam um importante papel na determinação do caráter específico e do funcionamento da economia colonial de mercado (...). [O]s povos andinos iniciaram [grifo original] sua participação no mercado, em seus próprios termos quando era possível, com o propósito de resistir à participação em circunstâncias menos favoráveis. Uma economia comercial dirigida por e para os colonizadores europeus impunha fortes pressões de exploração, mas também criava mercados que os grupos ou indivíduos andinos podiam utilizar para aliviar pressões, acumular fundos ou voltar a se apropriar de certos recursos de subsistência perdidos. Fora da participação forçada, que se dava quase sempre em termos muito desfavoráveis, as relações andinas com o mercado incluíram uma sutil e diversificada gama de respostas (Stern, 1987: 286-288).

Esse aspecto é central para esse recorrido histórico relativo à condição e ao exercício de substantivos meios de autonomia por parte das comunidades indígenas originárias camponesas na Bolívia. Mesmo diante de medidas bastante danosas à garantia de seus territórios, como a Lei de “Desvinculação” (dos povos em relação a seus territórios, conhecida como *Ley de Exvinculación*, em Espanhol), que atendia clamores pela expansão do mercado de terras, articulações foram feitas

progresso necessário” (Barragán Romano *et al.*, 2015). Para ele, as características negativas de todas as partes da população boliviana – indígenas, *mestizos* e “elites brancas” – explicavam a inexistência de profundas mudanças na nação independente e republicana fundada em 1825. Arguedas de algum modo consubstanciou um pensamento da época que circulava entre a elite mineira (reunida na Convenção Nacional de 1880, num momento de crise após a derrota na guerra contra o Chile em que teve subtraída a saída para o Oceano Pacífico). Foi particularmente crítico do chamado *caudillismo* (ver nota seguinte), que considerava à época como um dos fatores explicativos dos fracassos que acometiam o país.

⁵¹³ *Caudillo* é a denominação genérica dada à liderança, dotada de acentuados traços personalistas (não raro também autoritários), que se ergue em torno do apoio popular e de conexões diretas com as massas, a partir de elos como o carisma e as afetividades. Ao longo da história, personagens com esse perfil compuseram o panorama político em países latino-americanos e frequentemente foram associados ao fenômeno do populismo. Não se pretende adentrar esse debate, mas, sem abdicar de qualquer tom de (justificada ou não) criticidade, é bastante perceptível a carga colonial presente em muitos desses rótulos e classificações.

para o fortalecimento das figuras dos “caciques apoderados” [reafirmados em trabalhos do THOA e de Roberto Choque Canqui (2003)], na passagem do século XIX para o XX.

A legitimação moral dessas reivindicações se sustentava no direito a acessar prerrogativas civis e políticas, que era justamente uma das ofertas retóricas do regime liberal inaugurado depois da Guerra Federal⁵¹⁴. Em função dessa demanda é que os caciques apoderados reivindicaram o respeito aos direitos coletivos dos indígenas, adiantando-se ao debate sobre a multiculturalidade estatal que voltará a ser retomado 100 anos depois, e vários líderes reivindicaram a organização da Sociedade República do Qullasuyu para defender o direito à educação indígenal e o amparo às terras comunais da República da Bolívia (García Linera et alli, 2008 [2004]: 107-108)

Ticona (2010: 48-49) classifica o processo de expropriação de territórios indígenas inaugurado pela Lei de Desvinculação como “o mais importante da história republicana”, cujo complemento se deu com a Revisão Geral de terras do ano de 1881. Diante da substituição de terras comunitárias pela posse individual, que na prática significava a declaração de “extinção legal do *ayllu* e/ou comunidade (...) individualizando a posse comunal, mediante a dotação de títulos privados”, por volta de 1880 se constitui um movimento indígena dos *apoderados gerais* (1880-1900). Este último teria antecedido inclusive o dos *caciques apoderados* (1912-1952), reunindo autoridades originárias como *jilaqatas*, *mama jilaqatas*, *jilanqus*, *malkus*, *mama malkus* ou *kurakas* dos departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca e Cochabamba

*O resultado dessa massiva oposição e a resistência índia foram, em primeiro lugar, a suspensão da Revisão Geral de terras por parte do governo e, em segundo lugar, a isenção das comunidades originárias da mesma. Começaram, por meio disso, a ter vigência as terras dos *ayllus* e das comunidades originárias que tinham sido compradas da coroa espanhola na época colonial mediante títulos de Composição e Venda. Porém, na medida em que continuavam na luta, o movimento dos *apoderados gerais*, além de obter êxito com reivindicações mais imediatas, começaram também a rebaixar os marcos da luta legal, passando para uma outra etapa mais política e até subversiva. Nessa etapa se configurava com nitidez o poder dos *ayllus* e das comunidades, que iniciavam a demandar o direito a um governo próprio. Dentro desse panorama de massiva mobilização indígena se encontra o desacato ou a desobediência civil às autoridades superiores e também menores, propugnados pelos *apoderados gerais* (Ticona, 2010: 49).*

Já no período dos chamados *caciques apoderados* (entre os quais se destacam Pablo Zarate Willka e Juan Lero⁵¹⁵) e com base nesse antecedente, várias sublevações regionais subsequentes – em Jesus de Machaca (1921), em repúdio aos abusos do *corregidor* [representante oficial responsável pelo exercício de vários poderes] local; e em Chayanta (1927), onde se estabeleceram laços entre caciques indígenas, artesãos e intelectuais de esquerda, por exemplo – anunciavam um novo ciclo de protestos sociais que se estenderia até a Guerra do Chaco (1932-1935). De forma abrangente, esses levantes, diversos entre si, tinham como foco: “modificar todo ou parte do sistema de relações sociais e econômicas imposto pelas *haciendas*” (Flores, 1986

⁵¹⁴ Também conhecida como Guerra Civil Boliviana, entre os anos de 1898 e 1899, marcou a transição do poder de setores conservadores para grupos mais liberais, que permaneceram no poder até 1920.

⁵¹⁵ Por volta de 1900, em Peñas, instala-se o primeiro governo indígena encabeçado por Lero.

[1984]: 131). Ou seja, visavam assegurar, por vias e métodos distintos e próprios - inclusive com as chamadas greves dos “braços caídos” no trabalho braçal rural -, os seus respectivos territórios.

No governo do general David Toro (1936-1937), ao amparo do decreto de sindicalização obrigatória, de inspiração corporativista, formaram-se nos vales de Cochabamba os primeiros sindicatos de *colonos de hacienda*. Cria-se, então, o pioneiro Sindicato Agrário de Huasacalle, em 1936, em Ucareña, região da Província de Cliza, vale alto do departamento de Cochabamba. São firmadas inclusive alianças com setores urbanos (partidos progressistas, professores etc.), confirmando a longa trajetória de circulações e intercâmbios entre campo e cidade⁵¹⁶.

Nesse período, demandas de setores indígenas relacionadas à educação começam a ganhar maior visibilidade. Esse fenômeno se dá seja pelo viés da já mencionada “resistência dos dominados” (Scott, 2009), isto é, do interesse por blocos de conhecimentos sobre os mecanismos de “a/des/transculturação” (Albó, 2005), aplicados por não-indígenas, para utilizá-los em “legítima” defesa própria, com vistas a assegurar direitos comunitários, por intermédio inclusive de “armas do inimigo”; seja por estarem sendo eles próprios enredados pelo “poder magnético” das forças hegemônicas e dominantes em termos simbólicos (Grignon e Passeron, 1991).

É possível acrescentar um terceiro possível ponto, muitas vezes esquecido e/ou ignorado, para o fortalecimento dessa agenda educacional entre os camponeses indígenas. Para além da necessidade de se “defenderem” de ofensivas, conhecendo melhor as ditas “armas do inimigo”, essa estratégia pode fazer parte de um projeto educacional dos próprios indígenas para inter-relações também com os não-indígenas. Reiterados ajustes, adaptações e até de subversões das fórmulas educacionais formais existentes são indícios de que muitos povos têm consciência do que querem, não somente no registro da “preservação” ou da “continuidade” de suas respectivas culturas, mas também, ao sustentar valorizar seus próprios conhecimentos acerca da educação indígena, lançar desafios e provocar os limites da epistemologia e da ontologia hegemônicas e dominantes quanto à educação. Faria parte, então, de um projeto político (construídos por sujeitos políticos como os conservadores ou os liberais), de alcance para toda a sociedade, que pudesse ter a capacidade de romper com (ou ao menos fazer estremecer) as amarras, as algemas e os sarcófagos étnico-culturais, indo muito além dos direitos específicos e das cosmologias de qualquer povo. Tanto é assim que, mesmo antes da explosão da Guerra do Chaco, já havia escolas rurais sendo construídas e professores sendo procurados.

Durante o governo de Villaroel, camponeses indígenas da Bolívia se reuniram no I Congresso Nacional Indígena (1945) que, ainda que não tenha sido plenamente auto-organizado (contou com apoio do governo central de plantão), já emitia sinais de um processo de união cada

⁵¹⁶ Em Hashizume (2010), destaco como, em particular após o estreitamento de relações e a convivência nas trincheiras da Guerra do Chaco (perdida pela Bolívia para o Paraguai), intensifica-se ainda mais a articulação e até a solidariedade entre organizações e representantes camponeses com setores cidadãos. Em alguma medida, esses laços ajudarão, ao longo das décadas seguintes, na formação do *movimento katarista*, que plasmou influências étnico-culturais indígenas com repertórios classistas sindicais, firmando novos referenciais que posteriormente serão apropriados por novas organizações políticas na quadra mais recente.

vez maior em curso. O Congresso Pátzcuaro, centro formativo do “indigenismo interamericano” no México, assim como o Instituto Indigenista Interamericano⁵¹⁷, se estabelecem na mesma década de 1940 como referências de intercâmbios internacionais acerca do “indigenismo” (Souza Lima, 1991: 237). De volta a Bolívia, a participação camponesa teve papel de peso no processo de preparação e de eclosão da Revolução de 1952.

A partir da ótica do desenvolvimento das culturas subordinadas, surge um duplo processo: por uma parte, no contexto das mobilizações nacionais operadas nesses anos [meados da década de 1940 e início dos 1950], o conjunto das práticas culturais se integraram progressivamente não só às reivindicações de classe, mas também ao desenvolvimento de sua própria identidade cultural. Esse processo, ainda que tenha estado presente em todos os grupos populares, foi particularmente importante no campesinato. A emergente ideologia nacional populista, principalmente elaborada e difundida pelas camadas médias através do MNR, reivindicava permanentemente “a raça indomestiça” como um dos pilares da revolução (Calderón, 1977). Por outra parte, se agudizaram os processos de enfrentamento no campo da discriminação racial por parte do sistema oligárquico em crise que, somados às práticas anteriores, permitiu às massas indígenas que se auto-afirmassem não somente como cidadãos e seres humanos, mas também no seio de sua própria cultura. Em síntese, as diferentes classes populares lutavam desde seus distintos âmbitos rurais, urbanos e mineiros pela eliminação dos mecanismos de discriminação cultural, integrando dessa maneira suas reivindicações de classe e cultura ao processo de libertação nacional (Dandler e Calderón, 1986: 33-34).

Organizadas em sindicatos (principalmente nos vales de Cochabamba e no altiplano das cercanias de La Paz), comunidades indígenas se lançaram em iniciativas de participação e pressão sobre o Estado⁵¹⁸ para efetivar a reforma agrária de 1953. Especialmente onde houve mobilização, houve fortalecimento do poder político desses segmentos camponeses no terreno e controle maior sobre os territórios. Mais: a eliminação do *pongueaje econômico* (prática de servidão nas privadas *haciendas*, latifúndios controlados por proprietários de terra com vastos poderes concentrados) injetou energia extra na mobilização nas regiões desapropriadas e distribuídas. Em quase todos os resumos históricos elaborados pelas/os próprias/os comunários de Raqaypampa, a participação no processo revolucionário e de democratização das terras de 1952-1953 é apresentada como um dos pontos de partida da jornada de organização local. De outra parte, a expansão da agricultura capitalista em outras frentes no Oriente boliviano, nessa mesma passagem histórica, faz com que a mercantilização da agropecuária se intensificasse substantivamente. Casos mais frequentes e turbulentos de racismo e de discriminação experimentam uma escalada, em mais um episódio de retroalimentação e indissociabilidade entre capitalismo e colonialismo. Em nível local:

(...) o sindicato cobra uma vigência especialmente significativa de autogoverno, não somente nas ex-haciendas, mas também no nível das comunidades camponesas. Essas comunidades não foram

⁵¹⁷ Villa Rojas (1971).

⁵¹⁸ Ressalte-se que o co-governo do MNR com os sindicatos (COB, principalmente, mas também com frações agrárias) levou adiante a nacionalização estratégica do setor da mineração – revertendo em aumento de receitas para um orçamento estatal que pudesse viabilizar políticas e empreendimentos públicos.

beneficiadas pela reforma agrária; no entanto, nelas, em combinação e fusão com organizações de corte “tradicional”, se constituiu em instrumento de governo local, de articulação com o Estado e de pressão política (Dandler e Calderón, 1986: 45-46)

Contudo, o ânimo inicial (principalmente para os povos das terras altas já organizados e beneficiários diretos da reforma agrária) foi esmorecendo pelo endurecimento da lógica de “integração nacional” das/os camponesas/es que estava nas bases da plataforma MNRista. Mais controle partidário, mais cooptação, mais manipulações: reforçaram-se os mecanismos estatais de dominação sócio-política e ideológica. Burocratização e caciquismos políticos (com dirigentes sindicais “amarelos”/pelegos à frente das entidades) resultaram no engessamento e na limitação e fragilização cada vez maior da atuação popular camponesa.

Dadas as condições de instabilidades e incertezas após mais de uma década de 1952, veio, então, o golpe militar autoritário de 1964, com doses cavalares de repressão. Foi dada, como de costume em intervenções desse tipo na América Latina, prioridade à acumulação de capital, ordem e moralização pública. Sob o comando do general paternalista René Barrientos, instala-se o período do Pacto Militar-Camponês (PMC), ladeado por subornos generalizados a lideranças comunitárias do campo. A reação camponesa-indígena autônoma veio no final dos 1960 e início dos 1970 por meio da formação do movimento katarista (Hurtado, 1986; Hashizume, 2010).

No curto momento de distensão política que significou os governos de Ovando e Torres, entidades sindicais e associações da sociedade civil ressurgiram. No início dos 1970, é organizada a Assembleia Popular que, a despeito de reanimar setores que vinham sendo perseguidos pela ditadura militar, acabou acolhendo uma diminuta participação camponesa-indígena. Divergências com a COB quanto a pautas com temáticas étnico-culturais evidenciam novamente a tendência de reprodução de relações coloniais. A falta de coesão entre forças populares facilita uma nova investida militar truculenta do general Hugo Banzer; ele assume em 1971, com retaguarda da caserna brasileira. O apelo a programas assistencialistas e despolitizadores compunha parte da paleta de intervenções de Banzer, a qual incluía também ordens para os sangrentos massacres rurais de Epizana, Tolata e Melga (1974). Tamanha violência acaba por fazer com que uma atuação independente camponesa (kataristas) encontre, pouco a pouco, brechas para respirar. A greve de fome de 1977 de mulheres mineiras (sendo Domitila Barrios de Chungara⁵¹⁹ a mais conhecida delas) aumenta o desgaste de Banzer, que perde força até cair em 1978. É fundada a CSUTCB⁵²⁰ em 1979, com autonomia de reivindicações camponesas-indígenas, que passa a ser “elemento vital da nova sociedade boliviana, isto é, integrando metas nacionais com reivindicações camponesas e demandas culturais” (Dandler e Calderón, 1986: 43).

Nos anos 1970, massificou-se a atividade do narcotráfico no Oriente boliviano, estabelecendo a base social para uma economia em ebulição cuja principal matéria-prima é a

⁵¹⁹ Viezzer (2003 [1978]) reúne o testemunho de Domitila B. de Chungara na obra *‘Se me deixam falar...’*.

⁵²⁰ “Será o movimento katarista, através da CSUTCB, que formulará e pensará a proposta de Estado Plurinacional, ainda que não necessariamente com esse nome” (Garcés, 2013: 26).

folha de coca. Para camponeses indígenas afetados pela crise e pelos altos índices de desemprego da época, pontua Ticona (2010: 55) “não se tratava de buscar rápidos lucros do narcotráfico, mas ter acesso a uma das pouquíssimas formas alternativas de sobrevivência que restavam abertas”. Diante da política dos EUA de sucessivos ataques às zonas de cultivo da folha de coca, de processamento e da produção da droga, assim como dos circuitos de tráfico dentro da Bolívia, a população do Chapare se auto-organiza em Comitês de Autodefesa, que depois se desdobraram em coligações maiores como a Confederação Nacional de Colonizadores ou em organizações como a Federação Especial de Trabalhadores do Trópicos. Um marco nesse processo foi a marcha do *cocaleros* do Chapare “pela dignidade e pela defesa da soberania nacional” até La Paz, em 1994, seguida por outra em 1995, com bastante visibilidade ao movimento cocaleiro⁵²¹.

Em 1980, depois de mais um período altamente turbulento⁵²², a Bolívia assiste a uma sequência de quatro golpes que culmina com a chegada ao poder de García Meza. Como das outras vezes, há um novo recrudescimento repressivo (provavelmente o mais sangrento entre todo o regime ditatorial) direcionado à criminalização dos movimentos populares. Essa sequência de golpes dá uma ideia do quanto os agrupamentos políticos marginalizados resistiam bravamente (ao mesmo tempo, ao fazê-lo, mostrando a sua força), mesmo em condições bastante desfavoráveis, inclusive enfrentando ataques e rebaixamentos dentro da própria classe.

Em 1985, a economia boliviana se encontrava em débâcle absoluta: o PIB havia se reduzido e a hiperinflação era das mais altas do mundo. A única atividade econômica rentável era o comércio de cocaína que, em determinado momento, chegou a igualar o nível de exportações legais do país (Garcés. 2013: 26)

Nesse contexto, o governo de plantão (Victor Paz Estenssoro) editou o Decreto 21060, que determinava um novo programa de ajuste estrutural denominado *Nova Política Econômica*. Assim como no campo político, também no campo econômico os movimentos populares do campo sofreram seguidos baques: mais de 23 mil mineiros foram despedidos com a dissolução da estatal Corporação Mineira da Bolívia (Comibol); e ao final de cinco anos, uma somatória de outros 35 mil operários perderam seus empregos. Passados três anos, 70% da mão-de-obra boliviana tinha sido deslocada para o setor informal. Nesse período e com as demissões em massa de mineiros, a COB teve destituída a sua condição de principal organização de trabalhadores/as da Bolívia; enquanto isso, a CSUTCB, que já tinha sediado vários importantes congressos (como a segunda edição, em La Paz, no ano de 1983), foi se afirmando como principal estrutura sindical de quem vinha do ou atuava nas áreas mais rurais.

⁵²¹ Em dezembro de 1995, pela Assembleia da Soberania dos Povos (ASP), os cocaleiros conseguem eleger 47 conselheiros (vereadores), especialmente na província Carrasco de Cochabamba. Dentro de outras organizações também maiores ganharam espaço, como no VII Congresso da CSUTCB (Urquidi, 2007).

⁵²² Precederam o golpe: fraude nas eleições, convocação tripla de eleições, nomeação de dois presidentes interinos e a abertura para realização de período de campanha que foi interrompida justamente pelo golpe.

Esse quadro veio a ganhar outra dimensão por conta de dois eventos. Em 1989, o Congresso Ordinário da CSUTCB “defende uma proposta de Instrumento Político (IP)⁵²³, relacionando-a com a demanda Terra-Território” (Regalsky, 2005: 116). E em 2000, com a atenção atraída pela surpreendente e decisiva Marcha Indígena pelo Território e Dignidade, que recolocou a questão dos direitos territoriais e foi puxada por povos das Terras Baixas e acompanhado também, em especial na sua parte final, pelos de Terras Altas.

Daí que a reflexão sobre cidadania e eleições, a república e a democracia, constitui um tema que ressurgiu a partir da recuperação das democracias na América Latina, principalmente a partir da década de 1980, mas também em relação a uma reavaliação do que significou o processo de Independência e a formação das repúblicas no século XIX (Barragán et al., 2015)

Adentrando os 1990, a plataforma neoliberal do primeiro governo de Sánchez de Lozada⁵²⁴ foi acompanhada de “uma série de políticas de inclusão dirigidas, principalmente, aos povos indígenas”; eram “políticas de diferença” que “buscavam promover a participação indígenas nos assuntos do Estado e incluí-los nos benefícios do mesmo sem mudar o modelo econômico privatizador” (Garcés, 2013: 28). Entre 1994 e 1996, foram aprovadas leis⁵²⁵ sob os motes da “descentralização”, da “participação” e da “unidade na diversidade” que buscavam “a instalação de um multiculturalismo liberal sob a fachada de uma “nova modernidade”. Regalsky (2005: 134) sinaliza quanto às prováveis consequências econômico-sociais, especialmente para os territórios camponeses indígenas, da aplicação completa do pacote vinculado à Lei de Participação Popular (LPP). Se continuasse como única referência, talvez tivesse mesmo sido capaz induzir os três passos sonhados pela burguesia capital-colonial: a) separação do produtor rural de suas fontes de vida e condições de produção, a terra; b) criação de um mercado livre de mão de obra barata; c) barateamento dos preços dos produtos agrícolas.

Efetivamente, a Guerra da Água signifiço uma quabra nas política neoliberais e o início do ascenso da mobilização social que demandará, no transcurso dos seguintes cinco anos, radicais transformações em âmbito econômico e político. O conflito foi crescendo à medida que a Coordenadora da Água foi difundindo a informação referente às pretensões de usurpação de toda a água da cidade e da área rural por parte de uma empresa chamada Águas del Tunari que funcionava como mascarada a transnacional Bechtel (Garcés, 2013: 31)

⁵²³ Regalsky (2005: 116): “ante a proximidade do quinto centenário da conquista da América, começa a aflorar uma crescente inquietude não só em setores populares, mas também nas cúpulas governantes”.

⁵²⁴ O vice de Sánchez de Lozada foi Victor Hugo Cárdenas, primeiro indígena aymara a ocupar o cargo. Ele participara no passado de diversas iniciativas prévias entre grupos kataristas. Cárdenas, como lembra Ticona (2010: 58), tinha as qualidades opostas do presidente, um empresário da mineração, parte da oligarquia *q'ara* ou *criolla* (branca ou de descendência europeia) e com relações estreitas com os EUA.

⁵²⁵ Segundo Garcés (2013: 28), as principais foram: Lei 1544 de Capitalização (1994); Ley 1551 de Participación Popular (1994); Lei 1565 de Reforma Educativa (1994); Lei 1585 da Reforma à Constituição Política do Estado (1995); Lei 1654 de Descentralização Administrativa (1995); e Lei 1715 do Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) (1996).

Oscar Olivera Foronda, ativista da Fundação Abril⁵²⁶ que atuou como peça-chave do funcionamento da Coordenadora de Água naquele período de 2000, reitera⁵²⁷ que o que se vivenciou em Cochabamba foi a participação de diversos segmentos populares num território de autogoverno, que logo depois “veio a se diluir”⁵²⁸. Até hoje, Olivera declara seguir apostando em espaços de autonomia – na cidade e no campo (ele mantém um projeto de autogestão coletiva de uma escola em Arbieto, a uma hora de Cochabamba). Continua sendo, para ele, a “única forma de construir algo”: voltar às bases para contribuir com e fomentar espaços e práticas autogestionárias. Para tanto, o programa político, prossegue, deve estar ancorado em processos diários e livres, sem formatação prévia e pronta. O processo de 2000 em Cochabamba⁵²⁹ é inclusive destacado como demonstração de momento excepcional autônomo (em contraste com circunstâncias em que esse traço não se apresenta com tanta força) igualmente por Gutiérrez Aguilar (2008), como mencionado em outra parte desta tese. Postero (2005: 54), por sua vez, recupera a capitalização desse processo pelo então líder dos cocaleiros, Evo Morales⁵³⁰.

Todavía un evento mais sorprendente ocorreu em setembro e outubro de 2003. Quando o presidente Sánchez de Lozada revelou seus planos a respeito do desenvolvimento de novas estratégias de exploração e comercialização do gás natural e ao traslado desse recurso energético por meio de gasoduto através do Chile até os Estados Unidos e México, os setores populares se manifestaram contra a venda de seu patrimônio. Depois de seis semanas de manifestações massivas, principalmente nas cidades de La Paz, El Alto e Cochabamba, e de múltiplos mortos e feridos, Sánchez de Lozada renunciou de seu cargo e deixou o país. O novo presidente, Carlos Mesa Gisbert, prometeu em seu discurso de posse um referendo sobre a política governamental do gás e uma assembleia constituinte para reformar a Constituição Política do Estado. Terminou seu discurso referindo-se à esperança de formar uma Bolívia onde haveria “unidade na diversidade” [sendo logo depois também sacado do poder por pressão popular] (Postero, 2005: 54)

⁵²⁶ www.fundacionabril.org

⁵²⁷ Entrevista realizada em 27 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

⁵²⁸ Na visão dele, o poder popular construído a partir das jornadas de 2000 se desestruturou já em meados de 2005, quando o Congresso adiantou as eleições gerais para dezembro daquele ano, fazendo o jogo da democracia liberal-representativa, privilegiada e demagógica, em detrimento de uma outra participativa e assembleística, de caráter largamente mais transformador.

⁵²⁹ López Bárcenas (2007) inclui o caso de Cochabamba, na Bolívia, ao rol de outros na América Latina (como o dos caracóis zapatistas, em Chiapas, e a polícia comunitária em Guerrero, ambas no México, e as organizações da região de Cauca, na Colômbia) que conciliaram “comunitaristas com regionalistas”. “Em todos esses casos se demonstrou que ainda que as comunidades funcionem como base da estrutura regional e esta como teto da autonomia, podem conjugar-se de maneira eficaz porque a autonomia regional, nessas circunstâncias, não se impõe de cima [para baixo], mas como um processo que consolida as autonomias comunitárias e essas decidem a amplitude da região” (idem: 38).

⁵³⁰ A autora recorda que, em 2001, “Morales formou um novo partido político, o MAS, se apresentou como candidato nas eleições nacionais de junho de 2002, e quase chegou à presidência” (Postero, 2005: 54). O MAS obteve 20% dos votos (elegendo 35 parlamentares), somente 1% a menos que o MNR, agremiação política do eleito Sánchez de Lozada.

Apenas um mês após a Guerra do Gás, rememora Garcés (2013: 31-32), “as organizações de camponeses, colonizadores, indígenas, originários e assalariados do campo se reuniram em Santa Cruz e decidiram pela construção de um acordo entre movimentos por conta da Assembleia Constituinte que viria de maneira inarredável”. Dez meses después, em setembro de 2004 se formou, em Santa Cruz, o Pacto de Unidade (PU) Programático (ver mais à frente neste item sobre). A proposta de Lei de Convocatória à Assembleia continha o formato de representação dos povos indígenas via eleição por usos e costumes e por circunscrições especiais (idem: 32).

A eleição de 2002 e os eventos assim chamados de “Outubro Negro”⁵³¹ são, em muitos sentidos, um veredito: as reformas multiculturais dirigidas pelo Estado desde os princípios dos noventa [1990] não levaram aos benefícios prometidos a indígenas e camponeses. Nesse sentido, esses eventos marcaram o fim das articulações entre grupos indígenas e partidos políticos que quiseram representar seus interesses por meio das reformas dirigidas pelo Estado. No lugar disso, nesta fase [posterior aos ocorridos no início dos 2000], os indígenas escolheram outra estratégia: o desafio político direto, por um lado, por meio das eleições e, por outro, através do protesto massivo (Postero, 2005: 54-55)

Põe-se em movimento a partir de 2000, então, um processo mais intenso de mobilizações populares (com ocupações nas formas de bloqueios na centralidade) daquilo que Dunkerley⁵³² (2007) apresenta como “Terceira Revolução Boliviana”. Os primeiros chamados por greve geral da parte da *Coordinadora em Defesa da Água e da Vida em Cochabamba* fazem parte, para este autor, do início de uma sequência de três atos que teve como pontos de destaque, posteriormente, a queda de “Goni” em 2003. Esta, por sua vez, foi precedida por ousadas manifestações, como o estabelecimento do Estado Maior do Pueblo (uma articulação de poder paralelo dos movimentos sob a batuta da CSUTCB e do líder “*el mallku*”, o Condor, e ex-guerrilheiro da EGTK quando da ditadura militar boliviana, Felipe Quispe). O terceiro ato foi a vitória eleitoral (54% dos votos válidos) de Evo Morales, no pleito presidencial do final do ano de 2005. Passou a ser irresistível – “desde que o mesmo MAS obtivera mais de um quinto da votação nacional, assegurando uma presença no Congresso que foi, e que tenha sido somente isso, menos conspícuo no que se refere à questão programática do que em termos das vestimentas e das línguas⁵³³” – a “presença indígena autoconfiante em significativas porções da vida pública” (Dunkerley, 2007: 4).

Em 2003, adicionam Hylton e Thompson (2007: 146), houve o encontro entre comunidades rurais que se agitavam em torno da defesa do gás natural como recurso público e da

⁵³¹ Episódio em que o governo de Sánchez de Lozada partiu novamente (como já tinha feito em fevereiro) para a ofensiva contra a massa de manifestantes em defesa da nacionalização dos hidrocarbonetos (em especial, do gás), resultando em 70 pessoas mortas e centenas feridas. Organizados a partir de El Alto, mantiveram um poderoso cerco à cidade de La Paz, emulando Tupac Katari, como parte dos protestos.

⁵³² Autor de outra obra de referência – *Rebelião nas Veias*, na tradução para o Português - acerca dessas mesmas temáticas dos levantes sociais a partir da Revolução de 1952 até o ano de 1982 (Dunkerley, 2003 [1984]). O autor considera como primeira revolução o período de 1809 até 1841, ano oficial da separação oficial da Bolívia do Peru; sendo a segunda a já citada Revolução de 1952, liderada pelo MNR.

⁵³³ “Ñoqapis munani parlayta” (Dunkerley, 2007: 4), ou “eu também quero falar”, no idioma Quechua.

soberania nacional, de um flanco, e forças radicais e insurgentes, concentradas na cidade de El Alto, que contestavam a aplicação do programa neoliberal no país. Para os autores, a metáfora e prática andina do *tinku* pode ser usada para representar essa aliança que por vezes se forma na história do país, entre tradições indígenas e nacionais-populares, que é repleta de tensões e de desencontros, mas também pode se mostrar fértil em termos coletivos.

O processo da Assembleia Constituinte se caracterizou, segundo Garcés (2013: 34), por “cristalizar distintas formas de subalternização: desde cruas e tradicionais expressões de racismo virulento até sutis mecanismos de segregação epistêmica e linguística”. Os episódios do dia 11 de janeiro de 2007 em Cochabamba, 24 de maio e 11 de setembro de 2008 em Sucre e Pando, respectivamente, se enquadram por certo no primeiro grupo. No segundo grupo, encontra-se a hierarquização entre saberes supostamente “ingênuos e inferiores”⁵³⁴ frente às ciências e culturas imperiais. Um trecho de discurso do vice-presidente García Linera (2009) ajuda a descrever o que se via e pretendia a partir da cúpula do poder, em sugestões de “encaixe” complexos em que costuma prevalecer colonialismo.

O que estamos fazendo agora é simplesmente “sincerarnos”, o que essa CPE fez foi “sincerar” o que somos, olharmo-nos ao espelho e dizer “somos modernos e tradicionais, individuais e comunitários, rezaremos à Virgem e ch'allaremos [homenagearemos, com o ritual da ch'alla] à Pachamama, tudo junto, porque isso é o que somos. A CPE não viu simplesmente a metade do espelho, como se fazia antes, e ao nos ver tal e como somos, nessa dualidade de lógicas civilizatórias, encaixou-as: o comunitário com o individual, o representativo com o participativo, na saúde, na educação, no conhecimento, na justiça, na história; o que fez a CPE foi encaixar a diversidade que existe na Bolívia⁵³⁵ (García Linera, 2009: 14).

As autonomias, pondera Esteva (2016), se caracterizam por dois impulsos contraditórios no que diz respeito à democracia e ao poder político. Um deles é o de conquistar o Estado e empregar a engenharia social (imposição de cima para baixo) para construir seus propósitos. Nesses moldes, mantém-se afiliado ao desenvolvimento convencional e à democracia formal; não é anticapitalista (mesmo quando diz ser) e nada tem de caráter revolucionário. O segundo impulso é o de quem tenta reorganizar a sociedade a partir de baixo; criar um mundo novo, redefinindo o sentido e o conteúdo da mudança social radical. Entram nessa categoria, de acordo com ele, os territórios auto-organizados dos povos originários, que “projetam a autonomia para o conjunto da

⁵³⁴ “A Assembleia evidenciou a subalternização colonial dos conhecimentos e das línguas dos povos indígenas originários, tanto no resultado formal da mesma (o texto constitucional) como nas formas e inter-relações cotidianas do tempo-espço constituinte; tanto no âmbito dos assembleístas representantes da oposição como nos vinculados ao oficialismo” (Garcés, 2013: 34).

⁵³⁵ Essa posição multiculturalista “liberal” do vice fica mais evidente no trecho seguinte: “Então por que não construir uma unidade onde esteja presente o que somos realmente: sou falante do Castelhana, perfeito; sou falante do Aymara, muito bem; pratico lógicas comunitárias, bem-vindo; pratico lógicas individuais, também bem-vindo. Essa é a ideia do Estado Plurinacional” (García Linera, 2009: 18).

sociedade” e buscam ser reconhecidas no bojo do regime institucional estatal existente, “como forma de descentralização política dos poderes verticais do Estado”.

Qualquer que seja a tendência autonômica que se expresse nos movimentos indígenas, o que se vê nessas lutas é que a construção e autonomias é uma proposta concreta à necessidade de formular, a partir das/os agentes e de maneira séria e profunda, uma política de resposta à pluriculturalidade das sociedades latino-americanas – situação reconhecida na Constituição Política dos Estados onde estão presentes, mas na realidade negadas. Porque o reconhecimento da pluriculturalidade da sociedade, sustentada na presença de seus povos indígenas – como muitas constituições reconhecem -, obriga os Estados e as sociedades a reconhecerem os povos indígenas como sujeitos de direito coletivo, e em consequência a garantir os seus direitos, o que levaria por sua vez a modificar as bases sobre as quais se fundam os Estados nacionais (...) Em outras palavras, as autonomias que os povos indígenas lutam para construir são necessárias porque existem diversas sociedades com culturas diferentes à dominante, com presença prévia inclusive à formação dos Estados nacionais e que, apesar das políticas colonialistas direcionadas contra eles, conservam seu próprio horizonte de vida. As autonomias são questões de direito, não de políticas. Criam obrigações ao Estado com os povos indígenas, não dando a ele faculdades para que desenvolva as políticas dirigidas a eles que pareçam aos decisores estatais convenientes (López Barcenas, 2007: 40)

Algumas avaliações político-econômicas dos processos de autonomia indígena originária camponesa a partir de conteúdos etnográficos e de pesquisas de campo realizadas nos últimos anos (Cameron, 2013; Cameron e Tockman, 2014) reforçam uma linha de “conclusões pessimistas” acerca do futuro das AIOCs. Tais deduções se justificariam com base na detecção de um “modelo mais fraco” de autonomia por parte do governo boliviano (que, em consonância com padrões verificados na região sul-americana, reconheceu formalmente o direito indígena à autonomia enquanto impunha dificuldades para a sua implementação na prática). Esta apenas teria permitido “mudanças modestas no desenho institucional de governos locais baseados em normas e procedimentos indígenas” sem que as comunidades locais pudessem ter e exercer “nenhum controle sobre a exploração de recursos não-renováveis estratégicos” (Cameron e Tockman, 2014: 64). Nesse contexto, ainda que algumas organizações se mantenham interessadas na conversão em autonomias (em nome de novas oportunidades para inovação institucional, para além das restrições colocadas), “muitos outros povos indígenas – particularmente aqueles que já controlam o governo municipal – parecem ter decidido que não vale possuir a autonomia indígena” (Cameron e Tockman, 2014: 64).

Cameron (2013: 184), aliás, cita dois fatores para explicar a abordagem “restritiva”⁵³⁶ do governo boliviano em relação às autonomias. Primeiro, a economia boliviana e os recursos financeiros do Estado central são inteiramente dependentes da extração e da exportação de recursos naturais e qualquer implementação do direito das autonomias indígenas sobre os seus

⁵³⁶ Segundo o autor, o governo boliviano e seus representantes continuam verbalmente propagando os “princípios da descolonização e do plurinacionalismo”, mas “simultaneamente age para restringir e minar a implementação prática dos direitos indígenas de autogoverno” (Cameron, 2013: 184).

respectivos territórios ameaçaria o controle estatal desses recursos. Segundo, o MAS, partido político do presidente Evo Morales, construiu uma importante base de poder político no nível municipal que também seria ameaçada pela implementação alargada das AIOCs.

Muitas divisões internas – descompasso entre porcentagem de população indígena de alguns municípios e a proporção de apoio ao processo de conversão em AIOC. Discurso do *andeanismo* (indigeneidade andina) – que enfatiza os valores de solidariedade e reciprocidade nas comunidades indígenas como antídotos para as doenças da modernidade e do capitalismo e liga identidades indígenas contemporâneas a um passado pré-colonial essencializado - como cultura homogênea vem sendo gerido pelo governo – difícil de ser criticado política e eticamente. Mas o próprio Ministério das Autonomias (2012) passou a reconhecer conflitos como uma explicação conveniente para o ritmo lento da transição às autonomias.

No caso boliviano - e aqui é possível estabelecer uma distância considerável com relação ao panorama brasileiro -, as lutas sociais mais do período mais recente levadas a cabo por movimentos indígenas, originários e camponeses trouxeram à tona com mais foco e destaque a centralidade do enfrentamento à lógica colonial, presente e dominante em vários espaços sociais institucionais e não-institucionais, mais associadas à intervenção e à gestão do Estado e à construção e ao funcionamento das políticas públicas ou não. Em várias entrevistas, verificam-se preocupações, formulações e inclusive providências concretas existentes da parte de diferentes agentes e coletivos sociais nesse sentido. Ainda que vinculada com tensos processos políticos de disputa regional⁵³⁷ que tiveram como resposta institucional a aprovação da LMAD em 2010 e as consequentes postulações que vieram sendo apresentadas desde então, a própria relevância da pauta das autonomias pode ser considerada como um sinal consistente (ainda que muitos possam contestar a forma como tem sido executada) da agenda da descolonização no país andino.

Desde que foi “aproveitado” por agentes políticos como artifício nas disputas pelo estatuto (2005) e pelo referendo autonômico departamental (2008), o assunto das autonomias tem sido tratado em muitas publicações, conferências e projetos de pesquisa. Dentro dessa miríade alargada de produções e reflexões, há uma parte considerável que se vincula às AIOCs por conta de lutas, mobilizações e pressões de organizações sociais como a própria CRSUCIR, de

⁵³⁷ No contexto do período inicial do governo Morales e da convocação e do funcionamento em Sucre da Assembleia Constituinte (2006 e 2007), tornou-se conhecida a definição de “empate catastrófico” dada (a partir de Gramsci) pelo vice-presidente García Linera (2008), quando das disputas ferrenhas pela aprovação da nova Constituição Plurinacional, ao mesmo tempo em que setores conservadores ligados ao latifúndio/agronegócio dos departamentos da “meia lua”, concentrados em Santa Cruz de la Sierra (nos comitês cívicos em novos partidos), usavam o recurso de estatutos autonômicos de suas respectivas regiões para “dividir” o país e minar o governo eleito que levava a cabo uma agenda de mudanças. Na época, Linera vislumbrava a resolução desse quadro histórico de paralisação do país frente a dois projetos nacionais concorrentes através de um “ponto de bifurcação” centrado na afirmação da legitimidade do Estado que, de uma forma ou outra, acabou por ocorrer. Avaliações positivas e negativas sobre os caminhos tomados desde então são recorrentes e continuam gerando controvérsias.

Raqaypampa. Evidentemente que, nessas abordagens variadas das autonomias, parte das perspectivas venham e assumam o ponto de vista do próprio governo Morales (quase sempre pela pena do vice García Linera⁵³⁸), responsável por regulamentar e a implementar essas “inovações” jurídico-políticas. Nesse sentido, o CIS (Centro de Investigações Sociais)⁵³⁹ ligado à Vice-Presidência aparece com destaque, bem como as produções do próprio OEP⁵⁴⁰. Há também um conjunto relativamente amplo de leituras críticas do processo de autonomias tal qual ele tem sido colocado em prática. Essa disputa entre opiniões divergentes tem sido bastante intensa quando se trata dos rumos, prioridades e conquistas do “processo de mudança”.

Uma das principais críticas que têm sido dirigidas ao “processo de mudança” (em Espanhol, *proceso de cambio*) capitaneado pelo MAS e pela cúpula dirigente do governo Morales consiste nas acusações de *desvio* e de *traição* (representada na adesão ao pacto extrativista) daquilo que teria sido uma agenda descolonial e antissistêmica mais profunda e transformadora acordada principalmente no âmbito do Pacto de Unidade (PU). O PU é o nome que se deu à aliança entre os maiores movimentos *camponeses, indígenas e originários* do processo que vêm de longa data, com seus altos, médios e baixos desde a época colonial (alguns alegam até desde idos pré-coloniais, em função da existência prévia de uma política de expansão inca⁵⁴¹), e ganhou mais força a partir de um novo ciclo de mobilizações (conforme mencionado anteriormente) impulsionado pela “Guerra da Água” em 2000.

Ainda que não faltem argumentos⁵⁴² a quem defenda essa tese do *desvio* e da *traição* (representada pela continuidade do modelo econômico e do fracionamento político-social) da cúpula do governo boliviano em funções desde 2005, a perspectiva histórica de *longue durée* a partir da prevalência da *matriz abissal* tende a mostrar que, caso não sejam capazes de superar o campo das ideias pré-formatadas de separação entre capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado, muitas das alternativas assinaladas por essas críticas também não escaparão da

⁵³⁸ Um dos exemplos da posição de Linera sobre as AIOCs pode ser verificado num dos números recentes da revista oficial *Migraña* (n. 20, 2016): <https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/migrana-20.pdf>

⁵³⁹ Parte da produção do CIS pode ser acessada pelo site: www.cis.gob.bo/publicaciones/.

⁵⁴⁰ Como no número especial da revista *Andamios* sobre “Autogoverno indígena hoje” (2017): https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2017/03/revista_andamios_nro_3.pdf

⁵⁴¹ Com base em outros estudos anteriores, o panorama apresentado por Larson (1992 [1988]), por exemplo, a partir dos territórios do vale de Cochabamba reflete a importância prévia das políticas incas para os caminhos históricos que serão trilhados pelos povos da região.

⁵⁴² Seria possível enumerar uma lista enorme de analistas e de análises que de alguma forma corroboram com essa tese do *desvio* e da *traição* por parte do governo Morales, que teve provavelmente o seu ponto culminante no conflito em torno do projeto governamental - em parceria com a empreiteira brasileira OAS e com um financiamento pré-acordado do BNDES, instituição financeira pública sob a alçada do Estado brasileiro - de construção da rodovia pavimentada planejada para atravessar o TIPNIS (Rivera Cusicanqui, 2016; Paz, 2011). Há uma coincidência considerável desses analistas e dessas análises que tendem inclusive a apontar, com argumentos consistentes, o conflito em torno da estrada como uma gota d’água do exacerbamento neodesenvolvimentista e neoextrativista da administração *masista*.

mesma sorte de reprovação que atualmente propagam. Mais ainda: parte desses julgamentos condenatórios, como a pesquisa empírica em torno de um caso concreto de construção de AIOC acabou trazendo à tona, não capta a importância de processos políticos em curso no nível local com potencial substantivo de enfrentamento da *matriz abissal* justamente por estarem mais focados apenas em políticas de recorte nacional. Também o *modus operandi* da disputa “intraclassista” entre correntes de elites intelectuais “vanguardistas” parece muitas vezes estar se sobrepondo às *epistemologias do Sul* que emergem das próprias lutas de indivíduos, das comunidades e das organizações submetidas às opressões das *epistemologias do Norte*. Ao ignorar, subestimar ou desautorizar essas lutas e os conhecimentos delas advindos, parte dessas/es analistas dotadas/os de críticas sustentadas e justificadas aos rumos escolhidos pelo atual governo boliviano (o qual, apesar da retórica, paradoxalmente tem feito escolhas político-econômicas na linha da retroalimentação do extrativismo primário-exportador, em particular, por meio do impulso contínuo ao moinho do sistema-mundo capitalista, que é ao mesmo tempo colonial e patriarcal) acaba caindo numa armadilha armada pela própria *matriz abissal*. A pesquisa reitera, assim, que a influência do colonialismo não se restringe apenas ao seletivo grupo dos mandatários com poder de decisão que estão à frente do governo, mas ao conjunto de integrantes dos demais poderes públicos (Executivo, Legislativo e Judiciário), bem como de organizações sociais, sejam eles parte ou não do *processo de mudança* na Bolívia. Também o enfrentamento dessa particular e impactante combinação de relações de poderes pode ser encontrado em diversas esferas, sob maneiras muitas vezes “imprevistas”⁵⁴³, dentro e fora da burocracia estatal, em setores mais “feios e próximos” ou não à estrutura sindical oficialista do CSUTCB, ao MAS e ao governo.

Com isso, não se está pretendendo aliviar e muito menos negar as responsabilidades dos gestores maiores do governo central boliviano e a importância dos vínculos institucionais existentes (em termos de estruturas sindicais, partidárias ou governamentais), mas de qualificar e dar maior densidade às críticas (*ausências/emergências*) a eles dirigidas. Enquanto algumas iniciativas como o FONDIOC⁵⁴⁴ têm se esmerado em ganhar muito mais relevo pela multiplicação de escândalos e de casos de corrupção⁵⁴⁵ do que pelo real financiamento a projetos

⁵⁴³ O subtítulo do Projeto ALICE, do qual esta tese faz parte, é “Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas”. A metáfora de uma imagem “não-simétrica” no espelho cabe perfeitamente ao conjunto de instituições de “tipo ideal” (lembrando Weber e sua influente noção de “desencantamento do mundo”)

⁵⁴⁴ Mais adiante, o representante do governo departamental de Cochabamba que atuou como um dos principais gestores dedicados ao apoio às AIOCs mencionará o Fundo de Desenvolvimento Indígena Originário Camponês (FONDIOC) como uma das principais fontes de fomento à construção efetiva de um Estado de fato Plurinacional. Os sucessivos episódios de problemas graves envolvendo a reserva – que deveria inicialmente receber 5% do Imposto Direto dos Hidrocarbonetos (IDH), mas jamais acumulou mais do que 2,5% - desabona a promessa oficialista de uma outra economia plural.

⁵⁴⁵ Criado por lei de 2005 e viabilizado apenas em 2009, o FONDIOC acolheu projetos de desenvolvimento local direcionados a povos indígenas originários camponeses para possíveis financiamentos a partir de 2010. Principalmente de 2014 em diante, quando balanços do uso dos recursos públicos foram se consolidando, diversos casos de desvios foram denunciados ao Ministério Público. Escândalos de

que possam desafiar a continuidade da *matriz abissal*, a própria evolução do processo de autonomia de Raqaypampa não deixa de carregar uma semente da tão almejada mudança para uma possível realidade *pós-abissal*. A construção coletiva da AIOC é muito mais resultado das mobilizações da base do que da vontade expressa do governo como um todo (como se poderá perceber pelo resultado das pesquisas), em suas diferentes instâncias.

Pelo menos em teoria, Raqaypampa poderia ser considerado um dos territórios com maior potencial de enfrentamento dos limites do projeto moderno ocidental hegemônico e dominante. Não apenas por estar sob a alçada de normas de direito com manifesta preocupação descolonial, como é o caso da CPE e da LMAD que instituiu os regramentos oficiais para a condição de Estado Plurinacional, mas também por sua militância na área da produção de conhecimento, na qual a construção e o desenvolvimento dos CCEs e, na sequência, do CEFOA (a partir dos anos 1990) têm certamente relevância.

Em obra sobre o Estado boliviano e as estratégias andinas de gestão territorial a partir de processos de Raqaypampa, Regalsky (2007 [2003]: 174) coloca que “o sistema educativo, a partir do ponto de vista estatal, aparece como um instrumento adequado para dismantelar a jurisdição territorial das comunidades rurais e, logo na sequência, voltar a reestruturá-la”. O mesmo autor lembra do episódio ocorrido em outubro de 1986, quando as comunidades de Raqaypampa decidiram retirar todos os filhos das escolas da área. Foi uma reação ao mau funcionamento das escolas pela ausência contínua de professores. Nem a intervenção de um dirigente sindical departamental, em escala superior na hierarquia da CSUTCB, fez com que mudassem de posição. Em março de 1987, as/os comunárias/os solicitaram às autoridades escolares que reabrissem as escolas, mas com uma condição: os “professores camponeses”⁵⁴⁶, nomeados pela assembleia de comunidades, deveriam ser aceitos formalmente como oficiais. Não foram atendidos e, ainda em 1987, a ONG Cenda atende pedido da então Subcentral de Raqaypampa para dar início a seu próprio programa de alfabetização de adultos. A experiência fez com que uma das comunidades, Rumi Muqu, decidisse construir, sem reconhecimento oficial estatal, sua própria “escola-ayni quechua”. Em entrevista para esta tese⁵⁴⁷, Maria Teresa Hosse Sahonero, que foi uma das pesquisadoras pioneiras a trabalhar em Raqaypampa via Cenda, aponta a experiência de consolidação do CCE como crucial para a auto-organização das comunidades no território.

“O mais importante foi todo o trabalho que foi feito em educação. Foram criados os Conselhos Comunitários de Educação [CCEs] em 1992. Foi no início e ajudou bastante as comunidades a se fortalecerem. Porque paralelamente à estrutura dos sindicatos, eles queriam ver, de outro lado, como impulsionar processos próprios de educação. Daí saiu tudo isso: o exemplo de terem criado os primeiros Conselhos Comunitários de Educação e, posteriormente, outro processo ligado a esse,

corrupção acabaram tocando figuras de proa como as ex-ministras da Justiça e de Desenvolvimento Rural e Terras, Julia Ramos e Nemesia Achacollo, respectivamente. Mais de 200 pessoas foram processadas, incluindo senadores, dirigentes sindicais e representantes de entidades sociais que receberam verbas.

⁵⁴⁶ A proposta dos professores camponeses remonta a escola indígena das décadas de 1930 e 1940.

⁵⁴⁷ Entrevista realizada em 27 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

que foi o do Cefoa [Centro de Formação Originária das Alturas ‘Fermín Vallejos’] (...). [Centro] [d]e educação alternativa em que foram se formando jovens a partir de uma perspectiva mais da gestão territorial indígena, com outro currículo. E foram conseguindo [viabilizar essa formação] com base nas próprias necessidades das comunidades e lutando contra o sistema. Lutando. O Cetha [Centro de Educação Técnica Humanística Agropecuária, que faz parte de um sistema] já tinha um currículo diferenciado. Mas eles foram construindo a partir da realidade deles. Mas sempre se relacionando também com a institucionalidade. (...) Com o Estado. Sem deixar de lado. Lutando por espaços, colocando suas ideias, desenvolvendo. Assim foi todo processo educativo. Muito forte. E outro processo foi o de conversão em Distrito Indígena, desde 1996. Primeiro foi isso: “Nós queremos ser Distrito Indígena”. Porque houve todo um processo de formação de distritos em nível nacional. Depois disso, lutaram para o que foi a TCO. Pesou o fato de que os territórios ocupados eram antigas haciendas. A demanda do título como Terra Comunitária de Origem (TCO) também foi muito importante. Inclusive para juntar as Subcentrais que eram maiores e tinham mais poder: Laguna e Raqaypampa. Conseguiram iniciar e atuar juntos nesse processo. E conseguiram o reconhecimento como TCO. Essa experiência de conquista fortaleceu o sentido de autodeterminação no terreno. Também ajudou a fortalecer as reivindicações colocadas na Assembleia Constituinte. Foram muito importantes. (...) Quando chegamos lá, a única coisa que sabíamos é que havia uma escola em Rumi Muqu. Eles, com todos os problemas de educação que existiam, decidiram formar a sua escolinha. Com os aportes da própria comunidade etc. Por outro lado, no nível da CSUTCB, foi realizada uma oficina⁵⁴⁸ para que fossem expostas quais eram as visões de educação [da Central nacionalmente]. Então, as duas experiências se encontraram. A da CSUTCB, que realizou a oficina na comunidade em que havia a experiência dessa escolinha, e que tinha mais ou menos a linha daquilo que estava propondo a própria CSUTCB. Então viram a importância de como difundir essa experiência e de como a comunidade e o sindicato poderiam postular um discurso educativo. Como lidavam com os professores... (...) Foi nesse exato momento, nessa oficina, que se dá a ideia de como a comunidade vai controlar o processo educativo. E vai controlá-lo a partir do sindicato. Formando esse primeiro Conselho Comunitário de Educação. (...) É bem interessante esse momento. (...) As coisas vinham de cima e aqui, nessa conjunção, as coisas estavam se dando de outra forma. Os processos educativos geram esse encontro. (...) [Foi como se a CSUTCB dissesse:] ‘Vocês estão controlando os processos educativos a partir do sindicato. Então, vamos fazer isso não somente aqui. Em um trabalho junto com os professores, que são os representantes do Estado ali nas comunidades (...). E ademais dessa maneira vão percebendo os problemas também. Para que as crianças conseguissem assistir às aulas, eles tinham que combinar o calendário escolar com o agrícola. Sempre a partir da comunidade, os professores eram, de certa forma, controlados. A presença do Estado tinha que se adequar ali. Ao que a comunidade realmente queria. (...) Foi como uma semente de batata nativa. Essa semente, dessa maneira, germinou e seguiu dessa

⁵⁴⁸ Em janeiro de 1992, realizou-se, conforme reconta Regalsky (2007 [2003]: 181-185), o Primeiro Seminário de Educação Camponesa da CSUTCB em Raqaypampa, resultado de intermediação promovida por Francisco Quisbert, então secretário de educação da confederação. O evento contou com o apoio da Confederação Nacional de Professores de Escolas Rurais da Bolívia (Conmerb) e também teve a presença de representante do Fundo das Nações Unidas pela Infância (UNICEF), juntamente com autoridades educativas regionais e professores locais, bem como de lideranças de diversas esferas. O primeiro Conselho Educativo Comunitário (CCE) de educação intercultural bilingue do país foi reconhecido pelo Ministério da Educação da Bolívia, a pedido do UNICEF, apenas algumas semanas depois do evento.

forma. Frente à normatividade e a todo o aparato estatal e dos representantes do governo. E depois em nível de Distrito Indígena. E também o fato de se autodeclararem indígenas. E a Lei INRA, que dava todo o espaço para consolidar uma coisa que eles mesmos já estavam fazendo. (...) Lutar por múltiplos espaços ainda que não seja a luta exclusiva do sindicato. Estamos nisso. Todo esse processo vai (...) se refletindo no documento do Estatuto Autônomo”.

Num ambiente com pré-condições favoráveis, o que poderia estar impulsionando ou contendo a consolidação de possíveis “alternativas das alternativas” neste contexto de *transição paradigmática* delineado em diversas publicações de Boaventura de Sousa Santos ao longo das últimas décadas (2013 [1994], 2000 e 2006)?

É preciso enfatizar que, a despeito das circunstâncias aparentemente vantajosas nos mais variados sentidos, a força, a reprodução e a transmutação da *matriz abissal* se fez notar, na prática, ainda em diferentes esferas, conforme demonstram os resultados do estudo de caso na Bolívia. Foi possível identificar, portanto, muitas *formas de colonialismos* ainda vigentes. Mais: ainda que um leque considerável de analistas estejam (algumas e alguns já há alguns anos) decretando praticamente a impossibilidade, a inviabilidade e até a inexistência de qualquer brecha para as lutas sociais pela ampliação e radicalização das transformações sociais no país⁵⁴⁹, a aproximação com lupa de experiências como a reivindicação da autonomia indígena originária camponesa em Raqaypampa mantém a fagulha acesa, mas também traz consigo uma série de dúvidas e indagações para as quais não se buscará dar, pelo menos neste esforço de pesquisa, respostas mais fechadas.

5.1 – Contextualização - Cochabamba

Interessante estudo sobre o “modelo comunal mercantil” realizado pela historiadora Rosana Barragán Romano precisamente sobre a vila de Mizque – município ao qual o território de Raqaypampa esteve inserido⁵⁵⁰ antes do processo de conversão em Governo Autônomo Indígena Originário Camponês (GAIOC) – reforça a existência de longevas “estratégias de defesa” geridas pelas comunidades para enfrentar a pressão colonial externa. Consistiam elas, por exemplo, nas reservas dos usos e dos destinos “dos recursos da comunidade, vale dizer, terra e

⁵⁴⁹ Existe uma gama variada de críticas ao governo Evo, que se estende no país desde 2006.

⁵⁵⁰ “Como região de fronteira geográfica e cultural entre o mundo ‘andino’ e ‘oriental’, os Incas instalaram em *Inkallajta* [nome da região dos vales intermediários centrais, entre a Cordilheira dos Andes e as planícies amazônicas em Quechua] uma fortaleza que se encontra próxima à localidade de Pocona, onde os índios *chuis* [dos quais descendem os camponeses indígenas de Raqaypampa] e *cotas*, que povoavam o vale de Cochabamba, haviam sido trasladados [como parte da lógica de *mitimaes*, depois explorada no período colonial em modalidades de servidão como a *mita*” (Barragán Romano, 1984: 40). Há registro de agentes comunitários do início do século XVII (1611 e 1612) como Don Miguel Chuy, que lidava diretamente já naquela época com administradores coloniais. Vale ressaltar ainda que se tratava de uma área importante de fronteira com o mundo *chiriguano*, outro largo grupo étnico-cultural mais presente nas Terras Baixas.

força de trabalho com o propósito de fazer frente à mercantilização” (Barragán Romano, 1984: 54). A partir da análise de registros históricos ainda do século XVII, ela avalia que:

“(...) o que nos mostra o caso de Mizque é que o tributo ou taxa imposta à comunidade [por sinal, altíssimos com somas que alcançavam até 60% da repartição de recursos totais acumulados] constituía uma ‘comercialização forçada’ que se dava via venda de produtos agrários. A eleição desses produtos não é, contudo, arbitrária, mas demonstra mais a participação num circuito mercantil gerado por Potosí já que o vinho [principal produto derivado das parreiras do local] era indiscutivelmente vendido, fundamentalmente ao mercado mineiro. Esse mecanismo adquire, então, uma importância transcendental na medida em que constitui uma resposta coletiva [destaque da autora] e não individual perante a penetração mercantil, preservando e resguardando – de melhor modo que uma opção por exemplo individual – a própria estrutura comunitária e a diferenciação econômico-social que implicar-se-ia com ela (Barragán Romano, 1984: 62).

Particularidades da região de Cochabamba, como fração de uma área mais ampla que hoje se denomina como Bolívia, são dissecadas também por Larson (1992 [1988]⁵⁵¹ e 2000) em obras de referência que se estendem desde o período que antecede a invasão espanhola até a atualidade. O foco dado pela autora a esse referido território realça os papéis cumpridos não apenas na condição de “área vital para a produção de excedentes de cereais para os incas e para os colonizadores espanhóis”, mas também como “zona de assentamento andino, *mestizo*⁵⁵² e espanhol”: ao concentrar densamente pessoas, famílias e grupos numa rede de aldeias, povoados e *haciendas* que se entrecruzavam nos vales centrais, garantindo inclusive mão-de-obra ao setor dominante da mineração⁵⁵³. No largo recorrido de séculos que percorre analisando “os padrões de transformação regional dentro do contexto das minas, dos mercados e da formação do Estado no Alto Peru”, dá relevo a “poderosas forças de mudança extra-regionais que pareciam absorver a região dentro de um turbilhão de uma economia europeia em expansão durante o primeiro século da dominação colonial” (Larson, 1992 [1988]: 22). Esse mesmo recorrido reforça, por outro lado, como os povos andinos condicionaram tais “impactos dessas forças históricas mundiais” e, ao mesmo tempo, mobilizaram “forças opostas que contiveram ou limitaram os efeitos corrosivos das pressões mercantis coloniais em nível local”.

⁵⁵¹ O trabalho de Larson (1992 [1988]) é particularmente interessante, pois apresenta uma série de camadas e de detalhes sobre como, ao longo de quatro séculos (1500-1900), esse processo se deu justamente no Departamento de Cochabamba (ver próxima subseção), que abriga o território de Raqaypampa.

⁵⁵² Santos (2014: 59-60) e Rivera Cusicanqui (2015: 69-72) propõem discussões interessantes sobre a *mestiçagem*, inclusive em sentido disruptivo e não apenas colonial, que também podem ser conferidas na *Conversa do Mundo* entre ambos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>. Ver também verbete “Mestiçagem”, de minha autoria, como parte do Dicionário ALICE (acessível em: http://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24322)

⁵⁵³ A autora assume como um dos propósitos do seu estudo a demonstração da “cambiante natureza da integração da região [de Cochabamba] dentro da política macroeconômica e seus vínculos com a economia mineira dominante e, através dela, com o mercado mundial” (Larson, 1992 [1988]: 22).

Tal relação dialética - forte pressão e “transformação radical dos modelos de vida e de trabalho” impulsionada pela penetração da economia de mercado, de um lado, com a “vitalidade adaptativa do campesinato indígena que desgatou o poder econômico, a prosperidade e a hegemonia da elite proprietária de terras de Cochabamba”, de outro – perpassa o trabalho da historiadora. Segundo a autora, esse embate perdurou durante o fim da época colonial ao período pós-colonial. Larson dá ênfase inclusive à *intersecção de relações coloniais e de classe*.

Não obstante, ao longo da investigação, os limites dos paradigmas da “teoria da dependência” e do “sistema capitalista mundial” se tornaram a mim mais evidentes. As interações entre o global e o regional eram fundamentais; mas, para entender o significado histórico entre as populações andinas, era necessário inseri-las no mundo que pré-existia no sul dos Andes. O colonialismo devia ser estudado não como uma força teológica, mas como um processo histórico tenazmente combatido – sobre o qual atuaram arduamente tanto as facções elitistas coloniais como os camponeses e senhores andinos (...). Foi imperioso complexificar as categorias de classe introduzindo problemas étnicos e culturais. Tanto assim foi que as formas cotidianas de subsistência e resistência camponesas se ligaram a práticas e significados culturais indígenas. Em outras palavras, a análise de classe teve que se inserir em contextos transregionais andinos coloniais dinâmicos e ‘criar-se uma dimensão étnica nas opressões, modelos de adaptação e resistência, injustiças e aspirações que (...) deram forma à história camponesa andina’ [(Stern, 1987: 16)⁵⁵⁴] (Larson, 2000: 7)

Mesmo tendo reconhecido a contribuição de Wallerstein (1974) e de sua teoria do *sistema-mundo moderno* às bases dos debates acerca da “transição do feudalismo ao capitalismo” (analisados no *Cap. 1*), Larson demonstra dificuldades em superar determinados marcos da análise sociológica. Embora reconheça o “continuo impacto de forças históricas mais amplas”⁵⁵⁵, acaba por se limitar à ênfase na “elasticidade” da estrutura de classe agrária em Cochabamba durante finais do século XVIII, o século XIX e o princípio do século XX. A ênfase no contraste da experiência colonial entre as regiões de Chayanta [em que os grupos étnicos indígenas

⁵⁵⁴ Larson (2000: 7, nota 3) sublinha a citação do ensaio metodológico de Steve Stern em que ele “insta aos historiadores da política camponesa a integrar a etnicidade em suas análises com enfoque classista”. Mais do que apenas uma questão de escolha ou atitude por parte de pesquisadoras e pesquisadores, esse clamor se deve, a meu ver, às próprias lutas dos movimentos indígenas – dos quais a formação do katarismo (Hurtado, 1986; Hashizume, 2010), por exemplo, que buscou articular a opressão de classe com demandas de caráter étnico-cultural desde o final dos anos 1960, é um dos exemplos mais eloquentes.

⁵⁵⁵ Preocupada com a agência dos camponeses indígenas da região de Cochabamba, Larson (1992 [1988]) busca retratar um cenário em que as “iniciativas de grupos locais” e suas reações aos impactos da colonização sejam também evidenciadas. “As análises de transformações regionais tentam demonstrar a contingência histórica e, por vezes, a precária natureza das classes agrárias dentro de um contexto colonial. Assume que o equilíbrio das forças de classe estava sujeito a tensões sociais internas, transtornos ecológicos (como mudanças na proporção terra-homem) e crises cíclicas de subsistência que molestavam todas as sociedades pré-industriais. Também leva em conta as iniciativas de grupos locais e suas respostas ao contínuo impacto de forças históricas mais amplas, muito depois dos acontecimentos cataclísmicos da conquista e da colonização” (idem: 24)

retiveram suas terras tradicionais e reproduziram a sua organização social, com modificações significativas, para resistir às pressões do colonialismo, conforme propugna Platt (1982)] e de Cochabamba [que teria suportado mais choques econômicos e culturais da colonização europeia do que a maioria das demais zonas do Alto Peru], que dá algum destaque à administração incaica passada, também parece privilegiar as diferenças e não se atentar devidamente às similitudes (em termos da “dependência” de um “centro” capitalista-colonial-heteropatriarcal) ou até às complementaridades entre os quadros analisados.

Ao longo do passado colonial, tanto como no período posterior à independência, os camponeses eram tanto protagonistas na corrida pelo sustento e por termos de intercâmbio justos, e também os objetos – com frequência, as vítimas – de forças históricas e pressões ecológicas que ameaçavam a sua precária existência e frequentemente lhes obrigavam a se render diante das duras condições do mercado laboral (Larson, 1992 [1988]: 357)

Em síntese, Larson (1992 [1988]: 19) se dedica, portanto, a: a) explorar “o impacto de longo prazo da dominação colonial sobre a formação e o desenvolvimento de relações de classe agrárias que foram definidas mediante princípios europeus da propriedade, reforçados pela dominação colonial espanhola”; b) mostrar “como as pressões e contradições do colonialismo e das classes sociais gradualmente criaram um campesinato *mestizo* e indígena característico que finalmente se converteu em protagonista poderoso dentro da sociedade regional”⁵⁵⁶.

No meu caso, pretendi utilizar a história colonial agrária para colocar em questão algumas das doutrinas da dependência e da teoria mundial dos sistemas, no marco marxista da história social

⁵⁵⁶ Larson esteve próxima do CERES, que agrupa sociólogos e também antropólogos como Jorge Dandler (boliviano, que se formou precisamente no Land Tenure Center, de Wisconsin) e Xavier Izko. A partir da sede em Cochabamba, as/os pesquisadoras/es do CERES desenvolveram uma nova linha de análises “através das unidades familiares e suas redes de interação”, que ajudam a compreender as estratégias de sobrevivência de setores populares (Albó, 1986: 20). É importante realçar dois pontos acerca do compêndio organizado em dezembro de 1984 por este autor. Primeiro: trabalhos que já tinham sido iniciados – como o da THOA [Taller de História Oral Andina (Oficina de História Oral Andina)]; mais informações em: <https://www.youtube.com/watch?v=90mVISm6KZo>, fundada em 1983 por professores e estudantes da Graduação em Sociologia da UMSA (entre eles Silvia Rivera Cusicanqui, Tomas Huanca, Esteban Ticona e Ramon Conde), em La Paz, ou do próprio CENDA, em Raqaypampa, ainda que sob alguma influência do CERES - não são sequer citados. Segundo: desde então, um conjunto vasto de obras vieram não apenas a ampliar, problematizar e enriquecer várias das questões e abordagens mencionadas, como também trazer e reforçar outras novas: principalmente acerca do fortalecimento dos movimentos indígenas originários camponeses e de suas articulações ou possíveis descompassos com o campo político institucional estatal, em particular a partir da vitória do ex-sindicalista *cocalero* Evo Morales, do MAS-IPSP, nas eleições presidenciais de 2005, seguida pela convocação da Assembleia Constituinte (2006 e 2007) e da promulgação da nova Constituição (2009). Muito também já se produziu sobre o próprio governo Evo Morales, que tem no vice Garcia Linera (histórico militante e um dos expoentes do Grupo Comuna, que se constituiu nas últimas décadas como influente espaço crítico). Larson (2004: 255-289) oferece um amplo (envolvendo mais países andinos, como Colômbia, Equador e Peru, para além da Bolívia) e bem mais atualizado ensaio bibliográfico sobre temáticas correlatas.

e luta de classes. (...) como grande parte dos historiadores, sentia aversão pelos determinismos de todo tipo. Me atraía o gênero da história regional/social, pois dirige a atenção do historiador para dentro e para baixo no específico local e no procedimento. No nosso afã em mediar no abismo entre a teoria em grande e o processo humano, entre verdades atemporais e descrições passageiras, os historiadores sociais se esforçaram em dar corpo a abstrações inertes, conteúdo a categorias e nomes a números (Larson, 2000: 9).

Naquilo que pode ser descrito como um intento de interseccionar história, economia política e cultura, a autora se dedica a explorar elementos constitutivos da consciência política camponesa, no contexto da história regional de longo prazo. Destaca, assim: a) o surgimento de espaços informais de cultura popular camponesa e coletividades situadas nos interstícios econômicos e discursivos das relações de poder colonial/de classe durante os séculos XVIII e XIX; b) a dialética da cultura e o poder popular dominantes nos limites espaciais e étnicos da mestiçagem nesse mesmo período; c) a transformação das formas de luta de poder e cultura popular num movimento camponês radicalizado no princípio do século XXI (idem: 35-36).

Há, contudo, poucas dúvidas acerca do impacto de proporções enormes e multiescalares da colonização espanhola a partir do século XVI. Um dos argumentos centrais que esta tese pretende reforçar, como se nota em diversas de suas partes, não é o de idealizar nenhum tipo de organização social “isenta” das influências da combinação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado como modelo “puro e perdido” de sociedade e de sociabilidade.

Restam poucas dúvidas, diante de tantos estudos etnohistóricos, de que havia (e continuam existindo) muitos “desequilíbrios” em círculos sociais não diretamente condicionados pela *matriz abissal*. Ocorre que, com o advento e a operacionalização desta última, deu-se início a uma engenhosa maquinaria social que produz, de forma muito meticulosa e bastante fundamentada por uma vastíssima biblioteca de conhecimentos, justificações e padronizações para um volume monumental de saques, explorações e genocídios. Estes efeitos, aliás, vão muito além das análises que ainda consideram, de forma isolada e separável, os três fenômenos históricos em questão. A colonização europeia de outras partes do mundo, por conseguinte, com todos os seus respectivos suportes (políticos, econômicos, étnico-culturais, religiosos, morais e científicos), continua gozando até hoje, por mais divulgação que se faça dos horrores coloniais, de uma certa “aura bevolente” do “Fardo do homem branco” (*Cap. 1*). Em variados sentidos, seria mais fácil sustentar o oposto disso. Essa autoproclamada superioridade inata e endógena somente pode ser sustentada através de vastos aparelhos de inverdades ideológicas - que não se limitam ao modelo althusseriano que se interliga ao Estado, mas vai muito além dele, utilizando poderosas construções personalizadas, mentais e psicológicas que se incrusta na “cabeça de colonizado” (Fanon, 1968 [1961]; Memmi, 2003 [1957]).

Quanto à história regional de Cochabamba, Regalsky (2007 [2003]: 139-142) realça um outro aspecto importante, que tem reflexos na organização camponesa indígena de Raqaypampa. Numa “tabela” com a Lei de Impostos 843, o Decreto de Ajuste Estrutural 21060, que estremeceu o país com seu receituário neoliberal no ano de 1985, estabeleceu como meta um processo de “modernização agrária”, nos moldes da Revolução Verde, que tinha o nome pomposo de

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

“Agropoder”. A ideia do governo de Paz Estenssoro (aquele mesmo político do MNR que esteve à frente da Revolução de 1952) era dizimar os regimes de jurisdição da comunidade andina, entendida como “obstáculo”, para a abertura completa do mercado de terras e de força de trabalho no campo. A expectativa da implementação de um pacote de impostos, que incluía a criação de tributo rural que seria cobrado de camponeses e pequenos agricultores familiares, fez com que vários setores se mobilizassem. A COB chegou a convocar um referendo popular independente contra as medidas até que, por pressão popular, o Parlamento se viu obrigado a declarar “inconstitucional” a legislação proposta pelo Executivo que havia sido aprovada anteriormente na mesma Casa. Por ocasião da manifestação em Cochabamba convocada para demonstrar a insatisfação quanto às medidas, ocorrida em junho de 1986, cinco camponeses indígenas de Raqaypampa estiveram pela primeira vez, segundo Regalsky, em protesto lado a lado com segmentos urbanos da capital departamental. Diante dos atos, a cobrança foi adiada por um ano.

O departamento de Cochabamba⁵⁵⁷ (ou o próprio *cochabambino*), sugerem Rivera Cusicanqui e Aillón Soria (2015: 13), pode ser entendida “não só como um espaço geográfico, mas como metáfora da ideia da mesma da *centralidade* [destaque das autoras], ponto de partida necessário para qualquer reflexão sobre as margens”. Esse uso metafórico, prosseguem, ajuda a decifrar “essa espécie de devoção pelas forças centrípetas do Estado, esse desejo melancólico de ter um centro, que se dá no contexto de uma realidade massiva de expulsões e exílios para as margens” (idem: 13-14). Cochabamba lidera os índices de emigração interna e externa e, ao mesmo tempo, é o lugar de origem de intelectuais e políticos que exerceram grande influência na política nacional seja como parte do MNR e da Revolução “nacionalista” de 1952, seja como personagens centrais do governo Evo Morales, que mantém mandato à frente do país desde 2006⁵⁵⁸. Ajuda a explicar, segundo as mesmas, como a Bolívia transitou tão rápida e paradoxalmente, nos últimos anos, do complexo de inferioridade ao orgulho desmedido.

O que existe por trás dessa caricatura? Sempre parece que está se dando um movimento fundacional (a mudança, o Pachakuti) que, por sua vez, sempre acaba como frustração. Nesse processo, o corpo da nação some no Estado e começa a caminhar em linha reta. E nesse tempo linear que não tolera atrasos se acaba construindo a história da modernidade boliviana. Aclaremos: é um “tempo linear”, mas não vazio porque está saturado de códigos e palavras que

⁵⁵⁷ Instância institucional que compõe a estrutura estatal assumida na Bolívia que reúne um conjunto de Províncias regionais, formadas por sua vez por um grupo de municípios locais contíguos. São nove (La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca, Cochabamba, Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija) ao todo na Bolívia. Como se verá, as autonomias departamentais também desempenham um papel importante nas configurações políticas, econômicas, sociais e culturais históricas e contemporâneas.

⁵⁵⁸ O vice-presidente Álvaro García Linera, ex-guerrilheiro do EGTK e um dos principais intelectuais e articuladores políticos do governo Evo Morales, é de Cochabamba. O ministro da Presidência Juan Ramon Quintana, sociólogo e militar, também ocupante de cargo-chave no governo Evo, é inclusive de Aiquile, cujo núcleo urbano é vizinho do território de Raqaypampa. Também é importante sublinhar que muitos pesquisadores e políticos tiveram experiências de pesquisa no contato com *cascos blancos* da CSUTCB.

expressam em todas as suas dimensões nossa condição colonizada (Rivera Cusicanqui e Aillón Soria, 2015: 15-16)

Ainda que essa dimensão caricatural/frustrante que une o departamento “central” de Cochabamba e a história sociopolítica da Bolívia possa ser entendida como uma advertência relevante, o exemplo do processo de constituição da AIOC do Território de Raqaypampa, pormenorizada nesta tese, abre espaço para o diálogo com possibilidades ainda em disputa, não totalmente esgotadas no “tempo linear” do modelo de Estado moderno, liberal, burguês, colonial e heteropatriarcal. Há, como se verá por meio das pesquisas empíricas apresentadas na próxima subseção, algo daquilo que Salazar de la Torre (2015 [2006]: 287) vislumbra como simultaneidade (conflituosa, porém possível) do habitar comunal com os desafios modernos da individualidade. Essa espécie de dialética sem síntese se consubstanciaria num retorno do *povo de humanos*, dos “seres que se *yerguen* (erguem) ou que pousam seus pés sobre a terra”. Explica a autora que:

(...) o devir parece ser só um legado do passado que, ademais, apesar de estar hoje retraído aos nacionalismos étnicos, anuncia o tempo da comunidade humana universal, fundadas nas relações vivas da alma coletiva, onde todos os homens e mulheres encontram o seu lugar. Sugere, pois, a configuração de um sentido cosmopolita do mundo, na qual se produz o reconhecimento e a confluência das diferenças não encarnadas nem corporizadas, senão profundamente ambivalentes e enriquecidas mutuamente, mas atadas pela condição genérica do humano. A devastação trazida consigo pela modernidade e pelo colonialismo tem, contraditoriamente, uma fonte de reconciliação nessa espécie de “antecipação criativa”, utopia associada ao imaginário do Ainda-não (Bloch, citado por Löwy, 2003) [também por Santos (2002), quando trata da sociologia das emergências], que se soma à consciência de si, fruto do esforçado périplo da individualidade com a qual o mesmo indígena tende a alcançar a sua emancipação e contribuir assim para a construção do porvir (Salazar de la Torre, 2015 [2006]: 287).

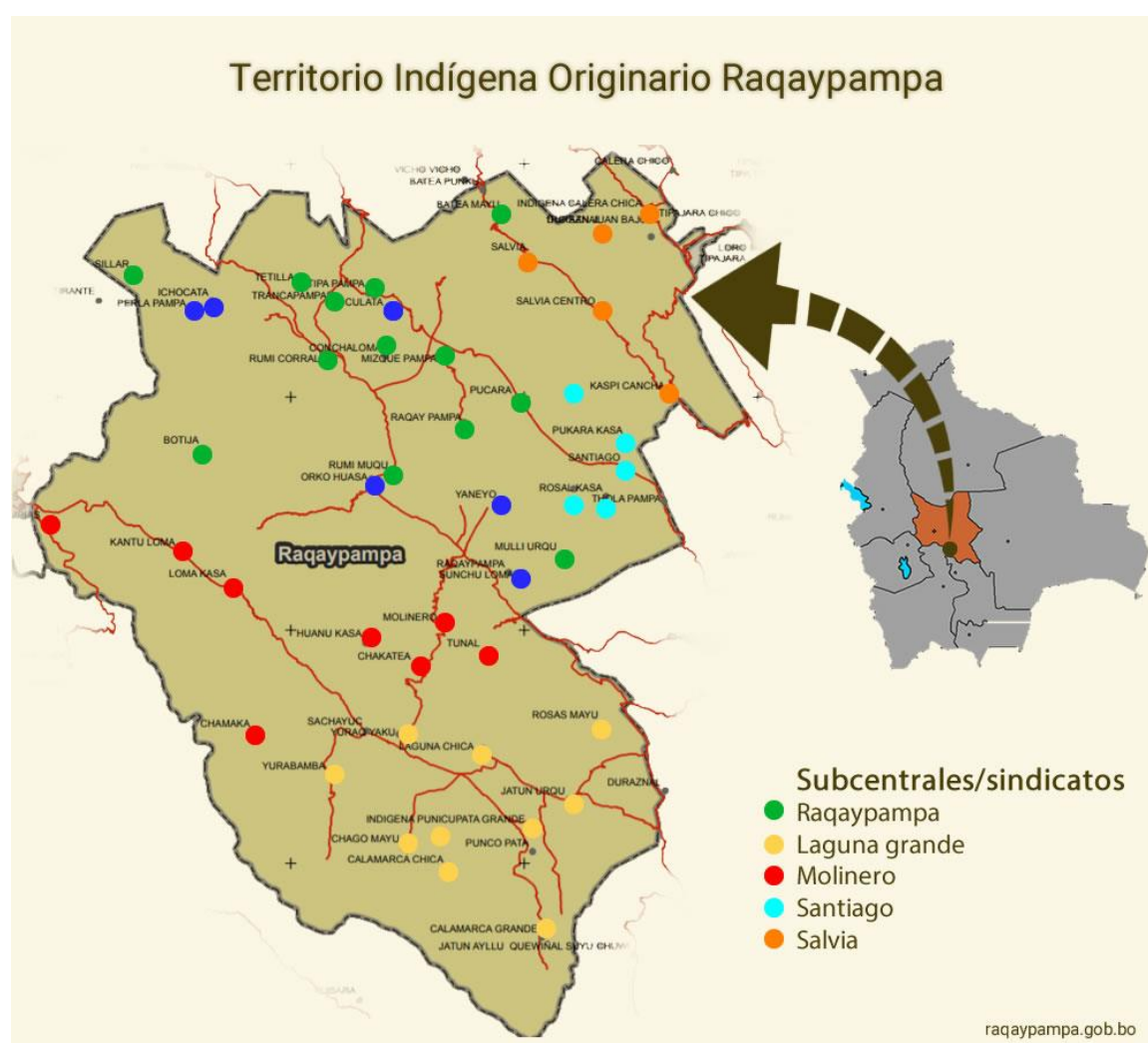
5.2 - Pesquisa de campo e problematização

O território de Raqaypampa é atualmente um dos três únicos Governos Autônomo Indígenas Originários e Camponeses (GAIOCs) da Bolívia. Em termos de temporalidade, foi a segunda AIOC a se constituir plenamente como tal, a partir de 4 de janeiro de 2018, quando as autoridades autonômicas eleitas via democracia comunitária em 14 de junho de 2017 tiveram as credenciais entregues pelo Órgão Eleitoral Plurinacional (OEP) em ato realizado localmente⁵⁵⁹.

O primeiro território oficialmente constituído como GAIOC foi o de Charagua Iyambae, do povo Guarani, na província de Cordillera (Departamento de Santa Cruz), a partir de 7 de janeiro de 2017, quando 46 autoridades eleitas receberam as credenciais do Órgão Eleitoral

⁵⁵⁹ Detalhes da cerimônia, que contou com a presença do vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera, no site do próprio GAIOC de Raqaypampa: <https://www.raqaypampa.gob.bo/noticias/autoridades-de-raqaypampa-reciben-credenciales-para-ejercer-la-autonomia-indigena/>

Plurinacional (OEP). Para se chegar lá, houve referendo inicial em 2009, aprovação do Estatuto Autônomo em 2012, ratificação pelo Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) em 2014, referendo popular conclusivo aprovado em 2015 e eleição de representantes em 2016. Também o território de Uru Chipaya, da nação originária Uru Chipaya, na província Sabaya (Departamento de Oruro) passou por processo semelhante dessas cinco etapas, concluído com a posse de representantes autônomicos apenas em 30 de janeiro de 2019. Do total de 339 municípios previamente existentes na Bolívia, apenas dois (Charagua, convertida em Charagua Iyambae, e Chipaya, atualmente Uru Chipaya) concluíram na íntegra o processo de autonomia. Referendos de Cartas Orgânicas e Estatutos Autônomicos (não somente referentes a AIOCs, mas também municipais, provinciais e departamentais convencionais) têm sido realizados anualmente pela OEP desde 2015.



Mapa 2 – Território Indígena Originário de Raqaypampa, pela CRSUCIR

Raqaypampa é, contudo, a primeira e única GAIOC (até o momento) formada a partir de uma TIOC⁵⁶⁰, ou seja, de apenas parte do território de uma área anteriormente delimitada como município (Mizque), o que exigiu inclusive trâmites adicionais junto à Assembleia Legislativa Plurinacional para conformação legal oficial de unidade territorial própria, ainda em 2016⁵⁶¹.

A autodescrição que consta nas duas últimas e definitivas versões - de 2010 e de 2016, reimpressa por ocasião dos preparativos do referendo final de 20 de novembro de 2016, já após a Declaração de Constitucionalidade n. 0122/2015, do TCP, datada de 17 de junho de 2015⁵⁶² - do Estatuto Autônomo do Território Indígena Originário Camponês de Raqaypampa, assim segue:

Somos kechwas [Quechuas⁵⁶³] de longa memória e história crescente, filhos dessa terra: a pachamama que nos ampara e alimenta, cultivadores de terra e criadores de gado, orgulhosos de nossos costumes e da organização que nos conduz, de nossa forma de entender o mundo e a vida a que chamamos Território [grifo do documento original]. Essas terras têm sido desde sempre lugar de refúgio, reencontro e resistência das gentes dos Andes. Nossos antepassados são os antigos Chuwis que habitavam a região muito antes da chegada dos inkas vindos de Cuzco e dos espanhóis do outro lado do mundo. Para não desaparecer, os avôs e avós [anciãos] se resguardaram nas alturas de Raqaypampa. Também guardamos a memória dos nossos líderes que guerrearam há mais de 100 anos junto a Willka Zárate [também conhecido como Zárate Willka] e refundaram suas vidas nessas alturas. As lutas mais recentes e intensas do nosso povo vêm dos tempos da Reforma Agraria para recuperar as terras usurpadas dos mais velhos, quando Raqaypampa foi campo de mobilizações e de escolas indígenas únicas, iluminados pelo fogo e pela lucidez do Qulqi Manuel Andia e o Tata Fermín Vallejos, que junto a outros líderes forjaram as bases da organização e a cultura dos raqaypampenhos do presente. Contribuíram e se somaram a essas lutas os irmãos kechwas dos vales de Mizque, Aiquile, Sacabamba, Tin Tin, Vila Vila, os quais chegaram buscando terra e proteção, para formar parte do Território raqaypampenho.

⁵⁶⁰ No site da OEP, há lista de territórios (que também não são municípios já existentes., como Raqaypampa) que pleiteiam se converter em AIOC: <https://www.oep.org.bo/procesos-electorales-y-consultas/democracia-comunitaria/aioc-via-territorio/>. Cameron (2013) menciona as dificuldades no processo de conversão de TIOC em AIOC (e, por fim, em GAIOC) em duas das “10 restrições mais sérias” quanto ao exercício da autonomia. Paralelamente aos casos tratados na pesquisa em conjunto com a *Fundación Tierra*, o processo de Raqaypampa de algum modo acaba por contestar não só estas, mas também outras restrições apontadas pelo autor (visto que não parte do também criticado quadro-geral de municípios convencionais já existentes).

⁵⁶¹ Cópia da legislação específica: https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/102550/124047/F-898726076/Ley_N_813%20BOLIVIA.pdf. A legislação foi aprovada primeiramente pelo Senado e depois pela Câmara dos Deputados ainda no mesmo mês; a promulgação da norma pela parte do presidente Evo Morales se deu em 12 de julho de 2016. A legislação foi aprovada primeiro no Senado e depois na Câmara dos Deputados no mesmo mês; a promulgação pelo presidente Evo Morales se deu em 12 de julho de 2016.

⁵⁶² Cópia da decisão favorável de controle de constitucionalidade: https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/05/declaracion_constitucionalidad_raqaypampa.pdf

⁵⁶³ Ao todo, são 36 povos e nações indígenas na Bolívia. Em escala quantitativa, os Quechuas formam o maior grupo (49,5%), seguido de perto pelos Aymaras (40,6%). Chiquitanos (3,6%) e Guaranis (2,5%) de destacam entre as outras dezenas que apresentam coletivos menos numerosos de pessoas.

Antes de mais, é possível estabelecer uma analogia com a referência às confluências complementares e ao mesmo tempo conflituosas entre *memória larga* e *memória curta*, de Rivera Cusicanqui (2003 [1984]: 179), já referida na primeira subseção deste capítulo. Essa chave analítica ajuda na análise de contextos pós-coloniais, uma vez que permite certa conjugação (dialética e também contraditória entre si) entre temporalidades, opressões e subjetividades de longa duração (colonialismo) com tensões e sentimentos vinculados às dinâmicas do livre mercado e ao pensamento hegemônico em torno de um modelo ocidental de democracia liberal-representativa e de globalização econômica conjuntural (reverberando ecos do capitalismo), que perpassa de escalas locais a esferas transnacionais. A ideia do futuro que está às nossas costas e do passado que está diante de nós (que dialoga com a citação da própria Cusicanqui na epígrafe geral desta tese) é também importante aqui pra esta ideia de “longa memória e história crescente”

A formação de Raqaypampa como *território*, portanto, é resultado de um longo percurso protagonizado pelas/os comunárias/os locais. Trata-se de uma reivindicação que remete, como sinaliza a primeira das epígrafes deste capítulo que retoma *Tata Fermín Vallejos*, ao período da invasão colonial. Durante esse período sob jugo colonial, rememora a parte de contextualização histórica do “Plano de Gestão Territorial para Viver Bem”⁵⁶⁴ da AIOC do Território de Raqaypampa, “nossas terras nos foram tomadas pelo domínio das *haciendas*; no entanto, apesar de viver no marco da opressão das *haciendas*, por séculos, conservamos nossa cultura e dignidade”. Com base nesse legado, as comunidades locais sustentam que se organizaram “para recuperar nossas terras inclusive antes da Reforma Agrária de 1953 [no segmento da Revolução de 1952], chegando a expulsar plenamente aos *patrones*, duas décadas depois”.

Em termos mais recentes, o fortalecimento da organização comunitária em Raqaypampa com vistas à autonomia (muito antes da possibilidade de institucionalização desse *status* em termos legais, que veio a se confirmar após muita luta pela nova CPE de 2009) teve impulso por meio de iniciativas pioneiras na seara do direito à educação diferenciada⁵⁶⁵, que passaram a ganhar maior intensidade a partir da década de 1980⁵⁶⁶ e sobressaíram nas falas de muitas/os entrevistadas/os, a partir de demandas e prioridades estabelecidas pelas próprias comunidades. Nas últimas décadas, a reivindicação da AIOC, como se poderá notar também no material

⁵⁶⁴ Íntegra final do plano, finalizado em fevereiro de 2018, em: https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/05/PGTC_raqaypampa.pdf

⁵⁶⁵ A ponte entre educação e autonomia em Raqaypampa é um dos temas chaves deste mesmo capítulo e também reaparecerá nas reflexões presentes nos Capítulos 6 e 7. Existe uma correlação mais ou menos direta, como também se verifica no caso estudado no Brasil, entre o empenho para um ensino diferenciado pautado pelas necessidades e realidades das comunidades com o fortalecimento da organização social local.

⁵⁶⁶ Para os primeiros passos desse processo, consultar Garcés e Guzmán (2006: 38), que citam particularmente referências contidas no trabalho de conclusão para a licenciatura em Pedagogia pela UMSS, da autoria de Valentín Arispe, de 1996. Arratia Jiménez (2010) e Regalsky (2016) também fazem balanços importantes sobre gestão educativa e interculturalidade, a partir da interface das comunidades com o Estado e de estudos mais contemporâneos de ambientes escolares em Raqaypampa.

empírico, foi ganhando distintas formas através de diversas propostas adaptadas às respectivas circunstâncias: desde o reconhecimento como Distrito Maior Indígena passando pela constituição em TCO (posteriormente, TIOC), passando pelo impulso a possível município indígena e pela realidade da Subprefeitura de Mizque até a almejada GAIOC.

Quanto às coordenadas geográficas, Raqaypampa faz divisa, a Norte e a Noroeste, com os distritos de Tin Tin, Mizque e San Vicente; a Leste e a Sudeste, com a Província Campero (Aiquile, Novillero) e; em pequenos setores, a Oeste e a Sul, com a Províncias Charcas (Departamento de Potosí) e também com o município de Poroma (Departamento de Chuquisaca). Situa-se, assim, numa área de tríplice fronteira entre departamentos (Cochabamba, Chuquisaca e Potosí)⁵⁶⁷. Trata-se de uma região intermediária e transitória pertencente ao Departamento de Cochabamba (mais precisamente à Província de Mizque, a 150 quilômetros da cidade de Cochabamba, capital departamental), entre o Altiplano Andino e as Terras Baixas (pela qual se estende a chamada Meia Lua, formada pelos departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando e Tarija).

A AIOC é definida pelo Artigo 289 da Constituição Política do Estado (CPE) como o “autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias”.

Os territórios indígenas originários camponeses estão previstos já no Capítulo 1º da CPE 2009, como parte da organização política do país (art. 269), juntamente com os departamentos, as províncias e os municípios; o mesmo capítulo prevê também a Lei Marco de Autonomias e Descentralização (LMAD) como instrumento de regulação de “procedimentos para a elaboração de Estatutos Autônomicos e Cartas Orgânicas, a transferência e delegação de competências, o regime econômico financeiro, e a coordenação entre o nível central e as entidades territoriais descentralizadas e autônomas”. O alcance da AIOC, sua configuração e sua constituição se encontram detalhadas nos Capítulos 7 e 8 (artigos 297, 300, 303 e 305). Além disso, os Artigos 1 e 2 da CPE estabelecem as bases para o exercício da autodeterminação, que são complementadas pelos Direitos Fundamentais e Garantias. Em etnografia sobre a Assembleia Constituinte (2006-2007), Schalvezon (2013) discorre detalhadamente (no item 2.1: 93-101) sobre a construção da síntese tripla “indígena originário camponês”, via Pacto de Unidade (PU), a articulação entre as cinco principais organizações que se uniram numa frente para a elaboração da Carta Constitucional: CSUTCB, CNMCOIB-BS, CSCIB, Conamaq e CIDOB) sem sinal ortográfico de separação entre os termos.

O processo para a conversão de Raqaypampa em AIOC (hoje GAIOC) foi aprovado em referendo realizado em 20 de novembro de 2016, com uma maioria absoluta de 91,78% de votação favorável⁵⁶⁸ (86,58% dos 3.837 eleitores habilitados compareceram às urnas). Foi

⁵⁶⁷ CENDA (2005: 21).

⁵⁶⁸ Mais detalhes sobre o resultado disponíveis em: <http://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/referendo-autonomico-en-totora-arque-y-raqaypampa-gana-el-si-en-vinto-el-no/>. Na mesma data do referendo de

realizada em junho de 2017 a primeira eleição comunitária que definiu representantes autônomicos camponeses indígenas locais, como já se fez menção, com a escolha da Autoridade Administrativa Autônoma (AAC) e das/os cinco titulares e também cinco suplentes do Conselho de Gestão Territorial (CGT) – ambas sujeitas à instância máxima e soberana de deliberação e de decisão, que é a Assembleia Geral de Comunidades (AGC).

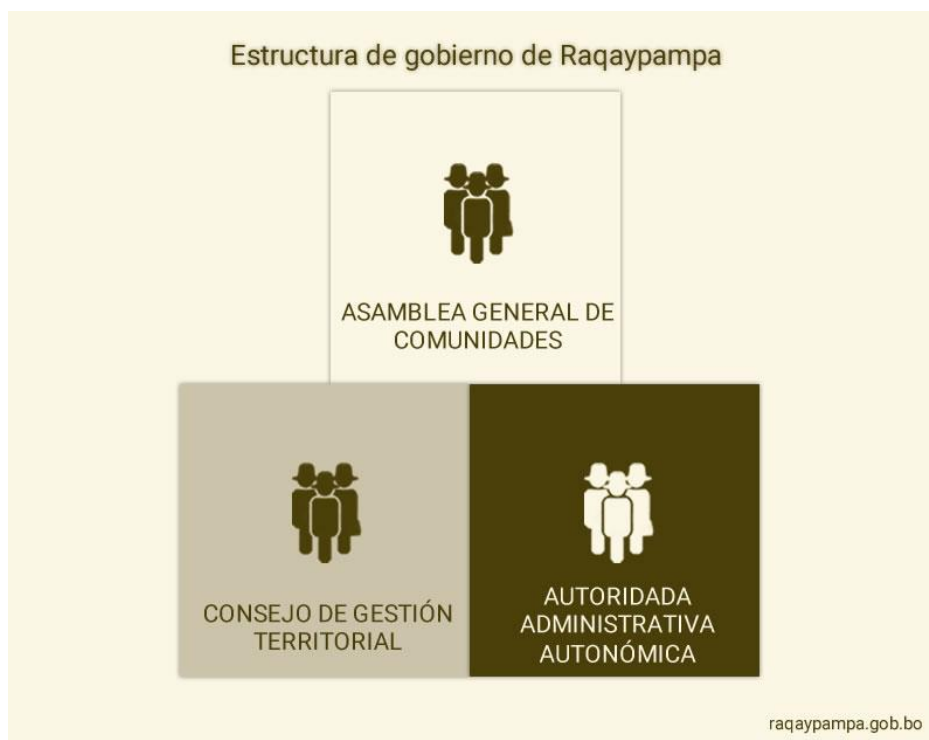


Diagrama 1 – Estrutura do GAIOC do Território de Raqaypampa (www.raqaypampa.gob.bo)

A Bolívia se define em seu Artigo 1º de sua CPE 2009 como um “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário” que se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico. Em seu Artigo 3º, está estabelecido que:

A nação boliviana está conformada pela totalidade das bolivianas e dos bolivianos, das nações e dos povos indígenas originários camponeses, e das comunidades interculturais e afrobolivianas que em conjunto constituem o povo boliviano.

Já a AIOC é definida pelo artigo 289 da CPE como:

Raqaypampa, houve deliberação sobre autonomias (regionais, municipais e territoriais) em outros 14 territórios em seis Departamentos – Cochabamba, Chuquisaca, Tarija, La Paz, Santa Cruz e Oruro: Sucre, Viacha, Totorá, Arque, Vinto, El Torno, El Puente, Buena Vista, Yapacaní e Cuatro Cañadas (municipais via cartas orgânicas); Gutiérrez, Uru Chipaya, Mojocoya e Raqaypampa (autonomias indígenas originárias camponesas, as três últimas via estatutos autônomos); e Gran Chaco (regional).

autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias.

Além desse primeiro motivo mais direto de se constituir como um dos territórios pioneiros na conversão em AIOC que motivou a escolha de Raqaypampa como contexto para a pesquisa, outras motivações contribuíram para reforçar a escolha. A forma participativa e orgânica como as comunidades elaboraram o Estatuto de Autonomia, que contou com três versões antes de se chegar à versão final⁵⁶⁹, é certamente uma delas.

O Estatuto de Autonomia, que tem 73 artigos⁵⁷⁰, determina a “adaptação” das matrizes e instituições políticas/administrativas às tradições e valores étnico-culturais: desde a configuração da Assembleia Geral de Comunidades (AGT, ver Diagrama 1 na página anterior) como instância deliberativa máxima até o estabelecimento de princípios, como os de reciprocidade (caso do *ayni* e da *minka*) e ético-morais (*ama qhilla*, *ama suwa*, *ama llulla*, *ama llunk'u*, isto é, não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão, não seja servil/adulador).

Outro motivo se deve ao fato de que os sindicatos agrários são “sujeitos da autonomia”⁵⁷¹ no bojo da proposta de Raqaypampa. A central sindical (CRSUCIR) é apontada como organização política matricial⁵⁷² que articula a gestão do território. Por mais “diferenciado” que seja o papel dos sindicatos nesse contexto, a adoção de ditas estruturas implica na existência de traduções interculturais históricas com modelos de organização que fazem parte da ordem ocidental-moderna. Essa fórmula de utilização das estruturas sindicais impostas “de cima para baixo” para o reforço das lutas pelo reconhecimento da diversidade social “de baixo para cima” foi amalgamada pelo movimento katarista⁵⁷³ que, a partir do final da década de 1960, abriu caminhos para a consolidação da chamada “teoria dos dois olhos” (que combina a perspectiva de classe, um dos olhos, com demandas étnico-culturais, noutro).

⁵⁶⁹ Para acessar a última versão do texto aprovado e que foi mais uma vez referendado em consulta popular realizada em 20 de novembro de 2016: <https://yoparticipo.oep.org.bo/files/procesos-electorales/referendo-autonomico-2016/estatutos/raqaypampa.pdf>

⁵⁷⁰ Merece menção ainda o destaque presente em passagens de entrevistas e inclusive no próprio documento que os próprios indígenas fazem acerca das restrições impostas na confecção do formato em texto escrito na linguagem colonial (Espanhol) do Estatuto de Autonomia, visto que as formas de organização social “vivem” através de outros meios, como a cultura oral, as vestimentas e as músicas.

⁵⁷¹ O Artigo 6 assim designa o “Sujeito da Autonomia”: “são os habitantes e as comunidades organizadas em sindicatos que, por sua vez, agrupam-se em cinco subcentrais: Laguna Grande, Molinero, Salvia, Santiago e Raqaypampa. Estas sub-centrais conformam a CRSUCIR, que goza de independência e respeito dos órgãos de governo de nossa autonomia”.

⁵⁷² Uma cartilha trata da organização, funções e coordenação das instâncias do GAIIOC de Raqaypampa: https://www.raqaypampa.gob.bo/wp-content/uploads/2018/11/cartilla_institucional_raqaypampa.pdf.

⁵⁷³ Para um panorama amplo do Katarismo como fenômeno social catalisador de elementos típicos da luta de classes com reivindicações de ordem cultural, consultar Hurtado (1986) e Hashizume (2010).

Estes fatores que combinam pluralidade e representatividade, bem como diálogos prévios com pesquisadores de entidades de pesquisa como o Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino (Cenda), formam a razão complementar para a escolha da comunidade entre as demais.

A questão simbólica para a seleção de Raqaypampa se deve ainda a outras contribuições locais no sentido do fortalecimento do sentido de autonomia comunitária, como a formação dos Conselhos Educativos Comunais (CCEs)⁵⁷⁴, que já desafiava os formatos pré-estabelecidos de políticas públicas direcionadas às comunidades rurais ainda em 1992, antes da adoção da Lei de Participação Popular (LPP) de 1994⁵⁷⁵ e das reformas educativas que a acompanharam naquele contexto. Trata-se de mais um caso escolhido por se encaixar na categoria de “amostra de intensidade” (Patton, 1990: 171), ou seja, um “exemplo rico em informações que manifesta o fenômeno de interesse de forma intensa (mas não extrema)⁵⁷⁶”.

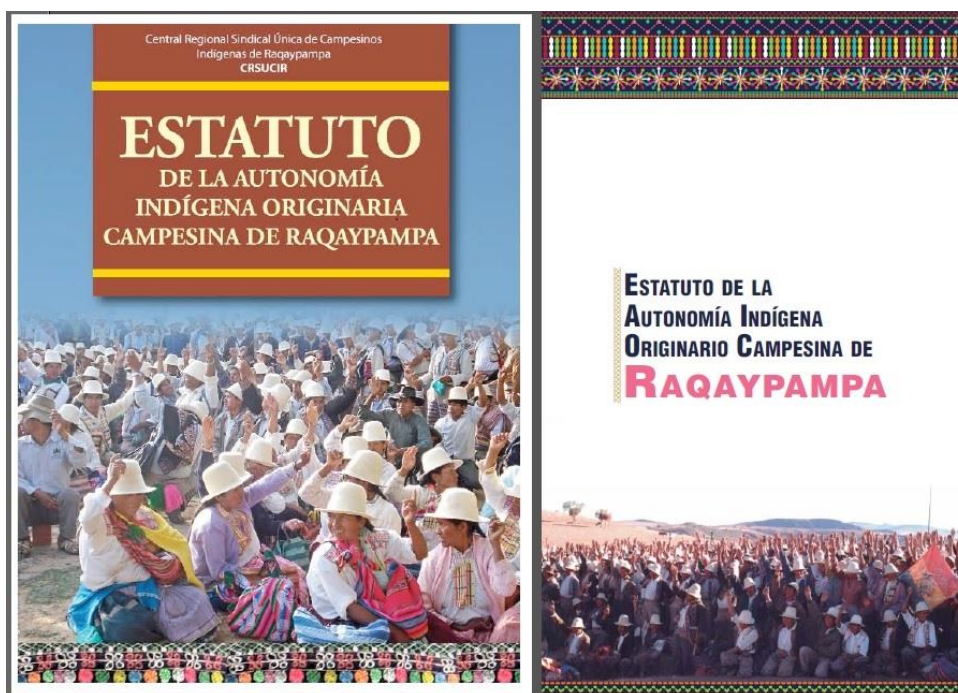
Antes de apresentar parte dos resultados das pesquisas propriamente ditas, destaco aqui um episódio ocorrido durante o trabalho de campo. Primeiro porque, apesar de todos os esforços e passos que foram dados naquele país – resultantes de incontáveis lutas e rebeliões protagonizadas

⁵⁷⁴ O Estatuto, como se lê na apresentação da versão de 2009, é resultado não só de um “ir e vir na história”, como também “de um ir e vir no espaço”: “a partir do local e a partir da comunidade, estreitamente vinculada com os grandes movimentos sociais, com o espaço dos processos nacionais como o que ocorreu na grande região andina”. “Cada passo dado pela comunidade estava vinculado com o que sucedia no movimento indígena originário camponês nacional. Raqaypampa também teve o privilégio de desenvolver propostas para o movimento camponês nacional, como aconteceu já em 1992 quando ali se iniciou a organização dos Conselhos Educativos Comunais [CCEs] que deixaram uma marca no sistema educativo rural e urbano. Nesse andar e experimentar propostas de organização, os raqaypampenhos têm algo a oferecer a nós todos”. Regalsky (2007 [2003]: 5) define os CCEs dos anos 1990 como “avançada experiência de controle camponês indígena sobre a escola rural e pelo desenvolvimento prático de uma proposta de educação originária”, que se deu juntamente “com um intrincado processo de gestão do espaço e apropriação territorial”.

⁵⁷⁵ Ver nota 575. Para um amplo panorama do caráter multicultural (e limitado, sustentado pela aliança do governo com organizações indígenas que não se manteve) representado pela LPP (Lei 1551) de 1994 - que estabeleceu espaços de participação local e viabilizou vários projetos de cooperação internacional, transferindo 20% do orçamento público a 301 municípios (a maioria da área rural, que recebia muito pouco de recursos) do país -, consultar Postero (2005: 65-82). Os processos “geraram muita frustração e desilusão dentro de setores indígenas e camponeses, os supostos beneficiários da LPP” (idem: 82).

⁵⁷⁶ Patton considera justamente a seleção proposital de uma amostra como um dos principais divisores entre pesquisas qualitativas e quantitativas (que, em geral, é ampla e aleatória). Na diferenciação proposta pelo autor (Patton, 1990: 169-186), a opção pela “amostra por intensidade” se diferencia da “amostra extrema ou desviante” no sentido de que não se baseia em casos não usuais, mas ricos nos termos do fenômeno de interesse, frequentemente com fins heurísticos. Casos de “amostra de intensidade” exigem, conforme frisado, informações prévias e alguma avaliação inicial, em consonância com as observações feitas do *Cap. 3*. Também se diferenciam de outros tipos de amostra, como a de “máxima variação”, a “homogênea”, a “típica” etc., num total de 15. Haveria até um 16º tipo que derivaria da combinação entre tipos existentes.

ao longo de séculos⁵⁷⁷ por setores subalternizados - quanto ao reconhecimento (muitas vezes limitado ao nível institucional ou discursivo-intencional, é preciso dizer) dos direitos dos povos indígenas originários camponeses, a *matriz abissal* – que combina o capitalismo, o colonialismo e o heteropatriarcado – segue firme e forte em sua cruzada contundente, diária e persistente de “produção ativa de não-existências”.



Documento 2 – Capas de versões do Estatuto da AIOC de Raqaypampa (www.raqaypampa.gob.bo)

Tanto o caso brasileiro - em que a maior autoridade estadual (governador de Roraima) na ocasião fez aquela já referida previsão preconceituosa de que a TIRSS, com a retirada de fazendeiros não-indígenas, se transformaria em um “zoológico humano”, como o quadro boliviano, em que uma senhora “comum” dá a um pesquisador estrangeiro sua opinião de que não existem pessoas, famílias e outras coletividades dignas de um estudo sociológico no território de Raqaypampa remetem às observações acerca do “totalitarismo moderno” feitas por Berger (1991 [1977]: 27-28):

⁵⁷⁷ Há uma abundante literatura sobre a história das lutas indígenas na Bolívia e na região andina, de modo mais amplo, como já se destacou na subseção prévia da contextualização. É interessante notar como análises relevantes foram se “atualizando” – como *O rosto camponês da nossa história (La cara campesina de nuestra historia)*, de Xavier Albó e Josep Barnadas (1984), se completou como *O rosto índio e camponês da nossa história (La cara india y campesina de nuestra historia)*, em 1990 – e como a atuação de entidades da sociedade civil (para além das universidades e de órgãos públicos) como o próprio CIPCA, o THOA, o PIEB, o CEDIB e o CERES, bem como o Cenda e o ISA Bolívia (no caso de Raqaypampa), foram importantes para a produção e consolidação desses conhecimentos ao longo do processo histórico.

Todos os locais de marginalização forçada - guetos, bairros pobres [favelas e comunidades, na versão adaptada à realidade brasileira], prisões, manicômios, campos de concentração - têm algo em comum com os zoológicos. Mas é muito fácil e ao mesmo tempo evasivo usar o zoológico como um símbolo. O zoológico é uma demonstração das relações entre o homem e os animais; nada mais. A marginalização dos animais é seguida hoje pela marginalização e eliminação da única classe que, ao longo da história, permaneceu familiar com os animais e manteve a sabedoria que acompanha essa familiaridade: o médio e pequeno camponês [que, no contexto das mobilizações sociais da América Latina desde o início da colonização europeia, engloba também os indígenas e originários, conforme denominação adotada na Bolívia]. A base dessa sabedoria é a aceitação do dualismo na própria origem da relação homem-animal. A rejeição deste dualismo é provavelmente um fator importante para abrir caminho ao totalitarismo moderno”⁵⁷⁸.

Numa das muitas idas e vindas à Raqaypampa, enquanto aguardava a partida de um caminhão estacionado próximo ao Mercado Camponês de Mizque que faz regularmente o trajeto do centro urbano do município até Raqaypampa todas às segundas-feiras (dia de funcionamento da feira, isto é, dedicado ao transporte tanto de mercadorias como de pessoas que circulam indo e vindo das comunidades), fui surpreendido com a seguinte pergunta de uma senhora⁵⁷⁹, moradora da região:

- O que você vai fazer em Raqaypampa?

Eu, que já estava habituado a ouvir perguntas desse tipo, fui direto:

- Estou fazendo uma pesquisa para uma tese de doutorado em Sociologia.

O comentário que ouvi a seguir não poderia ter sido mais significativo e ilustrativo para o conjunto do próprio trabalho de campo que levava então a cabo:

- Sociologia? Mas lá só há animais.

O diálogo revela um dos aspectos materiais mais cruéis dessa própria *matriz abissal*: a despeito de descartar Raqaypampa como um território digno de pesquisas que mereçam atenção de uma pesquisa sociológica, a força de trabalho e da organização e produção que mantêm vivas e ativas as comunidades locais são de algum modo *superexploradas* abertamente pelos mesmos cidadãos/não-indígenas que não se preocupam em lhes negar a condição básica de humanidade. As formas de colonialismos (Cap. 2, imiscuído com doses cavalares de opressão e hierarquização capitalistas e heteropatriarcais), em particular o *colonialismo interno* (item 2.2) presente também no caso do Brasil, aparecem aqui com acentuada nitidez.

Há ainda por trás desse tipo de abordagem que frequentemente se faz a pesquisadoras e pesquisadores vindos de fora da Bolívia outros aspectos a se destacar. Em especial desde o início da década de 2000⁵⁸⁰, quando parte considerável do mundo se deu conta da gravidade da revolta

⁵⁷⁸ Ver também noções de “perspectivismo ameríndio” e “multinaturalismo” em Viveiros de Castro (2013).

⁵⁷⁹ Optei por ocultar a identidade da minha interlocutora casual para não dar margem a nenhum tipo de retaliação que possa afetá-la pessoalmente (ou a seu círculo familiar) de que maneira for.

⁵⁸⁰ Coleção inicial de matérias jornalísticas para revistas eletrônicas em inglês como *Upside Down World* que depois se converteu em livro, a obra de Dangl (2007) traduz esse aumento de interesse por algumas das

popular contra a privatização da água que depois veio a ser chamada de “Guerra da Água”⁵⁸¹, em Cochabamba, uma nova leva substantiva de pessoas, das mais diferentes áreas de conhecimento, têm se interessado em conhecer melhor e aprender com as experiências políticas, econômicas, ambientais, sociais e étnico-culturais em curso naquele país. A repercussão internacional das ações dos povos indígenas na Bolívia é muitas vezes contestada por agremiações e segmentos locais que, em distintas circunstâncias, se aproveitam para entoar o discurso de que “por mais que possam ter alguma relevância aos olhos de quem vem de fora, essas propostas e mobilizações não possuem tanto respaldo e nem são assim tão relevantes do ponto de vista daqueles que são da própria região”. Esse modo de tentativa de deslegitimação das lutas indígenas nos territórios (e nos seus entornos) é um artifício bastante empregado por forças contrárias locais e regionais (e amplamente reverberado pela imprensa comercial, em geral)⁵⁸². Busca-se, com isso, constranger associando a iniciativa da AIOC, ou qualquer conquista indígena por protagonismo político, como resultado de um ato isolado e pouco bem-vindo de grupos subalternizados que sequer merecem ocupar e exercer a posição de sujeitos sociais e cidadãos republicanos “normais”.

O episódio narrado representa um exemplo mais explícito de reprodução da *matriz abissal*. A meticulosidade desta última está nos interstícios da vida e da organização social, e não apenas e propriamente nos momentos em que salta de maneira desbragada à superfície dos embates declarados e abertos. Como de alguma forma já foi realçado no estudo do caso brasileiro, demonstrar-se-á a existência de um poderoso vetor de violência e reprodução da desigualdade que excede os fundamentos da ciência e do direito modernos, amplamente identificados como bases da *linha abissal* e da crítica epistemológica proporcionada e revisitada por Santos (2014). Também aqui, o abismo se reafirma mesmo em termos econômicos e militares coercitivos, de exploração (imposta à força, para além da “venda” da mão-de-obra) da mais-valia (direta ou indiretamente) por meio do trabalho e do tratamento de desumanidade⁵⁸³ dispensado das/os

principais lutas, conflitos e movimentos bolivianos da parte de leigos e especialistas dedicadas/os a temas relacionados à transformação social e à resistência frente ao avanço do capitalismo neoliberal. A obra vai da resistência do movimento cocaleiro à própria Guerra da Água (2000), das reivindicações dos sem-terra das terras baixas à Guerra do Gás (2003), das organizações de El Alto à ação de grupos feministas como *Mujeres Creando* e de iniciativas como *Teatro Trono*, nos arredores de La Paz. Trata, no final, do próprio governo Evo Morales e se estende até pelas inter-relações com outros países do continente.

⁵⁸¹ Gutiérrez Aguilar (2008) e Olivera (2008), este último entrevistado para esta tese, oferecem relatos e interpretações de fundo sobre esse momento histórico na história recente da Bolívia. Rivera Cusicanqui (2010a: 9) também destaca a relevância dos “ciclos” ocorridos, conforme já se mencionou antes.

⁵⁸² Mais desdobramentos sobre o papel da imprensa comercial e da questão maior da comunicação social para a reprodução, normalização e reforço da *matriz abissal* serão enfocados no *Cap. 7*.

⁵⁸³ Numa das entrevistas (concedida em 23 de fevereiro de 2014, no centro da cidade de Mizque) com um dirigente da FSUTCC (Milton González, coordenador da Província Mizque), houve menção justamente a esse tipo de tratamento: “(...) para nós, camponeses, o mais importante deste governo [Morales] é que nos sentimos identificados e representados. Atualmente, fala por nós. Porque antes não se falava pela gente do campo. A gente do campo era vista como qualquer outro animalzinho que anda por aí: sujo, hediondo”.

trabalhadoras/es. Esse vetor pode ser verificado nos mais diversos setores sociais – inclusive entre os movimentos indígenas e seus “aliados” nas lutas pela garantia de direitos arduamente conquistados e confirmados por legislações nacionais e convenções internacionais. Para a sua propagação, a *matriz abissal* conta, portanto, com o suporte crucial da ideologia e da prática do capitalismo amalgamada com doses fartas de colonialismo e de heteropatriarcado.

O então coordenador da CRSUCIR, Gualberto Albarracín, lembrou em sua entrevista⁵⁸⁴ que até os tempos relativamente recentes da administração do ex-presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (na primeira gestão, de 1993 a 1997), os comunicadores sociais de Raqaypampa (Gualberto era um deles) viviam perseguidos. As transmissões radiofônicas realizadas de maneira independente por uma pequena estação montada por iniciativa das próprias comunidades na localidade de Rumi Muqu eram rastreadas e reprimidas por órgãos oficiais do governo central, inclusive com ocasionais operações dentro do território para tentar coibir o funcionamento do meio de comunicação comunitário de circulação de informações e outros conteúdos.

Um trabalhava na rádio e outro ficava vigiando de fora. Se viesse algum carro ou alguma moto... Quando eles vinham, nós desligávamos a rádio e escapávamos. Não ficava nada. Havia uma parte [da área próxima a Raqaypampa], supostamente, sobre comando de Goni [como era chamado popularmente Gonzalo Sánchez de Lozada]. Havia uma mina [de extração] de prata que tinha ligação com Goni aqui. Na realidade, não havia tranquilidade. Havia dificuldade. Não havia condições para fazermos reuniões livremente. Não me recordo de que ano era, mas teve ainda um período da seca. Mas fomos exercendo, invocando [as comunidades], informando...

Pergunta – Mas houve pressões mais diretas assim?

Sim, sim. Inclusive quando saíamos para fazer bloqueios, houve um enfrentamento grande. Em Campero [Província de]. Estive lá junto com os motoristas [de caminhões de carga e transporte de pessoas], com passageiros, inclusive entre comunidades, camponeses. Foi um enfrentamento grande lá. E outra vez, não me lembro se foi exatamente no ano seguinte, também houve mobilizações em outra localidade. Lá a repressão foi com os militares. Alguns [camponeses indígenas] escaparam inclusive [se refugiando] em cima das árvores. Havia dois ou três grupos de patrulha e nós escapamos (...). Eles ficavam mais nos caminhos troncais – de Sucre a Santa Cruz, de Sucre a Cochabamba. Nos entroncamentos de caminhos. Nós também fazíamos mobilizações nesses entroncamentos. Também num local chamado Lagunillas, fomos até lá bloquear [a circulação de bens e de pessoas pela estrada]. Havia circulação de carregamentos de minerais e o intuito era justamente bloquear isso (...). Quando fomos à Província Campero, percebemos que muitas comunidades tinham desaparecido [das manifestações] por causa dos enfrentamentos [decorrentes da interrupção do fluxo nas rodovias]. Muitos comunários tinham saído. Mas Raqaypampa não. Não nos retirávamos, mantínhamos a nossa posição.

Como se vê, existe uma coincidência nas ações diretas como formas de luta escolhidas e postas em prática pelas organizações indígenas no Brasil e na Bolívia. O bloqueio de estradas tem um sentido prático e simbólico no que diz respeito ao saque de recursos em ambos os países, afetando o fluxo da máquina extrativa (essencialmente colonial) retratada por Eduardo Galeano

⁵⁸⁴ Entrevista realizada em 14 de março de 2014, na Comunidade de Raqaypampa.

n'As *Veias Abertas da América Latina*. Também há uma certa coincidência nos caminhos complementares adotados em ambos os contextos, como a ocupação de cargos públicos eletivos. Melécio García Montaño, à época “assembleísta departamental” (equivalente a deputado estadual na estrutura institucional brasileira, apenas a fim de equiparação *lato sensu*) eleito para o Legislativo de Cochabamba, sublinhou na entrevista que a intenção inicial dos camponeses indígenas não era necessariamente o da agenda parlamentar.

O objetivo não era chegar a esses cargos, mas poder controlar o território boliviano. Para que não fosse controlado por outros países. Essa era a ideia das organizações sociais. Mas graças à união que se conseguiu fazer se pôde reivindicar a Assembleia Constituinte. Elaborou-se uma nova Constituição Política do Estado, já com o nome de Estado Plurinacional. Aí, recentemente, na Constituição, é que se valorizaram os povos indígenas. Os povos indígenas que vivem nos territórios do Estado Plurinacional têm todos os direitos de exercer cargos orgânicos, políticos. Quem sabe podem até ser políticos. Por isso. Na Constituição mesma está dito que os povos minoritários, inclusive respeitando os usos e costumes, procedimentos próprios, devem ter sua representação na Assembleia Plurinacional, nas Assembleias Departamentais e nos Conselhos Municipais [equivalente à Câmara de Vereadores, nos paralelismos com o Brasil](...). Nós temos um princípio. Uma identidade. A consciência. Por isso. Eu digo que nós não somos políticos. Não somos políticos. Principalmente os dirigentes. Na nossa vida como dirigentes, temos trabalhado com as bases, sem salário e sem nada. Pois o objetivo principal era mudar essa “politicaria” com uma linha clara para buscar um desenvolvimento para nosso país. Isso era o que vinha primeiro para as organizações. E Raqaypampa é parte disso. Então, o que temos feito? Nós, das organizações, temos trabalhado com uma visão de chegar a governar o país. Mas a partir das comunidades. A organização se fortaleceu. Em Raqaypampa, principalmente, se fortaleceu muito. E começou a se organizar fortemente nas Províncias, nos Departamentos e em nível nacional. E esta organização, uma vez fortalecida, passou a reivindicar, pois. Organicamente, nos tornamos fortalecidos, unidos. Mas não podíamos derrotar esses “vende-pátrias”, como nós dizíamos. Não éramos capazes. Para isso, o que nos faltava? Uma ferramenta. Que ferramenta? Conformar o nosso partido, o partido das organizações sociais. E a partir daí nasceu, em 1995, o primeiro congresso do Instrumento Político [que depois se consolidaria no MAS-IPSP]⁵⁸⁵, que foi em Santa Cruz. Essa foi a visão. Essas palavras que temos escutado dos ex-dirigentes também temos aplicados na própria vida, como dirigentes. Alguns, não todos. Não podemos esquecer disso

⁵⁸⁵ Ticona (2010: 53) relembra que a intenção de criação de um “instrumento político” habitava há muito o imaginário de camponeses indígenas. Uma importante ocasião para essa retomada se deu em 1992, que “levou a repensar todo o tema dos ‘500 anos’ de invasão e colonização espanhola e a resistência [...] dos povos originários”. A formação de uma *Assembleia de Nacionalidades* era uma ideia que vinha sendo fomentada desde o congresso extraordinário realizado em Potosí em 1988, “debatida em vários encontros e comitês conjuntos da CSUTCB e da CIDOB, bem como em várias outras organizações”. “A ideia central era a reconstituição formal dos *ayllus* e comunidades através de suas autoridades originárias e do povo, e a criação de uma instância superior de todas elas em nível nacional. Previa-se inclusive que esta última poderia chegar a substituir, ou ao menos se articular com esse novo enfoque de unidade nesta diversidade indígena, as atuais organizações indígenas e sindicais, se fosse o caso. Por esse caminho, os vários promotores da ideia esperavam que se constituísse um espaço político de deliberação, decisão e execução como povos originários do país” (idem: 53-54). Naquele momento, contudo, a proposta não progrediu.

nunca. Por isso a gente chegou. Sem pensar que vamos ser assembleístas, sem pensar que vamos ser deputados, nem prefeitos... Nos anos de 1980 e 1990, ninguém pensava em chegar a esses cargos. Só pensávamos em como poderíamos decidir nós mesmos sobre os rumos do nosso país.

Esse intuito de “*decidir nós mesmos os rumos do país*” é bastante perceptível pelo longo e persistente processo de construção da Assembleia Constituinte⁵⁸⁶ (Schavelzon, 2010; Garcés, 2010 e 2013) e das normativas relativas ao reconhecimento das autonomias indígenas originárias camponesas (AIOCs). Logo no início dos trabalhos, em maio de 2006, a CRSUCIR apresenta as seguintes propostas no âmbito do Primeiro Encontro de Organizações Camponesas, Indígenas e Originárias, em que se decidiu formar uma Comissão Técnica para sistematizar as propostas para o próximo grande encontro, marcado para junho daquele mesmo ano em Santa Cruz.

Sobre os temas “Modelo de Estado” e “Ordenamento Territorial e Autonomias”, em maio de 2006, as propostas da CRSUCIR foram as seguintes (Garcés. 2010: 223-224):

(Modelo de Estado) - Bolívia livre, independente e soberana, constitui-se em república unitária, plurinacional, pluriétnica, intercultural, plurilíngue e democrática.

(Organização Territorial e Autonomias) - Reconhece entidades territoriais autônomas para o exercício de seus direitos conforme a presente constituição e as leis; - A autonomia das entidades territoriais consiste no poder normativo, executivo, administrativo, judicial e técnico no âmbito de sua jurisdição e competência territorial.

As propostas da CRUSCIR transparecem uma sensação que também foi confirmada em várias entrevistas com sujeitos do referido processo constituinte e autônomo. O próprio Melécio reforçara que “a autonomia já existe em Raqaypampa”:

⁵⁸⁶ Em obra sistematizada por Garcés (2010) com suporte de várias entidades sobre *O Pacto de Unidade e o Processo de Construção de uma Proposta de Constituição Política do Estado*, a participação do CRSUCIR aparece em destaque, como parte de um grupo ativos de organizações que fez parte da construção de propostas no âmbito da Assembleia Constituinte (2006-2007). Como resultado de um processo que se firmou com mais concretude a partir de novembro 2003, quando organizações camponesas, indígenas e originárias decidiram formar o Pacto de Unidade (PU) para garantir o processo constituinte, articulando um posicionamento único frente à convocatória do mesmo. O PU é constituído formalmente em setembro de 2004. Um ano depois, em setembro de 2005, realiza-se a Cúpula Social que reforça a posição via PU por meio da Declaração de Camiri, já às vésperas das eleições presidenciais de dezembro. Entre os dias 15 a 17 de fevereiro de 2006, reúne-se, então, a Cúpula Social pela Assembleia Constituinte e Declaração de Camiri (https://www.nadir.org/nadir/initiativ/agn/free/imf/bolivia/txt/2006/0212cumbre_social.html), para assegurar ainda maior apoio popular à iniciativa. No dia 6 de março, o novo governo promulga a Lei Especial de Convocatória da Assembleia Constituinte (LECAC). E na primeira reunião mais prática de apresentação de propostas, em Vinto, entre 4 a 6 de maio de 2006, são consideradas as propostas de oito entidades presentes: CSUTCB, CSCB, FNMCB-BS, CIDOB, CPESC, CRSUCIR e outras duas mais locais: CSUTCOA (Central Sindical Única de Trabalhadores Camponeses Originários de Ayopaya) e FSUTCRMD (Federação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses – Regional Madre de Dios). Em outra síntese feita pela Vice-Presidência (https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/tomoi_v1.pdf), a participação da CRSUCIR só é assinalada a partir do encontro seguinte, em maio do mesmo ano.

Na prática, já existe. Temos é que “normatizar” [fazer com que as normas transpareçam essa realidade]. Para isso está aí o Estatuto (...).

Pergunta – E o que isso traz de vantagem para as comunidades?

Bem, terão a sua própria administração: financeira, física... Administração dos seus recursos naturais. Então vai ser mais autogoverno...

Pergunta - Mas já não é assim?

É. Mas não chegam os recursos diretos do Estado central. Ou seja, Raqaypampa não pode assinar convênios diretos, por exemplo, com o governo departamental e nem com o governo central porque...

Pergunta – Segue dependendo de Mizque [município ao qual pertencia Raqaypampa antes do reconhecimento do GAIOC].

Dependendo de Mizque. Através do prefeito⁵⁸⁷, é preciso...

Pergunta – É uma fase a mais.

Se estiver em autonomia, já não vai depender do município. Seguirá a articulação de como se buscará o desenvolvimento na comunidade, de forma combinada, mas já terá autoridade para assinar convênios, para fazer seus próprios projetos e apresentar ao governo central. Essa é a vantagem. E também haverá normas para fazer o controle de recursos naturais dentro de seu território. Respeitando a constituição, a Lei Marco de Autonomias. Porque existem outros recursos que são da competência do governo central. Há quem esteja pleiteando a autonomia plena. Com a autonomia plena, querem dizer que todo o território indígena não tem mais nada a ver com o governo central. Isso, para nós, não é bom. Temos que respeitar a Constituição, as leis e temos que ver quais são as nossas competências da autonomia indígena e quais são as do governo central. E é possível ainda se administrar de maneira mista (...).

Pergunta – O senhor é um articulador político importante para o processo de autonomia de Raqaypampa. A impressão que se tem é que o processo está em um momento chave. Está encaminhado junto às autoridades [à época da entrevista, aguardava parecer do Tribunal Constitucional], mas há muitas coisas que precisam ser feitas dentro da comunidade. E não só dentro – por conta das relações com outros entes institucionais. O que se deve garantir politicamente para que a autonomia possa correr bem?

Bem, só depende da unidade e da consciência das bases. A unidade é a primeira coisa. Nas autonomias indígenas, como eu costume dizer, não sou político. Nas autonomias indígenas, já não se fala mais da política, mas se fala da organização. A organização matriz - e ela vai definir tudo lá dentro. Já não se forma um grupinho aqui, outro grupinho ali. É o consenso. Mas sempre vai aparecer [possíveis debilidades]. Falar é fácil. Unidade, que isso vai ser assim e assim. Mas tudo

⁵⁸⁷ Quando da entrevista para esta tese, Melécio era membro do parlamento regional (assembleísta departamental de Cochabamba, entre 2010 e 2014). Nas eleições municipais de 2015, Melécio foi eleito prefeito de Mizque com larga margem de vantagem (cerca de 80%). Já no cargo, esteve à frente também da aprovação da conversão do próprio município de Mizque em governo autônomo por meio de referendo popular realizado em novembro de 2018 (<https://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/referendo-autonomico-mizque-aprueba-su-carta-organica-con-612-de-apoyo/>). Para informações adicionais sobre a Carta Orgânica aprovada: https://www.oep.org.bo/wp-content/uploads/2018/10/Carta_Organica_Mizque.pdf.

se aprende na prática. Na prática. Aí sempre aparecerão as debilidades. Mas isso faz parte. Já não se pode sair do Estatuto, de sua autonomia. Porque isso já está aprovado com as maiorias. Creio também que há diferentes visões sobre as autonomias indígenas. Por exemplo: Raqaypampa está filiada à CSUTCB. É a única organização afiliada à CSUTCB que está pleiteando as autonomias. As outras autonomias, de conversão dos municípios em autonomias indígenas, são do Conamaq e outros do Cidob. São diferentes. Às vezes, isso confunde as famílias que vivem em seu território. E também não existe uma coincidência com o partido, o MAS. Não há uma coincidência por quê? Porque nessas organizações como Conamaq e Cidob não estão firmes com o Instrumento Político, com o MAS. A qualquer momento, podem fazer a sua agrupação.

Pergunta – Pensam que Raqaypampa também pode não estar muito firme [com o MAS/governo]?

Isso. Essa é a dificuldade que eles têm. Bem, se eles quiserem se separar do MAS, como pensa a Conamaq, não poderão alcançar a condição de autonomia. Porque os que são do MAS vão se opor à autonomia indígena e os da Conamaq vão querer impor que seja autonomia indígena. É difícil. Na minha opinião, não haverá uma coincidência. Eles confrontam a unidade. É a dificuldade deles. Mas nós estamos filiados à Federação (FSUTCC) e à Confederação (CSUTCB) e temos uma identidade cultural... Inclusive estamos convencidos que o Movimento ao Socialismo (MAS) é nosso instrumento. Não há dúvida. Essa é a diferença. Em Raqaypampa, não se fará em nenhum momento uma agrupação própria para se apresentar ao município de Mizque ou ao Departamento. Não fará uma agrupação separada. Sempre vai estar com o MAS e, dentro de sua autonomia, estará unida através de sua organização e de suas autoridades. Não há com quem brigar. Não haverá o partido do MAS de um lado e a autonomia, do outro. Todos somos do MAS. No momento de eleições das autoridades da autonomia, também todos estaremos unidos. Não há como impor outra ideia. Haverá diferenças e brigas, como eu disse. Mas internas. Sem dividir.

No longo trecho acima, Melécio toca em vários elementos-chave do processo em curso no território de Raqaypampa. Primeiro, antevê “vantagens” para o GAIIOC em termos de orçamento público, expectativa que também se captou em várias outras entrevistas. Essa possibilidade de “conexão direta” com o governo central e com possibilidades de convênios outros, sem dependência do município de Mizque (ainda que fosse ocupado por representantes do próprio MAS há anos), perpassava o imaginário de lideranças e de comunárias/os, embora alguns analistas também consultadas/os desautorizassem essa interpretação como líquida e certa⁵⁸⁸. Chama atenção ainda a diferença entre a autonomia buscada e conquistada por Raqaypampa, no seu parâmetro acordado politicamente com o governo, com o MAS e com a CSUTCB, e o pleito de “*autonomia plena*”, apresentado por outras organizações. Ao fazê-lo, García acaba repetindo o discurso pernicioso do risco de separatismo (presente também no Brasil, conforme *item 4.2*), isto é, da possibilidade de manipulação de indígenas por interesses (e nações) outras/os. Essa linha de argumentação tem gerado repressões e estragos a movimentos indígenas em distintas latitudes, pois é usada como justificativa para deslegitimar e conter iniciativas similares por maior autonomia. Outro elemento relevante é a ênfase dada ao consenso e às balizas do estatuto

⁵⁸⁸ Como é o caso da entrevista com Alberto Borda, que atuava como representante do então Ministério das Autonomias em Cochabamba. Haveria até “desvantagens”, na visão dele, pois os governos autônomos acabariam assumindo responsabilidades integrais, com necessidade de estrutura, antes das prefeituras.

autônômico que determinam a assembleia geral comunitária (AGC) como instância superior - “já não se fala mais da política, mas se fala da organização” – que, segundo ele, modifica a lógica comumente existente no sistema político-partidário institucional convencional de formação de “grupinhos” com interesses específicos privados.

Clemente Salazar, então secretário-executivo da CRSUCIR, destaca outro problema referente aos processos de autonomia como a existência de barreiras burocráticas internas ao Estado (em nível central, mas também departamental), além das ambições pessoais de políticos “profissionais” (inclusive do mesmo grupo político do qual fazem parte).

Pergunta – Sobre a relação com o governo, o senhor, que participa muito de reuniões e está sempre com gente do governo. O que está mudando e é bom para as comunidades? E o que não está mudando? O que é difícil de mudar, de se superar? O que pensa do governo?

A partir do Estado central, o governo, o presidente e seus ministros, têm uma boa política. Uma coisa, digamos, difícil é que existem funcionários que não obedecem às ordens. Essa é uma coisa que ainda continua ruim. Não são poucos. Ainda há muita gente que continua lá dentro que não tem a mesma ideia da política do presidente. Existe uma boa política. Nós conquistamos e conseguimos agora negociamos as demandas diretamente. Mas quando não nos movemos e ficamos apenas esperando, não conseguimos nada. Para conseguirmos algo, temos que chegar muito próximos aos tomadores de decisão. Pois sempre há uma ou outra pessoa que pode colocar aquilo em cima de uma pilha de outros. Tem uma ideologia de antes que se segue.

Pergunta – Acredita que a governação (administração do departamento de Cochabamba) poderia também fazer mais coisas para Raqaypampa? Como avalia a relação com o departamento?

Também é a mesma coisa que com o Estado central. Bom, temos uma representação, conseguimos algo, mas não coisas muito grandes.

Pergunta – Também eles não têm muitos recursos orçamentais, não?

A ação, por exemplo, para que a Oecom pudesse ter a personalidade jurídica. Os funcionários colocaram impedimentos: disseram que só seria possível quando mudássemos o Estatuto. “Porque não há isso e aquilo”. Nós então fizemos uma representação ao governador questionando isso, contando que os funcionários estavam cobrando que tivéssemos que mudar tudo. Falamos com alguns responsáveis e, ao final, depois de pressionar, conseguimos. Essa é a questão. É preciso se mover. Muito.

Pergunta – Mesmo tendo essa parte do governo a favor, se ficam parados, não se consegue nada...

Se ficarmos esperando, não se consegue nada. É preciso se mover.

Pergunta – É complicado porque não só no governo, mas também dentro do Instrumento Político (MAS-IPSP) existem pessoas que não enxergam muito bem a questão da autonomia de Raqaypampa porque muda a lógica do poder...

Há pessoas nas organizações também que só pensam e agem no sentido de saber se serão deputados, assembleístas, senadores. Com essa mentalidade. Não estão vendo. E existem também pessoas que têm uma ideia de clara de apoiar as comunidades. É assim.

Pergunta – Mas isso não é um problema para o “processo de câmbio”?

Claro. Por isso temos conversando sobre essas coisas. Temos “ampliados” convocados para debater isso. Como disse, o presidente e todos esses cargos são do povo, não é de algum patrão, nem de partido político. Temos que voltar a isso. Estamos querendo voltar. É um problema, claro. Haverá um momento em que conseguiremos resolver isso. Mas é uma luta interna também...(...)

Com as TCOs, a opção foi pelas terras coletivas. Nós, como Distrito Maior Indígena, vivíamos quase como se fosse uma só família: culturalmente e em outros aspectos. Não nos convinha tirar os títulos individuais. Para fortalecer a organização e vendo as leis, e também para que não avançassem e que não impusessem nada contra nós, seria mais importante que constituíssemos uma TCO. Porque enquanto TCO não será possível entrar ninguém, nem empresário, nada. Tampouco quando haja minerais. Até está assegurada por lei.

Nossa ideia era sermos donos da terra e território. Essa era a nossa ideia. Por isso fizemos o saneamiento [regularização fundiária, em Português, numa sorte de demarcação] em TCO [titulação como terras coletivas]. Com isso, não poderiam nos oprimir de nenhum lado.



Foto 7 – Comunários reunidos em frente ao Cefoa “Fermin Vallejos”, na Com. de Raqaypampa

Por mais que o discurso da descolonização esteja disseminado também entre as organizações da sociedade civil que apoiam o chamado “processo de mudança” (*proceso de cambio*, em castelhano) na Bolívia, na prática ainda se verifica a presença do que chamamos aqui de *matriz abissal*, ou seja, a persistência de um poderoso vetor fundado no não reconhecimento dos povos indígenas como agentes políticos autônomos. Tal hierarquização não é, portanto, uma exclusividade dos agentes do Estado, mas pode se notar também entre representantes de partidos, DESOBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

de movimentos sindicais e até de organizações étnico-culturais e de gênero, mostrando a força da conjugação entre capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado.

Nas falas de dois membros relevantes da estrutura do sindicalismo agrário oficialista (CSUTCB), percebe-se uma diferença na forma como a questão da autonomia de Raqaypampa é entendida. Para o dirigente mais próximo, responsável pela Central Provincial de Mizque⁵⁸⁹, Milton González, as/os comunárias/os têm plenas condições de implantar e de manter a AIOC⁵⁹⁰, inclusive com possíveis melhoras na gestão pública.

Pergunta – O que pensa da autonomia que está sendo reivindicada pelas comunidades de Raqaypampa?

Veja, eu creio que a lei de autonomias nos dá essa possibilidade em nível regionalizado, municipal, departamental. Nosso governo, nosso irmão presidente Evo Morales, se identifica com a gente camponesa e nos representa a todos. Como eles, mediante à Constituição, já foram reconhecidos como indígenas, originários, camponeses, eles estão em pleno direito de exercer a autonomia indígena-originária. Porque estão constitucionalizadas. Tem outra forma que não é tão diferente da nossa, mas que tem algo de distinto. Portanto, eu, como dirigente da província, digo: 'Sigam adiante'. Eu apoio isso porque eles têm que conseguir praticar a autonomia e colocar em prática tudo o que se diz na lei. 'Sigam em frente'. Apoio. Se eles reivindicam, tem que se dar. Eles são capazes de administrar os seus recursos, são capazes de trabalhar seus solos. Não se pode dizer que não há quem não possa administrar. Eles são capazes e podem administrar e até muito melhor que nós. Às vezes, a gente humilde é mais transparente. Gente mais tranquila. Diria eu que as pessoas do campo, que lá são criadas e que viveram na comunidade, em sofrimento, são muito mais transparentes. Penso que eles podem melhorar a administração⁵⁹¹.

A argumentação do dirigente provincial tem um tom nitidamente dissonante do dirigente em nível departamental, acima do provincial, pertencente à mesma estrutura sindical nacional. Juan Zurita, secretário-executivo da FSUTCC, um dos principais responsáveis pelas gestões mais internas da entidade, manifestou certa reticência quanto à demanda específica da população de Raqaypampa.

Pergunta – E pensas que o processo autonômico de Raqaypampa pode fortalecer isso [melhorias em termos de condições de vida, seja no campo social, seja no fortalecimento comunitário]?

O processo de Raqaypampa pode fortalecer, mas também tem suas debilidades. Os povos de Raqaypampa, com suas vestimentas, estão perfeitos. Não tenho nenhum problema. Mas os povos de Raqaypampa pertencem ao povo Quechua. Então seria muito melhor se o povo Quechua – em

⁵⁸⁹ A Central Provincial Única de Trabalhadores Camponeses de Mizque reúne quatro centrais (Raqaypampa, Tin Tin, Alalay e Vila-Vila) e duas subcentrais (Aguada e Valle Mizque). É a instância que se coloca logo abaixo à FSUTCC que, por sua vez, é o órgão em nível departamental da CSUTCB.

⁵⁹⁰ Há uma diferença de argumentação com relação ao prefeito de Mizque, Jhonny Pardo, o qual enfatizou a existência de dificuldades de caráter “técnico-material” (com relação à estrutura tecnológico-burocrática e à capacitação técnica de servidoras/es) para que a autonomia de Raqaypampa pudesse de fato se viabilizar.

⁵⁹¹ Entrevista realizada em 23 de fevereiro de 2014, no município de Mizque.

Potosí, Chuquisaca, Cochabamba... – se organizasse como um povo indígena com autonomia. Poderíamos assim termos um maior...

Pergunta – Seria como um megadepartamento...

Com esse grande número de habitantes que temos e maior território, poderíamos fazer muitas coisas. Mas para isso nos faltam muitas ferramentas da lei. Porque tampouco podemos destroçar em pedaços com isso o nosso Estado Plurinacional⁵⁹²

É curioso como um dirigente em nível departamental lança assim uma proposta que historicamente não veio sendo colocada nesta maneira (em termos de uma suposta unidade política do povo Quechua, por sinal bastante diverso e disperso em diversas partes do território boliviano), de algum modo minimizando e deslegitimando décadas de lutas dos movimentos pelas AIOCs. A avaliação que Zurita faz do pleito pela autonomia por parte das comunidades de Raqaypampa se completa, revelando toda a influência da *matriz abissal*, nas opiniões que ele expressa sobre o polêmico caso do projeto sustentado pelo governo central de construção de uma rodovia para cortar o TIPNIS.

Em 2009, estive, junto com uma comissão, nesses terrenos e com esses povos. A pedido de organizações sociais do setor. O que vimos foi uma desgraça. Os companheiros vivem só de álcool e de um pouco de dinheiro. Primeiro, junto com o narcotráfico. Segundo, vendendo nossos recursos naturais, como madeira. E terceiro, vendendo animais silvestres que existem nesse setor. Nós sabemos para onde levam. Lamentavelmente, não há como controlar esse setor se não se faz a estrada. Quando a estrada for construída, muito rapidamente e a qualquer sinal pode chegar o controle desse tipo. O que estão fazendo? Quem está fazendo? Qual é o trabalho? Tudo isso pode chegar. Por isso são apenas as organizações que são afins a esses saques que estão contra a abertura do caminho.

Mas agora creio que eles parecem estar se dando conta da necessidade da construção da estrada. O governo brasileiro estava apoiando para que se tornasse realidade esse caminho⁵⁹³. Mas finalmente o problema do caminho é apenas por ambição de uma parcela pequena das pessoas. Não é verdade o que dizem alguns dirigentes. Meio ambiente? Que meio ambiente? Eles mesmos estão vendendo na calada da noite. Árvores estão caindo no meio da noite sem que o Estado boliviano saiba. Que meio ambiente se nós sabemos quantos animais silvestres eles estão vendendo? De qual meio ambiente estão reclamando? Eles vivem desse negócio. Por isso, o Estado, com essa abertura de estrada, passaria a controlar tudo: o narcotráfico, o comércio obscuro de animais silvestres e também o saque das madeiras. Nesse sentido, os companheiros não aceitaram.

Em ambos os casos, tanto na questão relativa à autonomia de Raqaypampa como no que diz respeito às escolhas políticas dos povos do TIPNIS, sobressai a posição de *exterioridade* e de *superioridade* assumida pelo dirigente sindical. Tal posição mostra que as opressões coloniais não se dão apenas dentro da estrutura do Estado ou do chamado mercado – das forças e corporações econômicas. Chama atenção como esse discurso que questiona a autonomia das organizações de

⁵⁹² Entrevista realizada em 19 de fevereiro de 2014, na cidade de Cochabamba.

⁵⁹³ Ver notas 210 e 542.

base também acaba por se estender para a crítica das parcelas dissidentes de outras organizações como o Conamaq e a Cidob e convive tranquilamente com um discurso favorável à “descolonização” no campo mais educacional e cultural, calcado no famigerado respeito aos “usos e costumes” dos povos originários. O mesmo dirigente da FSTUCC condena, por exemplo, aquilo que chama de “colonização vertical”, uma forma de conceber a realidade que não reconhecia os povos indígenas; segundo ele, antes da Constituição Política que previu o Estado Plurinacional da Bolívia, o que vigorava era uma imposição colonizadora que, em sua versão do capitalismo neoliberal, vem alcançando cada vez mais o *status* de globalizante. Nesse sentido, a educação de cunho colonial é mencionada entre as principais dificuldades que ainda se colocam para que essa “autonomia” seja exercida de fato.

Por exemplo, nós somos Quechuas. Na Bolívia, há também Aymaras e outros povos indígenas. Depois da Constituição, nós, como bolivianos, temos visto que o mais acertado deveria partir da educação. Digo isso a respeito da questão da autonomia, como povos indígenas originários, com sua cultura, com sua identidade. Com sua língua e sua vestimenta. Temos trabalhado tudo isso numa Lei de Educação boliviana “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”⁵⁹⁴. Essa lei já reconhece os currículos regionalizados dos povos indígenas na Bolívia. Neste ano [2014], estamos entrando justamente na implementação da lei de educação boliviana com enfoque produtivo, comunitário e social.

Então, a partir dos currículos regionalizados que estão preparando cada um dos povos indígenas da Bolívia, essas questões estão sendo plasmadas nas unidades educativas. Ainda não é 100% como planejamos. Sempre os professores têm mentalidade colonial, mas de toda maneira estão

⁵⁹⁴ Houve uma reforma da educação na Bolívia em 1994 (no bojo da LPP, também do mesmo ano), em que se propôs a incorporação da escola intercultural e da educação bilíngue. A proposição se baseava numa transformação institucional (administrativa, pedagógica e curricular), com o eixo central de participação da comunidade no controle social e na gestão educacional. No entanto, pouco dessa reforma se materializou porque estruturas e práticas institucionais viciadas continuaram em vigor. Para Navarro-Vásquez (2016), a Lei de Educação n. 070 “Avelino Siñani-Elizardo Pérez”, juntamente com a nova CPE, tem como “um dos objetivos mais importantes” a “consolidação do sistema de ensino plurinacional”, com a participação direta de mães e pais, de organizações sociais sindicais e populares, bem como de instituições, nações e povos indígenas originários camponeses, comunidades afro-bolivianas e interculturais, “na formulação de políticas educacionais, planejamento, organização, monitorização e avaliação do processo educativo”. “Outro objetivo da nova lei está relacionado com a gestão da educação: busca garantir plenamente a qualidade da educação em todo o sistema de ensino plurinacional, a implementação de monitoramento de estratégias, medição, avaliação e de certificação, com participação social. No âmbito da soberania e da identidade multinacional, procura adotar indicadores e parâmetros de avaliação e certificações da qualidade da educação, de modo a que este possa responder à diversidade sociocultural e linguística do país (Art. 5). Além disso, a nova Constituição do Estado reconhece as autonomias: departamental, regional, municipal e camponesa indígena originária (Art. 269). No âmbito da autonomia, a educação é uma competência que é exercida simultaneamente pelo nível central do Estado e pelas entidades territoriais autônomas. Portanto, as autonomias indígenas terão atribuições na organização, planejamento e execução de planos, programas e projetos de educação. A legislação prevê ainda a concepção de modelos de gestão de educação locais de acordo com a lógica da gestão territorial” (Navarro Vásquez, 2016: 2-3).

agarrando para cumprir com o currículo da nova lei de educação boliviana. Assim, creio que está bem. Nós, como organizações sociais, temos que ser parte dessa implementação. Para uma avaliação da nova lei. Antes, havia classificação, exame. Existem formas de melhorar em termos de educação. E estamos fazendo isso hoje em dia. Nós, como organizações sociais, temos que ser parte dessa implementação. Para uma avaliação da nova lei. Antes, havia classificação, exame. Existem formas de melhorar em termos de educação. E estamos fazendo isso hoje em dia.

Nós, de maneira alguma, podemos deixar descansar o nosso “processo de mudança” que estamos vivendo na Bolívia. Esse processo não foi trazido por Evo [Morales]; mas nós que reivindicamos, todas as organizações sociais do país. Por isso, a ação do Instrumento Político [MAS-IPSP]. É um instrumento de todos os setores sociais do Estado boliviano.

Pergunta – Uma consequência?

Uma consequência. A isso cumpre o presidente. Pelo momento, temos um bom presidente. Que responde aos perfis que temos construído orgânica e politicamente. Por essa razão, há um contentamento. Agora temos que ver de que maneira podemos ter uma educação de nós mesmos para nós mesmos. Até hoje em dia temos uma educação estrangeira, colonizadora e também comercial. Nós não estamos de acordo com isso. Por isso, trabalhamos junto ao governo central para que a educação esteja de acordo com as capacidades e potenciais econômicos, sociais e culturais de cada um dos povos, de cada uma das regiões. Para que, posteriormente, esse profissional sirva. Para que possa fazer algo por seu povo.

Mas, hoje em dia, com essa educação colonizadora, temos muitos professores nas ruas. A educação formou um monte de gente que se tornou professor. Mas se não há trabalho, onde terão platita [dinheiro]? Não há. Essa é uma grande dificuldade. Mas nós estamos trabalhando sobre isso e formulando novas políticas.

Até o momento, a educação nas universidades ainda não tem um planejamento claro. Só se usa gravata. Preto e branco. Com relação a essas universidades, ainda não temos planos. Devemos mudar isso. As bases disso também estão na nova Constituição Política do Estado: identidade autônoma. Mas, com esses últimos problemas, estamos querendo implementar e fiscalizar a partir do Estado, com as organizações sociais. Os recursos para isso vêm do próprio Estado, 5%. Nesse marco, é preciso levar em conta a realidade da vida. Esses companheiros das universidades somente estão vivendo como reprodutores de outros ensinamentos europeus! Mas não analisam e não qualificam a nossa situação real da vida humana dos bolivianos e das bolivianas. É muito diferente do que temos nas universidades aí.

Pergunta – E a questão econômica, como o senhor vê? Me parece que tudo isso da colonização escolar, vamos assim dizer, também tem a ver com a valorização do dinheiro, do individualismo? Mudou algo com relação à forma como as pessoas pensam a economia?

Para mim, não se aprende com gravata, com vestimenta. Eu me recordo de quando me colocaram vestido, com roupa. Em vez de aprender... Eu sou Quechua. Duas coisas me fizeram errado na escola. Uma na literatura, nas leituras. E a outra era: “está falando bem ou não está falando bem?” Como era Quechua, eu não sabia o idioma castelhano. Então, em vez de aprender sobre o meu próprio povo, tive de aprender castelhano, de forma imposta. Em vez que pensar a partir de mim mesmo e com as minhas próprias ideias, com autoestima, eu tinha que pensar a partir da ideia dos outros. Isso é muito diferente.

Eu vivi isso. Por isso sigo discutindo com os professores e sigo falando porque não é a roupa, não é a gravata, que te faz um profissional melhor. Graças a Deus, vários diretores distritais [de escolas] entenderam isso. Através de oficinas e seminários. Mas a maioria dos professores ainda não entende como aplicar a educação produtiva, comunitária e social. Temos que continuar discutindo isso porque se não discutimos não teremos transformações mais profundas na Bolívia. Para isso, somos também responsáveis pela aplicação dessa nova lei da qual falei.

O trecho acima é revelador porque deixa evidente o entendimento peculiar de autonomia que parte dos dirigentes da estrutura sindical sustentam: ao mesmo tempo em que defendem uma educação intercultural, respeitando os chamados “usos e costumes” descolonizadores e de acordo com projetos políticos, econômicos, sociais e culturais decididos em nível comunitário, acreditam que essa mesma lógica de autonomia, quando exercida de fato por organizações de base, pode ser tolhida quando não esteja de acordo com aquilo que a eles convêm. Essa ambiguidade mostra a maneira limitada como pode ser entendida e praticada essa proposta de descolonização, muito mais afeita a referenciais étnico-culturais do que a um enfrentamento da *matriz abissal*, conforme estou expondo neste trabalho.

Quando perguntado sobre a questão mais ampla do sistema capitalista e da influência de valores como o consumismo e o individualismo no tecido social, o dirigente apenas se dedicou a repetir a inadequação das questões das literaturas utilizadas como referência nas salas de aula e da língua nativa entendida como inferior. A contradição entre a valorização das culturas indígenas no campo da educação com a defesa enfática da construção de uma rodovia de grande impacto sociocultural que atravessa um território indígena não é exposta. A ausência de problematização da força do capitalismo em ambos os casos deixa patente que o colonialismo, quando afastado e desgarrado do capitalismo, torna-se uma espécie de *fetichê*. Critica-se o modelo de educação “estrangeira, colonizadora e comercial” ao mesmo tempo em que a construção de uma rodovia contestada pelos próprios povos indígenas locais é apresentada como elemento civilizatório das relações sociais via intervenção do Estado e do capital com seus impulsos mais “transparentes e republicanos”. Prega-se a autonomia, mas iniciativas concretas de autodeterminação reivindicadas e vindas das próprias comunidades, as quais foram inclusive motores da própria ideia de Estado Plurinacional, acabam surpreendentemente taxadas como sectárias.

Dirigente das Bartolinas em Cochabamba, Ayda Villarroel reforça a forte adesão de sua organização de mulheres indígenas originárias camponesas⁵⁹⁵ com o mesmo bloco liderado pelo governo Evo e pelo MAS.

Alguns apenas estão criticando; umas poucas pessoas. Mas a maioria está de acordo com as obras que foram feitas. Às vezes escutamos na imprensa, esses que estão criticando (...). Eles também estão no direito de criticar, mas não apresentam a sua proposta firme do que querem fazer. Só sabem criticar. Às vezes, quando uma pessoa está criticando, eu pergunto: “O que está

⁵⁹⁵ É importante realçar aqui que as relações sociais patriarcais ainda são bastante fortalecidas nas comunidades indígenas, reiterando o vínculo entre colonialidade e gênero - como destaca Segato (2012). O desafio da descolonização, portanto, se estende para muito além apenas de aspectos capitalistas-coloniais.

criticando tanto? O que você quer? Qual é a sua proposta?” Não dizem nada e não apresentam a sua proposta. Essas pessoas são manipuladas pelo capitalismo neoliberal, umas tantas pessoas, para que critiquem o nosso presidente. E não só ele, criticam também as autoridades departamentais e aos dirigentes [das organizações sociais] também dizem. Mas não é assim: nós saímos da base e temos o apoio das bases e defendemos também as bases. E depois temos que dar os informes às bases. E das bases mesmo saiu o Instrumento Político [MAS-IPSP]. A base nos deu um mandato para que os fortaleçamos esse Instrumento Político, orgânico e político, para o “processo de mudança”, para levá-lo mais adiante.

Pergunta – Mas há setores entre os próprios indígenas – da Cidob e da Conamaq - que fazem críticas também...

Sim, é verdade. Vieram também em uma marcha da Cidob juntamente com a Conamaq. Vimos alguns dos nossos companheiros que estavam lá. Por que estavam lá? Estão ressentidos porque também não foram escolhidos para um cargo. Eles queriam um cargo, queriam ocupar e ganhar. Mas não lhes deram. Não tiveram essa preferência das bases. Com essa raiva, seguiram esse caminho. Na Cidob, eu vejo que uma ou outra pessoa utilizou a base para ganhar a economia para eles. Eu vi isso [no caso TIPNIS]. Porque estava todo mundo de acordo⁵⁹⁶, em nível nacional, com a construção da estrada. Para quê? Era uma estrada interdepartamental, um desenvolvimento nacional para o país. Em todos os lados pedem a construção de estradas, escolas e umas poucas pessoas estão rechaçando a estrada. Porque os indígenas mesmo nesses lugares vivem bastante tristes. Nossos companheiros e nossas companheiras foram a esses lugares. Que lindos hotéis de outros países têm esses lugares. Por isso eles não queriam. Para que não vissem o que ocorria lá dentro. Com a estrada, todos iam ver e eles não quiseram. (...) Ao seu gosto e à sua maneira estavam cortando árvores; a madeira estava sendo saqueada. Vários empreendimentos que estavam se dando lá dentro. E quem estava sendo beneficiado também? Os estrangeiros. E não pode ser isso. Em vez de apoiar o nosso presidente para fazer um desenvolvimento em nível nacional a quem deveriam estar apoiando, eles estavam apoiando a uma transnacional. Vimos isso na Conamaq. Mas não são todos. Às vezes, sendo “cabeças” e dirigentes executivos, alguns fazem ao seu gosto e à sua maneira, mas duram pouco tempo. Logo se dão conta e colocam de lado o dirigente. Já não valorizam. E o dirigente, onde vai? Entra no seu bolso dinheiro da transnacional. E não está bem assim. (...) Eles mesmos se pronunciaram dizendo que alguns dos companheiros deles se prestam à oligarquia, à oposição, às transnacionais, mas a base está consciente. Foi isso que disseram [alguns] da parte da Cidob também.

O panorama apresentado por uma das principais autoridades do país na temática de políticas públicas relacionadas com o tema das AIOCs nos últimos anos, por exemplo, permite ter uma ideia dos meandros do funcionamento desse mecanismo em pormenor, mas apenas um diagnóstico mais focado nessa questão específica (quem é quem dentro do governo boliviano, quando se leva em consideração uma agenda mais ampla e radicalizada de constituição do Estado Plurinacional) poderia oferecer resultados específicos mais consistentes.

O antropólogo Gonzalo Vargas Rivas ocupava⁵⁹⁷ o cargo de Vice-Ministro de Autonomias Indígenas Originárias Camponesas e Organização Territorial, no então Ministério de

⁵⁹⁶ Há muitas evidências de críticas - como em Rivera Cusicanqui (2016) e Paz (2011) – ao projeto TIPNIS.

⁵⁹⁷ No momento das pesquisas de campo desta tese, no segundo semestre de 2014.

Autonomias, desde junho de 2013. Como muitas e muitos de seus colegas (pesquisadoras e pesquisadores)⁵⁹⁸, sua trajetória pessoal inclui uma conexão com Raqaypampa principalmente devido aos anos em que trabalhou no Cenda (a partir do final dos anos 1980). Como servidor público, ele declarou se inspirar na luta das *comunárias* e dos *comunários* de Raqaypampa no sentido de fazer com que as experiências de autonomia não se restrinjam apenas aos âmbitos locais - correndo o risco de serem “asfixiadas como parte de implementação do modelo neoliberal e sucumbindo diante da pressão do mercado”. Daí a necessidade, segundo ele, de levar a cabo esforços para que não só os demais integrantes organizações sociais parceiras, mas também os próprios gestores e tomadores de decisão do Estado compreendam, assumam e atuem com base numa proposta econômica, política e sociocultural mais ampliada (para além do reconhecimento e da conversão formal dos territórios em si) de autonomias indígenas originárias camponesas.

Em entrevista⁵⁹⁹ concedida nas instalações do Ministério das Autonomias em Cochabamba, Vargas relatou ter enfrentado situações, em compromissos internos do governo, nas quais colegas interlocutores que representavam outros órgãos da mesma administração federal fizeram questão de externar as suas desaprovações e reticências quanto a esse entendimento mais ampliado das autonomias:

E aí, na conversa, prontamente me perguntam como está o processo autonômico indígena e eu disse que caminhava, com um montão de dificuldades, mas que é parte do próprio processo, (...) que existem temas de fundo que precisam ser resolvidos – muitos dos quais estão nas mãos do Estado. Porque o processo tem dois canais de entrada: um, fundamental, é a decisão dos próprios povos, de seguir fortalecendo suas próprias estratégias e seu autogoverno. Mas tudo isso pode se encontrar com um conjunto de dificuldades que estão vinculadas com o Estado e que dependem de vontade política. Com base nessa vontade política, geram-se normas, políticas públicas, mecanismos que facilitam o processo (...). Portanto, o processo autonômico indígena está em sua fase inicial e deve haver uma vontade política do governo. O processo deve incluir isso também. Temos que ter. Porque, pelo contrário, sem as autonomias indígenas sensivelmente não há Estado Plurinacional. E aí, estranhamente (...), fala um outro vice-ministro, um colega, e eu me assusto. ‘Mas eu não sei. O nosso país é um Estado Plurinacional, nosso presidente é indígena. Na Assembleia Legislativa Plurinacional estão nossos irmãos indígenas. Nas Assembleias Departamentais, nas prefeituras, entre os vereadores... O MAS, como partido do governo, está nas mãos das organizações sociais, principalmente indígenas. Portanto, o Estado Plurinacional já está pronto! Não há muito mais o que fazer, uma vez que o nosso presidente é indígena etc.

Na mesma entrevista, Vargas fez questão de realçar, portanto, que as institucionalidades estatais já existentes se fizeram “permeáveis à participação indígena – o que é importante”.

⁵⁹⁸ Além dele, pode-se citar Marina Arratia Jiménez, Jhonny Ledezma, Maria Teresa Hosse Sahonero, Hector Luis Rojas Vaca, Soledad Guzmán, Fernando Garcés, Pablo Regalsky e Luz María Calvo. O ex-senador e sociólogo Adolfo Mendoza (que foi também assessor do MAS durante a Assembleia Plurinacional) e o magistrado Efrén Choque (membro do Tribunal Constitucional Plurinacional) também mantiveram relação muito próxima com as comunidades camponesas indígenas de Raqaypampa.

⁵⁹⁹ Entrevista realizada em 22 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

Mas isso não é tudo. Ou quase nada porque o que está ocorrendo é que os irmãos indígenas estão participando de institucionalidades republicanas. E o modelo de instituição republicana tem um 'coração' liberal e, por fim, capitalista. Portanto, não é um Estado Plurinacional.

Para o Vice-Ministro das Autonomias Indígenas Originárias Camponesas e Organização Territorial, o conceito de Estado Plurinacional corre, assim, o risco de ser *fetichizado*⁶⁰⁰ e, contraditoriamente, se converter na realidade em um obstáculo para a concretude das autonomias. Um dos motivos para a criação da Coordenadora Nacional das Autonomias Indígenas Originárias Camponesas (Conaioc), a despeito das disputas e das fricções relacionadas ao tratamento da temática, tem a ver justamente com a tentativa de ampliação de superação desse cerco às AIOCs que, também como se verá mais adiante, não se limita aos ocidentais ou aos *mestizos* que renegam suas origens ameríndias, *q'aras*, não-indígenas. Como o próprio Vargas fez questão de frisar no prosseguimento acerca da “anedota”, o referido outro colega vice-ministro que emitiu as opiniões acima reproduzidas também era indígena e inclusive fazia questão de reiterar os traços familiares dos quais herdara essa condição⁶⁰¹. A ênfase concentrada na *raça* como categoria fundamental “divisora de águas” na hierarquização social, como apresentada pela *teoria da colonialidade* de Quijano, mostra aqui suas evidentes limitações, conforme já se fez referência antes e se tratará também mais adiante.

Essa divisão interna dentro do Estado – entre aqueles que buscam desafiar a reprodução da *matriz abissal* capitalista, colonial e patriarcal, mais que propriamente entre indígenas e não-indígenas – é confirmada em entrevista⁶⁰² pelo representante do Ministério de Autonomias no Departamento de Cochabamba, Alberto Borda:

Nós, a partir do Ministério de Autonomias, devemos admitir que neste momento temos demorado, principalmente em La Paz, com alguns procedimentos estabelecidos pela Lei Marco de Autonomias [LMAD] e que têm de ser regulamentados. Por exemplo, fez-se o regulamento para o trâmite de ancestralidade, do território. Necessitava-se fazer uma certificação. Mas também [se necessitava] um regulamento para certificar a viabilidade governativa. De fato, são duas normas que demandaram discussões em La Paz. Todavia, no Ministério de Autonomias em La Paz existe uma contradição entre uma visão que está comprometida com o processo de transformação [que deveria se traduzir em caminhos simples, diretas e ágeis aos povos e nações indígenas originários camponeses que estão reivindicando suas autonomias] e também há, todavia, gestores que são conservadores, que estão aferrados a normas tradicionais, ao modelo clássico de administração colonial, burocrática etc. Por isso é que essas duas normas demoraram.

A questão da “demora” não é meramente temporal; não se resume ao fato de que esse tema não vem sendo tratado com a esperada prioridade - segundo os próprios gestores do

⁶⁰⁰ A questão do Estado Plurinacional como *fetiche* voltará a ser abordada mais à frente.

⁶⁰¹ “Por que dizia que existe o risco de que se *fetichize* esse discurso do Estado Plurinacional de que isso acabe freando as autonomias indígenas? Por essa anedota que te contava. Esse vice-ministro sobre o qual contei a história está lá e dizia inclusive: ‘Eu sou indígena. Meus pais são indígenas’”, comentou, em outro trecho da entrevista, o vice-ministro responsável pelas AIOCs, Gonzalo Vargas.

⁶⁰² Entrevista realizada em 24 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

governo, diga-se. Sacar e interpor novas e adicionais exigências burocráticas (e o caso de Raqaypampa está repleto deles, como se verá) é um meio de permitir que a *matriz abissal* continue se reproduzindo pela reafirmação incessante das relações capitalistas *enquanto as negociações, os arranjos e as configurações normativas e institucionais necessárias para o enfrentamento da lógica colonial que continua oprimindo as comunidades indígenas não se completam*. Tem a ver com o modo como setores de dentro do próprio Estado, ainda que assumam suas responsabilidades e lamentem suas limitações, vão encontrando meios de atribuir a morosidade também a outras instâncias que fogem ao seu alcance e às suas atribuições. Aos de fora do Estado que defendem a ordem historicamente aplicada de supremacia do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, esse jogo de “empurra-empurra”, que tende a retardar as investidas e abrandar os ânimos daqueles que lutam por mudanças que abalem essas estruturas abissais, vem sempre muito a calhar.

Além da questão da regulamentação das normas, Borda demonstra ainda preocupação com a sustentabilidade econômico-produtiva relacionada aos processos de autonomia, aspecto que vem sendo entendido e tratado como chave no caso de Raqaypampa.

Outra evidência da diferença de ritmos é que não conhecemos (...) iniciativas que venham do Estado no campo econômico-produtivo que paralelamente vá gerando condições para que, no momento em que seja preciso, os governos municipais e nesse caso também os territórios indígenas, quando tenham as condições legalmente instituídas para arrancar com sua gestão [autônoma], também tenham condições econômicas. E não que quando tenham as condições políticas, e apenas a partir daí, comecem a preparar soluções econômicas. Eu não conheço... Para o caso de Raqaypampa me parece que está sendo trabalhado isso, mas eles, por sua vez, já pensaram em muitas iniciativas. Entre elas, elaboraram o seu plano⁶⁰³. (...) Enquanto que nós, a partir do Estado, não temos aprovada a política do sistema de planejamento integral estatal, que deveria orientar os novos enfoques, as novas metodologias, critérios e indicadores para construir o Estado Plurinacional de maneira planejada (...). Os [comunárias/os] de Raqaypampa diziam que desenvolveram uma iniciativa de caráter produtivo, de transformação, de sustentação, de seus produtos alimentícios. Começaram a produzir suas bolachas e pães. E articulados com o governo municipal de Mizque estavam contribuindo para fornecer o café-da-manhã escolar. Tem uma perspectiva de formar uma cobertura regional. Instituíram a primeira Organização Econômica Comunitária [Oecom] do país. Obviamente que o Ministério das Autonomias tem respaldado esse processo de maneira comprometida, mas respaldarmos como ministério uma iniciativa de caráter econômico não tem o peso que deveria ter quando o respaldo é do Ministério de Desenvolvimento Produtivo [e Economia Plural]. Bom, aí temos certas limitações e dificuldades.

⁶⁰³ “Mas o importante é que Raqaypampa é um povo indígena que felizmente desenvolveu muita consciência política identitária que está muito mais à frente dos demais povos indígenas que estão com intenção de construir a sua autonomia”, avalia Alberto Borda, representante do então Ministério das Autonomias na unidade do Departamento em Cochabamba, em entrevista para a tese.

Segundo o representante do Ministério de Autonomias em Cochabamba, a explicação para essas “limitações e dificuldades” tem um cunho estrutural – que dialoga, como já se notou, com a noção de *matriz abissal*.

Tem a ver com até onde, até que grau e em que medida, o Estado conseguiu se descolonizar e se desburocratizar. E até que ponto não só o Estado, mas o próprio Instrumento Político [MAS-IPSP] tem a absoluta clareza e consistência ideológica para poder ter o controle acerca disso: se esse processo de descolonização e de desburocratização está ou não seguindo em linha com a Constituição num ritmo que acompanha as demandas e as necessidades dos povos indígenas. Ai, sim, nós vamos perceber que existem dificuldades e há muitas travas no Estado.

Não só o partido do atual governo (MAS-IPSP), mas as próprias organizações sociais - e os desníveis existentes entre cada entidade - acabam sendo incluídas nas reflexões de Borda sobre o caráter estrutural e profundo do problema.

Há algumas instâncias em que provavelmente não tenha havido, não se tenha conseguido, mudanças relevantes. E isso se reflete nas normativas, nas atitudes, nas condutas. E, claro, [essas instâncias] não conseguem tomar consciência do novo papel do Estado, dos novos princípios, da necessidade de construir realmente um Estado Plurinacional. Na plenitude. Então, eu creio que isso é que explica que os ritmos são distintos, no interior inclusive do próprio Estado. Porque vamos encontrar certos setores dentro do Estado muito avançados, que vão num ritmo muito mais rápido que outros, que não conseguem puxar o fio condutor. Isso eu creio que mereceria uma discussão não apenas no interior do Estado, mas no interior do próprio Instrumento Político [MAS-IPSP] e das próprias organizações sociais [sindicatos, articulações ‘tradicionais’, ONGs etc.]. Eu me atrevo a pensar que entre as próprias organizações sociais vamos encontrar essas lacunas, esses ritmos distintos. Porque há organizações sociais que estão bem avançadas e outras que estão com lideranças bem conservadoras⁶⁰⁴”.

Outro elemento relevante trazido à tona é o papel exercido pelos governos departamentais⁶⁰⁵, entes intermediários de relevo que também ajudariam a entender a lentidão desses processos de autonomias indígenas originárias camponesas.

Porque os recursos econômicos estão disponíveis. Está aí também o marco legal. O que falta? Como se gere esse recurso, como se operacionaliza? Quem sabe se trata da estrutura da gestão

⁶⁰⁴ Borda aventa a hipótese de que a diferença entre a geração de lideranças comunitárias que estiveram na base de todo o processo de mobilizações ao longo das últimas décadas (e que de alguma forma já não estão mais tão presentes em contato direto com as bases) e uma nova leva de líderes (homens e mulheres) sem muita experiência e sustentação político-ideológica poderia explicar essa dissonância dentro das organizações sociais. Os resultados da minha pesquisa não apontam para esse sentido. Pude aferir que o apoio ou não a uma vertente mais aprofundada de Estado Plurinacional e de autonomias não tem a ver necessariamente com a idade, a geração a que pertence ou o acúmulo de experiências ao longo da vida (visto, por exemplo, que muitas das entrevistas e dos entrevistados têm perfis parecidos, mas posições bastante distintas), mas justamente do grau de adesão à *matriz abissal*.

⁶⁰⁵ Muitos deles, como o de Cochabamba, também envolvidos em procedimentos pela autonomia departamental, prevista na CPE (2009) e na LMAD (2010). A proliferação de processos de autonomias departamentais acabou sendo instrumental para diversos fins, como já foi dito.

das instâncias que devem estar a cargo disso. E quando falo de estrutura falo dos responsáveis, das estruturas organizativas, do pessoal. Quanta consciência e quanta preparação técnica, política e ideológica essas pessoas têm para apoiar, desenvolver e de uma maneira efetiva esse campo? Creio que as mesmas dificuldades podem ser encontradas em nível departamental. O governo departamental está mais perto das pessoas que o governo central. Através de sua Secretaria de Desenvolvimento Produtivo, nas cinco regiões em que trabalha em Cochabamba – com a possibilidade de um contato muito mais próximo com a Federação [FSUTCC], que, na verdade, poderia ativar muito mais. Não estou falando dos recursos do governo departamental, porque ele não tem, mas do papel de articulador, de gestor, que ele tem.

A evasiva posição de representantes da governação de Cochabamba parece confirmar o diagnóstico do representante departamental do Ministério de Autonomias. Em entrevista⁶⁰⁶, Richard Jorge Mercado, que esteve ativamente na Direção de Integração com Regiões, Municípios e Autonomias (DIRMA)⁶⁰⁷, se empenhou em alinhar algumas ditas ações de órgãos departamentais no sentido de viabilizar as garantias previstas pela CPE e pela LMAD⁶⁰⁸ aos povos e nações empenhados em levar adiante a conversão em AIOCs. Três linhas principais de suporte foram realçadas. A primeira diz respeito à concessão por parte da DIRMA de documento de personalidade jurídica⁶⁰⁹ para que as comunidades indígenas originárias camponesas (principalmente por meio de sindicatos, nos casos de Raqaypampa) possam fazer parte do sistema de planejamento participativo econômico da rede estatal. Na prática, a Subprefeitura instalada em Raqaypampa, que funciona *pari passu* à CRSUCIR, acaba por aglutinar, a partir das deliberações e das determinações das organizações locais⁶¹⁰, essa interlocução com as instituições e com as agendas oficiais estatais.

⁶⁰⁶ Entrevista realizada em 26 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

⁶⁰⁷ No período da entrevista, Richard havia sido deslocado para exercer a função de Diretor de Segurança Cidadã da administração departamental de Cochabamba, ainda sob gestão do governador Edmundo Novillo (MAS-IPSP). A partir de meados de 2015, com a eleição do novo governador Iván Canelas (também do MAS-IPSP), Richard passou a ocupar o cobiçado cargo de Diretor de Transportes e Comunicações. Trata-se de um servidor com o típico perfil de “quadro” político de gerência estatal, cujas manifestações refletem, em larga medida, um olhar interno da gestão departamental.

⁶⁰⁸ Complementarmente à LMAD, o governo boliviano promulgou, em 2013, a Lei nº 341 de Participação e Controle Social, que normatiza a relação entre gestão pública e organizações da sociedade civil. A referida Lei nº 341 veio a adaptar e ampliar instrumentos da antiga Lei de Participação Popular, de 1994, e estabelece três categorias de atores coletivos: orgânicos (organizações sociais e sindicais, reconhecidas legalmente), comunitários (nações e povos indígena originário camponeses, comunidades interculturais, afrobolivianas e todas previstas na CPE) e circunstanciais (criados para um fim determinado e finito).

⁶⁰⁹ Por meio de entrevistas de integrantes das próprias comunidades de Raqaypampa e de ONGs parceiras, foi constatado, por exemplo, que a outorga da personalidade jurídica à Organização Econômica Comunitária (Oecom), documentação essencial para o funcionamento da iniciativa da CRSUCIR, a qual cabe justamente ao governo departamental, teria sido obtida com muito custo e insistência, somente depois de muitas intervenções e pressão a partir das bases.

⁶¹⁰ É curioso como o discurso a partir dos gabinetes governamentais transparece a tendência de controle e de disciplina, consagrada particularmente pelas reflexões em torno da *biopolítica* de Foucault. Em

A segunda linha de atuação destacada pelo diretor departamental é a de articulação e de consultoria técnica, com especial foco na elaboração de projetos que possam ser contemplados com recursos provenientes de diferentes janelas abertas pelo governo central. Nesse sentido, o canal disponível mais enfatizado foi o Fundo Indígena Originário Camponês (Fondioc), abastecido por recursos derivados da extração de recursos minerais e que tem vindo a gerar muitas controvérsias nos últimos anos por conta de graves denúncias de corrupção e desvios. De acordo com o servidor, “uma das debilidades do Estado é a falta de difusão da normativa”, isto é, “difundir essas políticas e leis e dizer às comunidades que elas já podem ser atores principais do desenvolvimento” por meio da “apresentação de projetos ao Fundo Indígena”. O “desconhecimento” relativo a essas possibilidades, prossegue Mercado, era “enorme”, e a governação departamental assumiu a tarefa de oferecer assistência técnica para a elaboração de projetos. No caso de Raqaypampa, ele informou na ocasião que estava sendo dado apoio para o projeto de construção de uma represa, com um orçamento que ronda os 8 milhões de bolivianos, que ainda não havia sido encaminhado em seu formato final para o Fondioc. Foram mencionadas também oportunidades de menor volume no âmbito do PAS (Programa de Assistência Social), do Projeto Comunidades e do PICAR (Projeto de Investimento Comunitário em Áreas Rurais).

A argumentação de Mercado retoma, assim, o início do primeiro governo de Evo Morales, em 2006, quando da nacionalização dos hidrocarbonetos, que proporcionou “um impacto positivo para o desenvolvimento do aparelho estatal”.

Estamos falando no nível departamental, municipal e das comunidades. Nesse sentido de poder ter acesso a mais benefícios econômicos com a exploração dos nossos recursos. E isto vem configurando – e estamos em um ‘processo de mudança’ – mudanças estruturais em que se vêm estabelecendo um modelo econômico que não é apenas o estatal e o privado. Mas que prevê também o modelo comunitário, econômico comunitário, reconhecido pela Constituição Política do Estado.

Como complemento, ele ressalta que a Constituição distingue normas materiais (que já vem sendo aplicadas de forma direta), normas progressivas (acionadas em situações específicas e excepcionais) e as normas nominais (que definem a condição do Estado, mas vêm sendo aplicadas de forma gradual, como a própria LMAD, por exemplo). Nas palavras dele, tanto as

determinado momento da entrevista, o servidor em posto de relevo insiste (para materializar as tais três linhas de suporte já citadas) que a gestão departamental estaria à frente de uma sequência de ações relacionadas à Raqaypampa: melhoria no planejamento quanto à interlocução com o município de Mizque; suporte na elaboração de projetos próprios autogeridos pelas comunidades e apoio na articulação para que sejam viabilizados (a partir de recursos vindos principalmente do governo central); confirmação da consideração dos direitos diferenciados como povo indígena originário camponês nas políticas públicas; e, finalmente, o reconhecimento formal e constitucional do Estatuto autônomo elaborado pela base de *comunárias* e *comunários*. Levando-se em conta essa sequência de medidas, é tranquilamente possível sustentar que nada disso foi “feito” a partir da iniciativa da administração estatal (nesse caso, departamental), mas absolutamente tudo só se tornou concreto a partir das lutas do movimento indígena de Raqaypampa - em diálogo com uma série de outros agentes, evidentemente.

autonomias (via aprofundamento de Estatutos e de Cartas Orgânicas) como as economias comunitárias (sustentadas por auto-governos) vêm caminhando paulatinamente, ainda que, à época da entrevista, a Lei de Empreendimentos Comunitários Produtivos não tivesse ainda sido concluída em nível federal – lacuna essa que era apresentada como justificativa para a ausência de apoios mais concretos até então.

No nível do município de Mizque, em que está atualmente inserido o território de Raqaypampa, uma série de observações pode ser feita a partir da entrevista⁶¹¹ com Jhonny Pardo, prefeito à época da realização da pesquisa. Antes de mais, é preciso frisar o perfil de Pardo, que também faz parte de uma comunidade camponesa da Província de Mizque e foi galgando posições dentro da estrutura do sindicato agrário até chegar a ocupar o cargo eletivo pelo MAS-IPSP. Ele próprio, portanto, por ser um camponês empobrecido sem muita instrução nos termos socialmente “exigidos e valorizados” de escolaridade formal *castelhanizante*, sentiu na pele a crueldade das lâminas cortantes da *matriz abissal* por várias vezes e ao longo de muito tempo. Alçado à condição de autoridade municipal, no entanto, Pardo acaba, de modo contraditório, por reativar as bases produtoras de divisões profundas da qual ele mesmo já fora vítima.

Sintomática dessa contradição é a projeção que ele faz acerca da reivindicação de autonomia pelas comunidades de Raqaypampa.

O processo de autonomia de Raqaypampa segundo seus usos e costumes, em que eles designam suas próprias autoridades e no qual a própria administração segue a forma de organização tradicional da comunidade, é vantajoso. É vantajoso porque, em muitas das situações, o companheiro não está obrigado a ler tudo o que está previsto em lei e muito menos interpretar a lei. O respeito aos usos e costumes segue o que sempre se praticou. Mas também tem desvantagens. Não vão ter suficiente autonomia quanto ao que é a administração econômica. Não vão poder usufruir dessa suficiência porque a gestão do dinheiro é a parte na qual se deve ter muito mais cuidado. Deve-se informar tudo conforme determinam as normativas. No aspecto econômico, não creio que eles consigam ter sua própria autonomia...

⁶¹¹ Entrevista realizada em 24 de fevereiro de 2014, em Mizque. Além de Pardo (MAS-IPSP), prefeito de Mizque, também foi entrevistado (no dia 17 de março de 2014) o então prefeito de Aiquile, Anacleto Montañó, também do MAS-IPSP. Apesar de fazer parte de outra província (Campero) do Departamento de Cochabamba que não a de Mizque (onde está inscrito o território de Raqaypampa), Aiquile também é um centro urbano de referência para a população raqaypampenha, seja pelos serviços (transporte etc.), seja pelo comércio (feira semanal). Na ocasião da entrevista, Pardo citou as sucessivas visitas recebidas em comunidades locais do município por parte de autoridades nacionais (por conta de políticas na área de saúde, produção etc.). Por meio do consórcio do Cone Sul de Cochabamba (cinco províncias), anunciou ainda o projeto de um hospital de segundo grau com recursos majoritários do governo central e contrapartida das prefeituras locais. Destacou ainda a importância dos programas sociais às famílias (no formato dos *bonos*) e também via projetos. Com relação à Raqaypampa, destacou o laço forte de comércio e manifestou empenho para efetivar obras de irrigação com vistas a conter a saída de jovens do campo. Sobre a AIOC de Raqaypampa, ele felicitou os avanços e assegurou que “ninguém está contra”, mas advertiu que “não é tão simples levar [um projeto como esses] só com a sua identidade”, visto que os trâmites administrativos-burocráticos a serem assumidos diretamente pelas comunidades não são simples.

Pergunta - Mas por que não? É muita burocracia?

É óbvio que eles reivindicam esse direito de manejar a administração econômica. Mas acho que não vão aceitar. Os informes econômicos exigidos pelo Ministério de Economia e Finanças precisam ser obrigatoriamente enviados. Essa parte é que é complicada. Primeiro, por conta da internet, que ainda não chegou em Raqaypampa. Segundo, pela distância em termos geográficos.

É possível vislumbrar com nitidez nesta passagem como dois fatores normalmente utilizados para a justificação da *matriz abissal* – a pouca familiaridade com os sistemas de conhecimento científico-tecnológico dominante e o afastamento geográfico – são novamente convocados para reforçar a vigência da mesma. Desta vez, contudo, da boca de um camponês que vem da mesma estrutura organizacional sindical agrária (FSUTCC e CSUTCB) e do mesmo partido em que militam membros da CRSUCIR. Vê-se aqui que não são apenas as divisões de classe e de etnia, separadamente, que influenciam no funcionamento da *matriz abissal*: é a combinação desses fatores que faz um camponês que se eleva a uma condição um pouco mais privilegiada (prefeito) a negar as competências e a capacidade autônoma da sua própria classe (camponesa) e de sua própria etnia (indígena, mesmo que não reivindique abertamente tal condição, como faz a CRSUCIR, Pardo indubitavelmente pertencente ao alargado contingente do povo quéchua com predomínio na região).



Foto 8 - Camponesa-indígena nas terras altas, na Comunidade de Raqaypampa

Outro ponto chamou a atenção no discurso do prefeito. Ainda que demonstrasse ressalvas a uma autonomia mais *livre* e *independente* que dispensa a existência da prefeitura – que caracterizarei aqui como *pós-abissal*, com base evidentemente nas reflexões em torno da *matriz*

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

abissal, e que será retomada mais à frente – como a de Raqaypampa, Pardo defendeu abertamente a disseminação de um outro modelo de autonomia *abissal*, *controlada* e *dependente* da administração municipal. Perguntado sobre as maiores mudanças implantadas na prefeitura de Mizque, ele comentou que se pediu “a intervenção da comunidade para que eles mesmos deem valor às obras em andamento”.

Porque se eles mesmos não colocam seu grão de areia nesse processo, pode parecer que é apenas mais alguma coisa dada como se fosse um ‘presente’. Se eles mesmos contribuem com a sua parte - com orçamento próprio ou com seu próprio trabalho, com seu próprio suor -, estarão valorizando essa estrutura pública. Uma vez feita com sacrifício, espera-se que a obra seja mais ‘cuidada’ pela própria comunidade. Estamos chegando a isso. Pouco a pouco, vamos alcançar uma condição na qual as comunidades já não estarão somente esperando a colaboração da prefeitura. Eles mesmos liderarão a construção das obras e a prefeitura poderá entrar apenas com a parte faltante, complementar. Muitas comunidades já estão nesse caminho.

Percebe-se aqui um movimento simbólico e revelador por parte do mandatário local que tem ao menos um triplo sentido. Primeiro, tenta reduzir o distanciamento entre o poder público e os seus munícipes (na esteira da descentralização). Em consequência disso, se exime ao mesmo tempo de encargos, de custos⁶¹² e até de atribuições normalmente assumidas por uma prefeitura ordinária. Por fim, oferece, como alternativa a um tipo de *autonomia com maior carga de autodeterminação (pós-abissal)* como a de Raqaypampa, a possibilidade de instaurar uma espécie de *autonomia subordinada e inerte (abissal)* que, por mais passos que dê, sempre precisará estar presa, ao fim e ao cabo, a uma estrutura institucional contábil e burocrática comandada pela prefeitura, que segue exercendo poder.

Há mais um aspecto importante na forma como o prefeito de Mizque delinea a evolução da inter-relação entre Estado e comunidades sob a sua jurisdição. Ele cita a existência de um processo de superação daquilo que poderia ser chamado de “paradigma paternalista do *presente*” (que também pode aparecer em circunstâncias semelhantes como *doação*) vindo de autoridades e instituições estatais para uma “lógica de intervenção direta *sem intermediários*”. Esta última se sustentaria em um balanço tênue entre a quase dispensa (redução drástica) do poder público e a permanência obtusa, porém decisiva, de um órgão regulador da organização social local (com encolhimento de atribuições) nos moldes liberais-representativos já existentes. Ocorre que, como

⁶¹² Esse tema voltará a ser abordado mais à frente, a partir das reflexões do senador Adolfo Mendoza (MAS-IPSP), que também faz uma distinção entre *autonomia como descentralização*, com todas as suas limitações, e *autonomia como autogoverno* (inclusive com uma aposta na ideia de “desprendimento”, que Mignolo vai buscar nos escritos de Quijano) que representaria o desafio mais profundo do que ele considera como *descolonização* das instituições estatais. Sublinho, contudo, que as noções de *autonomia abissal* e *autonomia pós-abissal*, apesar de próximas, não coincidem com a categorização defendida por Mendoza. A *pós-abissalidade* não necessariamente segue o caminho obrigatório do “desprendimento” (ainda que implique sempre um grau de reconhecimento político da diferença), mas de *sociologias conectadas* (Cap. 1) e *ciências sociais por demanda* (Cap. 7), com base em propostas inter-relacionais co-presentes como a *tradução intercultural* e a *ecologia de saberes* (Santos, 2010).

bem demonstram as lutas dos próprios movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala, existe acúmulo pelos caminhos do reconhecimento e da garantia de direitos socioculturais diferenciados por parte do Estado para o enfrentamento seja do citado paradigma problemático da *tutela*, seja do descaso e do massacre que atingem pessoas e coletividades, produzidas ativamente como não-existentes pela *matriz abissal*, em cheio.

A operação tipicamente multiculturalista liberal que busca assimilar as diferenças étnico-culturais a uma hierarquia engessada e nega a condição de sujeito do movimento indígena é revestida de muitas camadas sobrepostas. No Poder Judiciário, por exemplo, é possível notar outro duplo e intrincado movimento, que pode ser perceptível na entrevista⁶¹³ do magistrado Ramiro Alvarez, com atuação no Juizado Agroambiental de Aiquile⁶¹⁴ (município vizinho Mizque) e região.

O primeiro movimento é o de apresentar um quadro de divisão dicotômica e até de uma tensão – ainda que na prática esse tipo de cisão seja facilmente contestável, dada a intensa circulação de contingentes do campo para a cidade (e vice-versa) - entre a população urbana e a população rural. Esta última seria a grande e principal beneficiada pelas iniciativas e políticas públicas lançadas pelo Estado comandado pelo presidente Morales em detrimento da primeira, que seria portadora de avaliações e projeções divergentes quanto à conduta do chamado “processo de mudança”⁶¹⁵, segundo a opinião do juiz entrevistado. Enquanto os indígenas originários camponeses (e suas respectivas maiores organizações, reunidas no PU, consideradas pela autoridade judicial como as entidades “vivas” do processo e articuladas para o funcionamento por um período sustentado) teriam sido largamente beneficiados, outras categorias mais urbanas de trabalhadores estariam manifestando descontentamentos.

⁶¹³ Entrevista realizada em 20 de março de 2014, no município de Aiquile.

⁶¹⁴ Raqaypampa se situa numa região acidentada e montanhosa (também chamada de ‘alturas’) entre as sedes urbanas de dois municípios: Mizque e Aiquile. Esta última localidade é conhecida nacionalmente como a terra do *charango*. Charango é o nome dado a um instrumento musical de corda que se assemelha em linhas gerais a um violão, mas com dimensões menores. Tem penetração nos círculos dos povos quechua e aymara da região andina, e sua origem é atribuída à introdução de objetos e práticas associadas à colonização europeia. Canções folclóricas típicas (*waynus*) têm como base o *charango*.

⁶¹⁵ O termo *proceso de cambio* (em castelhano) é, sem dúvida, uma das marcas mais enraizadas entre os movimentos e as organizações que estiveram na base da construção tanto do MAS-IPSP como dos mandatos eletivos assumidos por candidatas e candidatos a ele associados, com particular destaque para as sucessivas gestões no governo central do presidente Evo Morales, que obteve a sua primeira vitória nas urnas nas eleições gerais em dezembro de 2005 (53,7% dos votos válidos) e foi reeleito duas vezes - 2009 (63% dos votos válidos) e 2014 (61% dos votos válidos). Em referendo realizado em fevereiro de 2016, contudo, 51,3% do eleitorado boliviano negou a possibilidade de alteração constitucional para permitir que “a presidenta ou presidente ou vice-presidenta ou vice-presidente possam ser reeleitas ou reeleitos duas vezes de maneira contínua” - e não apenas uma vez, como prevê a nova Constituição Política de Estado (CPE) promulgada em 2009. Caso o “sim” vencesse, Evo Morales e o seu vice Álvaro García Linera estariam aptos a concorrer a uma nova reeleição em 2019.

Esse primeiro movimento (constatação de uma suposta prevalência política de um setor específico da sociedade) serve, no caso do operador do Judiciário entrevistado, de justificativa para o segundo movimento, que vem a ser a necessidade de contenção desse aparente acúmulo de poderes. No caso em questão, essa contenção se consubstancia em um esforço redobrado para assegurar que a Justiça Indígena Originária Camponesa “não saia do marco constitucional” e “respeite os valores fundamentais”. Um dos meios mais enfatizados pelo juiz com vistas a preservar essa “ordem” é o da realização de cursos e programas executados por ONGs⁶¹⁶.

É certo que a Constituição reconhece o direito à diferença, à livre-determinação; bem como as decisões tomadas em comunidade são respeitadas, conforme a identidade e isso tudo. Muito bem. Mas sempre velando esse marco. É preciso demarcar o campo. Muitas vezes.

O magistrado se empenhou em citar casos em que esse tal “marco constitucional” teria sido rompido – como quando uma integrante de uma comunidade foi obrigada a entrar com uma ação na Justiça Ordinária para solicitar a cópia de uma ata de uma reunião comunitária. E fez ainda fazer menções não somente ao fato de que “as pessoas do campo muitas vezes não são alfabetizadas”⁶¹⁷, mas também sustentou que muitas vezes a chamada Lei de Deslinde Jurisdicional (LDJ)⁶¹⁸ – que regulamenta pressupostos da Justiça Plural previstas pela Constituição – não esteja sendo bem entendida não só por “companheiros, mas também pelos advogados, e muitas vezes até pelas autoridades”. Para ele, portanto, o papel de guardião da Constituição deve ser exercido pelo Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP).

O que antes não era nem sonhado agora acontece: um juiz ‘natural’ ou um secretário de justiça [função rotativa assumida dentro da estrutura sindical agrária], como se diz no campo, tem tanta validade perante a Constituição que um juiz como eu. Mas talvez exista um pouco de debilitamento. Essas resoluções que eles tomam não são revisadas por autoridades [de grau intermediário do Judiciário]. Somente pelo guardião da Constituição, o Tribunal Constitucional. Diferentemente, uma decisão que eu tomo é revisada por um superior imediato, um magistrado em Sucre. E isso também pode ser revisado pelo Tribunal Constitucional (...). Falta acomodar um pouco os atores sociais (...). Se dizemos pluralismo, quando falamos de Constituição, estamos falando de todo um

⁶¹⁶ Ramiro Alvarez citou nominalmente a participação dele próprio em iniciativas na linha de “acesso à Justiça Plural” desenvolvidas em Mizque pela Fundação Construir (www.fundacionconstruir.org) que integra a Plataforma Cidadã pelo acesso à Justiça e aos Direitos Humanos (sociedadcivilnacion.com)

⁶¹⁷ No caso específico de Raqaypampa, o juiz entrevistado afirmou também que se trata de *comunárias/os* “fechados”, que “não querem ter relações com outras comunidades”. O baixo grau de instrução formal conforme o modelo ocidental de educação e a pretensa tendência ao isolamento são frequentemente usados para reforçar estereótipos que se encaixam à *matriz abissal*.

⁶¹⁸ Lei 073, aprovada pela Assembleia Legislativa em 29 de dezembro de 2010, que estabelece normas para a convivência, articulação e cooperação entre a Justiça Ordinária, a cargo do Órgão Judicial, e a Justiça Indígena Originária Camponesa (JIOC), a cargo das autoridades ‘tradicionais’, principalmente nas AIOCs. Para um panorama sobre Justiça indígena, plurinacionalidade e interculturalidade na Bolívia, incluindo a crítica à Lei de Deslinde Jurisdicional e possíveis retrocessos diante da “desconstitucionalização”, ver Santos e Exeni Rodríguez (org.) (2012), em particular a Introdução (7-144) e a Parte III (697-732).

Estado, de todas as pessoas. Sem dar maior e especial ênfase a um só setor. O campo dos profissionais [liberais, em geral] talvez esteja um pouco relegado. A empresa privada não é bem-vinda pelo governo. Isso a história dirá. Talvez tenha havido exploração, marginalização, discriminação⁶¹⁹... Existem avanços muito positivos: leis. Mas também necessitamos de leis que sejam bem consensuadas com todos os atores. As leis e a Constituição são fundamentais para um país. Se temos boas leis, o nosso país mudará bem. E se existem deficiências, por assim dizer, para elaborar uma lei, que não está bem estudada, bem analisada, por profissionais na Assembleia Legislativa, creio que pode um pouco debilitar...

A partir de dentro do Poder Legislativo, o senador Adolfo Mendoza (MAS-IPSP) apresenta uma leitura do processo bastante contrastante com a do juiz agroambiental Ramiro Alvarez. Em vez de ver riscos e problemas na proposta de *autonomia como autogoverno*, ou seja, como elemento fundante de uma *nova estatalidade e institucionalidade*, Mendoza, que é sociólogo de formação e teve intensa atuação durante a Assembleia Constituinte como assessor político da CNMCOIB-BS no Pacto de Unidade, considera um equívoco entender a autonomia como um processo a ser contido e guiado apenas pela descentralização de uma já existente *estatalidade liberal-representativa*, ainda muito dependente do governo central. Ainda que na parte do diagnóstico a contraposição desses dois modelos (que reproduzem as já referenciadas divisões entre autonomia *pós-abissal* e *abissal*) contribua de algum modo para a caracterização da *matriz abissal* (capitalista, colonial e patriarcal), Mendoza teve dificuldades em apontar na entrevista⁶²⁰ os caminhos concretos para consolidar essa *nova estatalidade e institucionalidade*. Dificuldades que se evidenciaram tanto no que se refere às contribuições específicas a partir do seu mandato como aos passos necessários exigidos do governo que representava⁶²¹ no tocante aos desafios e aos papéis a serem cumpridos pelas distintas instâncias que compõem os quadros

⁶¹⁹ Em passagem da entrevista, o juiz, depois de se dizer ele próprio um neto de camponeses que teve de trocar o campo pela cidade por “motivos econômicos”, chega a definir o *Bem Viver* [*Buen Vivir*] que consta da proposta de Estado Plurinacional consagrada pela CPE como “igualdade de oportunidades” via, por exemplo, o direito à educação. No bojo dessa ideia, recomenda que os parlamentares indígenas originários camponeses se “superem” e se tornem “exemplos” por meio do *bem viver* que seria acessível pela educação formal. “Os (...) companheiros, que estão (...) na Assembleia Constitucional, têm agora a possibilidade para se superarem um pouco. Se eles se superarem em institutos e unidades públicas [de ensino] serão exemplo para as pessoas, retornando às comunidades”. É interessante notar aqui como a reprodução da *matriz abissal*, presente na fala do magistrado, aponta riscos de preconceito contra não-indígenas, mas não tem problema algum em estabelecer a educação indígena como “naturalmente” insuficiente e incompatível com a sua própria concepção de *bem viver*.

⁶²⁰ Entrevista realizada em 24 de março de 2014, na cidade de Cochabamba.

⁶²¹ Mendoza, acadêmico e professor universitário, foi eleito senador por Cochabamba pelo MAS-IPSP para o mandato de 2010-2015 e teve atuação intensa em algumas temáticas, como a investigação das privatizações de empresas públicas ocorridas nas últimas décadas e a defesa dos direitos indígenas originários camponeses. Decidiu abdicar de sua candidatura à reeleição em 2014, sob alegação de que familiares vinham sofrendo graves ameaças. A oposição ao governo chegou a publicizar uma denúncia de agressões à sua então esposa em 2013, que foi reavivada na disputa eleitoral em 2014. À época, ativistas feministas e de direitos humanos vieram a público para pedir transparência ao caso.

estatal (haja vista as posições ambíguas existentes dentro do Executivo federal já salientadas dos integrantes do Ministério de Autonomias, por exemplo), não-estatal privado (sociedade civil, em geral) e coletivo-comunitário (organizações sindicais locais, no caso de Raqaypampa) bolivianos.

Quando se trata de ações do governo central da Bolívia direcionadas às populações do campo e aos povos indígenas originários camponeses, a ideia do “limite do impulso estatal”, explícita na fala do parlamentar masista que é Mendoza, entra em choque com o discurso direto de uma das figuras mais centrais do próprio governo em compromisso na região de Raqaypampa. Em ato público de entrega de 87 moradias sociais⁶²² a 18 comunidades do município de Aiquile, realizado em 31 de março de 2016, o vice-presidente Álvaro García Linera, antes de tudo, agradeceu aos presentes o índice de 69% de votação pelo “sim” recebidos no referendo de fevereiro de 2016 (que, como já referido, acabou sendo vencido pelo “não”). Fez questão de citar que dos 330 municípios bolivianos, o “sim” (a favor da mudança constitucional para autorizar uma segunda reeleição, que beneficiaria a chapa Morales-García Linera) teria vencido em 262; e entre os 23 municípios mais pobres do país, 21 teriam dado preferência à possibilidade de reeleição dos governantes atuais - segundo dados computados pela Unidade de Análise de Políticas Sociais e Econômicas (Udape). Com esses dados, o vice-presidente enfatizou a máxima de que “os mais pobres, humildes, necessitados e abandonados” apoiam o “processo de mudança” e de que ele e o presidente Evo se sentem “orgulhosos de representar os pobres e humildes da Bolívia”. Declarou Álvaro García Linera durante o ato:

Estamos aqui para trabalhar por vocês, para vocês, até que tenhamos a última gota de sangue; Evo e Álvaro, sempre com os pobres, com os humildes, com o povo. (...) Ganhamos onde estão os pobres, onde estão as pessoas pobres, as pessoas humildes, as pessoas necessitadas. Ganhamos aí. Temos que tentar ganhar uma segunda vez, no segundo tempo. Mas quem não nos abandona? Quem não nos abandona são vocês: as pessoas que trabalham, as pessoas que sofrem. E enquanto vocês seguirem nos apoiando, Evo e Álvaro, [nós] seguiremos trabalhando para vocês. A esse apoio que nos foi dado aqui em Aiquile, irmão prefeito, irmã dirigente, Evo e Álvaro responderão com mais obras e mais investimentos para nossos municípios”⁶²³

Citou ainda a convocação do prefeito para que apresente uma lista de obras para o Programa *Bolívia Muda, Evo Cumpre*, depois para o *Minha Irrigação [Mi Riego, em Espanhol]* - sem se olvidar do plano para a construção de estradas na região (US\$ 300 milhões).

Vamos fazer represas, nossa preocupação, com Evo, é fundamentalmente o tema da água e da irrigação. Estamos sofrendo muito. É a mudança climática. E quem mais sofre? O irmão mais pobre. Então, prepare [dirigindo-se ao prefeito] projetos de irrigação, de represa. Isso, sim, faremos rapidamente. É mais importante que fazer o ginásio [de esportes]. Irrigação, água potável. E se tens problemas de água potável com o tema das cisternas, vamos apoiá-lo com a

⁶²² Evento transmitido pelo canal estatal Bolívia TV - https://youtu.be/_LDLy5GmKdY e <http://www.boliviavt.bo/sitio/ciudad/31-03-2016/6e9fe7f794261445deedd7e2628207e1/vicepresidente-entrega-87-viviendas-sociales-en-aiquile.html>

⁶²³ Jornal Cambio – Discurso Presidencial, n 863, 1 de abril de 2016.

*Defesa Civil. Vou falar agora para que se comuniquem com a prefeitura com o tema da água. Não vamos abandoná-lo nunca, prefeito, aos que dão seu apoio. Como vamos abandonar se necessitam esse tipo de apoio?*⁶²⁴

Em linhas bem gerais, o senador Mendoza, que atuou como assessor especial⁶²⁵ para a elaboração do Estatuto Autônomo de Raqaypampa na versão aprovada em assembleia magna em maio de 2009, sustentou a ideia de que as potencialidades das *autonomias como autogoverno* só viriam a se concretizar após um incontornável período de transição. O trecho da entrevista é longo, mas ilustra a postura algo obtusa e predominantemente otimista do político.

Esse é um Estado em construção. E a relação desse Estado Plurinacional, entre seus distintos níveis de governo, a partir de uma autonomia como autogoverno, ainda está em construção. Muito mais quando há duas tendências da construção institucional das autonomias. Tendências que se chocam. Autonomias como descentralização e autonomias como autogoverno. Tudo isso evidentemente precisa se resolver de alguma maneira. Mas creio que ainda não se vai resolver. Estamos em uma fase de transição. Onde evidentemente é necessário um maior impulso estatal, mas sempre com um limite. Porque se não... (...) A institucionalidade está por se inventar. Eu não me preocuparia, portanto, pela lentidão ou não do processo. Creio que se tem avançado bastante rapidamente se formos comparar com outros contextos na produção das autonomias. Ainda que, todavia, não se note.

Pergunta – Entendo muito bem o que estás dizendo, mas o que se passa é que todo este cenário, junto com o processo capitalista que está aí, produz, por exemplo, muita migração. Que é um problema muito concreto. Ou seja, esvazia-se o processo que pode ser mais ‘revolucionário’ [no sentido de uma nova institucionalidade], por assim dizer, porque o econômico não dá conta, e o papel do Estado parece estar sendo insuficiente e ineficaz - “vendo a banda passar”, como nós dizemos no Brasil. Não é preciso buscar algum equilíbrio aí? Alguma coisa que garanta minimamente a sustentabilidade local [na linha da economia comunitária, prevista na CPE], mas que não seja muito forte a ponto de asfixiar as atividades de autogoverno das comunidades?

Isso, em teoria, funciona. Em teoria, existe esse desenho. Em teoria, pretende-se não asfixiar a autonomia, mas ao mesmo tempo inclusive dotar com o Programa [Bolívia Cambia,] Evo Cumple [Bolívia Muda, Evo Cumple], de equipamentos e infraestrutura, que na realidade deveriam estar a cargo do município ou da autonomia indígena, do governo local ou até departamental.

Então, se há uma aposta nesse sentido, em teoria sabemos que assim deveria ser. O problema é que há tendências discursivas em jogo; relações de força, relações de poder. Que convidam a pensar não somente a relação entre o nível central do Estado e a autonomia indígena, mas também a [relação entre] autonomia indígena e seu par, a autonomia municipal. Também [a relação entre a autonomia indígena e] as autonomias departamentais. O vínculo dos governos subnacionais, pensar nos governos das regiões.

⁶²⁴ Ao final deste capítulo, há uma comparação com outro discurso de Linera na cerimônia de criação do GAIOC de Raqaypampa, transmitido nacionalmente em 4 de janeiro de 2018, pela Bolívia TV (https://www.youtube.com/watch?v=im9U_7Nsj4).

⁶²⁵ Além da assessoria de Mendoza, a versão de 2009 do Estatuto de Autonomia Indígena Originária Camponesa de Raqaypampa (CRSUCIR, 2009) foi editada pelo Cenda e contou com o apoio da Embaixada Real da Dinamarca (Danida).

Há, portanto, várias tendências que estão, todavia, em disputa. É como uma tensa calma, por [conta de] uma própria fase de transição. Não se sabe como será. Mas eu estimo que após a aprovação final do Estatuto e da implementação mais institucional, protegida pela sentença constitucional, da autonomia de Raqaypampa, permitir-se-á que seja concluído o processo de transição. E então se poderá falar de outra maneira. De governo a governo.

Pergunta – Como exercício do autogoverno.

Do governo de Raqaypampa a seu par local, o governo [municipal] de Mizque, governo de Aiquile, de Vila Vila [também municipais]. De governo de Raqaypampa ao governo departamental e ao governo central. Entretanto, estamos ainda nadando em águas bastante pantanosas. Mas creio que seja clássico dos processos de transição”.

Nota-se que as outras três modalidades de autonomias (departamentais, regionais e municipais) previstas em lei são trazidas à baila como elementos complicadores do cenário de indefinição e, ao fim e ao cabo, a conclusão final de todas as etapas do processo burocrático de conversão de Raqaypampa em AIOC e o exercício do autogoverno, acarretariam, quase que automaticamente, na superação dessa mesma fase de transição. Nesse sentido, as responsabilidades do próprio governo e do partido (inclusive já referenciadas em várias outras entrevistas) são referenciadas, na forma de indagação ao senador, com o intuito de compreender melhor a linha de raciocínio e de atuação do parlamentar e também do projeto político do qual faz parte. É mais um trecho complementar e longo:

Pergunta – Mas aí não se pode deixar de falar do governo do MAS. Parece-me que também internamente ao governo existem disputas entre forças, principalmente na questão das autonomias, pois se trata justamente do poder. Sobre essa questão, o que o senhor pensa? Pensa que é possível que, mesmo com as resistências, seja dada mais força a este lado mais ‘revolucionário’ das autonomias [mais uma vez, no sentido de uma nova institucionalidade]?

Existe algo que permite uma nova avaliação. Estão bem as autonomias. Nesse contexto de conformação institucional, está bem pensar essas autonomias como formas de transformação radical do Estado. Finalmente as autonomias estão expressando a base territorial da construção do Estado Plurinacional. Esse não é um Estado autonômico, é um Estado Plurinacional que tem como base territorial [a organização com base n]as autonomias⁶²⁶. Mas ainda há um conjunto de regras do velho Estado. Normalmente, quando há a transformação de uma forma estatal para

⁶²⁶ Com base na prática, a afirmação de que “o Estado Plurinacional tem como base territorial as autonomias” pode ser contestada de diversas formas. A própria abordagem do vice-presidente nas visitas aos “territórios” (como se viu em Aiquile) fala por si. Em nenhum momento se menciona as autonomias como um elemento-chave para o projeto político em curso. Todas as políticas são apresentadas do centro (governo central) para as periferias rurais, vistas e entendidas predominantemente como espaços de carência e de pobreza. E à parte da questão das estradas (uma série de obras com previsão de conclusão até 2018), o vice-presidente García Linera apresentou às/aos *comunárias/os* de Aiquile (município vizinho a Raqaypampa) no ato já citado em março de 2016, que o presidente Evo teria separado US\$ 40 milhões para investir na construção de tanques (para coletar água da chuva e, com filtro, prover água potável) e na montagem de painéis solares de geração de energia elétrica que possam abastecer casas em áreas isoladas. Das 86 mil moradias que o governo contabiliza como entregues na Bolívia, 287 em Aiquile.

outra, para além das rupturas e continuidades, o peso do nível central é muito grande. Então eu não creio que avançará muito as autonomias, enquanto esse processo de transição - que é local, sim, mas também é nacional – comece a se concluir em termos institucionais. Não é, portanto, uma definição do MAS. É algo que excede a decisão do MAS. É algo que tem a ver com a lógica de construção da nova estatalidade. Na nova estatalidade, o fundamental é...

Pergunta – Mas na qual o MAS tem um peso muito grande, não?

Claro. Mas o fundamental é tomar o poder⁶²⁷. E consolidá-lo. Sem isso não há nada. Esse processo, todavia, não se fechou. Por isso é que pode parecer uma contradição. Mas é a lógica da transição, volto a dizer.

Pergunta – Está tudo em aberto?

Mas enquanto a autonomia de Raqaypampa, os companheiros da Central [CRSUCIR], seguirem atuando como têm feito até agora, incidindo nos marcos de suas próprias relações de força, estão avançando mais que em outros lados de uma maneira sólida na construção de um autogoverno indígena. Creio que eles têm bases mais sólidas que qualquer outra proposta de autonomia indígena neste país. Existem governos municipais que se converteram em autonomias indígenas, que inclusive tem orçamento, já armaram seus Estatutos, que até já foram aprovados, mas que têm bases organizativas muito débeis na condição de autogoverno indígena. Portanto, eu não me preocupo tanto...

Pergunta – Com a fase burocrática em que o processo está?

⁶²⁷ “Nunca se esqueçam. Quando estavam outros presidentes, os Banzer, os Tuto Quiroga, os Doria Medina, os Sánchez de Lozada, a única coisa que chegava ao campo era bala. A única coisa que chegava aos bairros populares era camburão, bala. Porque o dinheiro era para os gringos, para os estrangeiros. A terra era para os estrangeiros. O gás era para estrangeiros. A luz e o telefone eram para estrangeiros. Veio Evo, um camponês, como vocês, um homem sofrido. Que caminhava três horas para ir à escola. E não tinha luz na sua casa. Tinha que ler com isqueiro ou esperar que saísse o sol. Evo nasceu em cima da terra, não tinha cama, não tinha berço. Nasceu em cima da terra como nasceu a sua mãe ou o seu avô. Esse é o nosso presidente”. O recurso à história, por parte do vice-presidente, tem o intuito evidente de estabelecer a diferenciação com os governos anteriores de Hugo Banzer (ADN), de Jorge “Tuto” Quiroga (ADN/Podemos/PDC), de Samuel Doria Medina (MIR/UN/UD) – que foi ministro de Planejamento na gestão de Jaime Paz Zamora (MIR), e representante do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional - e de Gonzalo Sanchez de Lozada (MNR), mas também de reforçar a trajetória de Evo e as suas iniciativas frente ao governo. Um homem que, segundo García Linera, “se preocupa com vocês” e que “afastou os vende-pátrias, os estrangeiros”. Assim, “o que era nosso, o que nos roubavam”, prosseguiu, “ficou na Bolívia; e com esse dinheiro se tem o [programa de transferência de renda para famílias com crianças em idade escolar] *Juancito Pinto*, e com esse dinheiro, os mais velhos têm a *Renda Dignidade* e com esse dinheiro estamos fazendo essa estrada e com esse dinheiro estamos fazendo essa moradia e com esse dinheiro vamos seguir fazendo mais moradias”. E qual é a “lição” que García Linera disse querer deixar aos jovens estudantes de Aiquile: “defendam o que é de vocês, nunca permitam que vende-pátrias venham tirar de vocês o que é da Bolívia, enfrentem aqueles que querem privatizar os recursos dos bolivianos”. E concluiu, com foco nos recursos provenientes de atividades extrativistas dos hidrocarbonetos: “Não sabemos o que irá acontecer daqui a cinco anos. Lutem. Que não venham tirar de vocês o que é de vocês por direito” (íntegra em https://issuu.com/cambio2020/docs/discurso_presidencial_1_4_2016).

Exato. Mas o que se vai suceder. Com toda segurança, no momento em que se aceite o Estatuto de Autonomia Indígena [Originária Camponesa de Raqaypampa], o caráter institucional desse próprio autogoverno vai fazer com que as próprias relações entre governos mudem. Pela solidez do que se está fazendo em Raqaypampa. E pela intensidade da deliberação. Porque até agora, alguns têm dito: “Não, seria melhor se pensássemos a autonomia de outra maneira... Ou não, não queremos estar em autonomia...” Negociam [e acabam ‘desistindo’ da modalidade mais radical de autonomia como autogoverno]. Se não há mobilização política, não há reforma estatal.

Restam poucas dúvidas de que as lutas sociais subalternas impulsionaram todo o “processo de mudança” na Bolívia. As declarações do senador Adolfo Mendoza atribuem grande peso às mobilizações para os desdobramentos que vieram e tentam, convenientemente, desviar o foco sobre as escolhas e prioridades de fato seguidas pelo governo de plantão. Em outras palavras, não haveria muito mais a ser feito. Para evitar complicações com as questões da “heterogeneidade” e da vigência de contradições no interior não apenas da gestão Evo Morales e da bancada que o sustenta, mas também dentro do próprio MAS-IPSP (e da própria estrutura sindical agrária da CSUTCB) – reconhecidas, aliás, pelos entrevistados do Ministério das Autonomias -, Mendoza expressa um excesso de otimismo que simplifica por demais a profundidade do desafio de enfrentamento das imensas complicações emaranhadas que dificilmente se desatarão sem um empenho mais conjunto, pluri-institucional e combinado.

Ainda que o senador tente afastá-la, a contradição fica bastante evidente especialmente quando se trata do tema da educação. No mesmo ato em Aiquile, o vice-presidente García Linera aceita durante o ato o convite para ser “padrinho” de turmas de estudantes locais. “A Bolívia necessita de jovens com muito estudo. Não será como no tempo dos seus pais. Agora necessitamos de pessoas com muita formação porque necessitamos melhorar a agricultura e levar irrigação, levar luz elétrica, construir painéis solares, industrializar o gás, industrializar o lítio, exportar a produção aqui de Aiquile, exportar essas coisas tão ricas e isso é com inteligência. Queremos isso de vocês”. O descompasso dessa proposta educacional exposta e defendida pelo vice-presidente com a história e as reivindicações não só da CRSUCIR para Raqaypampa, mas do próprio governo na linha da Lei Avelíño Sinãni/Elizardo Perez, que parte fundamentalmente dos conhecimentos locais e da valorização das comunidades é um dos indicadores mais representativos da contradição entre estatalidades em conflito. Uma indiscutivelmente relacionada com um modelo político-econômico em que as referências positivas são marcadamente externas, destinadas à exploração (e expansão da cadeia) de recursos naturais (inclusive com reiterada ênfase no extrativismo) e produção técnica-tecnológica, e outra mais pautada pela economia comunitária, isto é, por conhecimentos e prioridades determinadas pelas próprias famílias.

A discrepância existente entre a ideia de período de transição para *novas estatalidades e institucionalidades* (Cap. 6) e a repetição de práticas sustentadas em abordagens hierárquicas e paternalistas já conhecidas na inter-relação de instituições e agentes do Estado com as comunidades indígenas confirma a plasticidade da *matriz abissal* mesmo quando parece haver abertura ao *pós-abissal*.

Essa mesma sensação de proximidade da mudança de paradigma que acaba sendo contida e sabotada por uma espécie de *recall* (retomada, com base em determinado hábito, herança ou inércia) colonial pôde ser verificada nas opiniões da professora Juana⁶²⁸, de uma das escolas públicas primárias em funcionamento num dos polos de subcentrais de Raqaypampa. Ainda que veja com bons olhos as novas diretrizes na área da educação do campo, pela implementação da Lei Aveliño Siñani-Elizardo Peres, pelo seu efeito de proporcionar para que “se trabalhe juntamente com a comunidade; unidos e de mãos dadas”:

Está claro aí o papel da comunidade. Há que ampliar isso em todos os trabalhos. No planejamento, já estamos convidando para que eles nos ajudem

Pergunta – Antes não era assim?

Não era. Era a escola e era a comunidade. Separadas. Agora com essa lei já estamos trabalhando unidos”⁶²⁹

No quadro de separação que vigorava antes, segundo a docente, os pais das/os alunas/os sequer vinham averiguar como estava se dando a aprendizagem de suas filhas e de seus filhos. Esse desinteresse acabava se dando, explica ela, no bojo da noção (“mente de antiguidade”, nas palavras da entrevistada, “da época dos meus avós e dos meus pais”) de que a educação era dispensável, de que bastavam apenas cerca de quatro anos iniciais de estudos formais e de que era mais importante e válido assegurar o pastoreio das ovelhas.

Essa aproximação, contudo, também foi entendida - de modo aparentemente paradoxal, mas bastante condizente com a problematização da *matriz abissal* – com um viés negativo pela mesma professora.

Desde que entrou este presidente atual [Evo Morales, do MAS-IPSP], que está neste momento, mudou muito. Muito. Também a comunidade mesma mudou muito. Não sei bem por qual motivo. Como posso dizer... Nós professores somos tratados como se fôssemos empregados. Antes não era assim. A comunidade nos respeitava. Agora já não há respeito. Eles dizem: ‘Evo ganhou, Evo nos apoiou e é assim que vocês têm que trabalhar’. Mudou muito a comunidade mesma com o presidente atual.

Pergunta – Mas como?

Não sei. Parece que eles, com o seu voto, estão um pouco mais assim ignorantes. Poucos foram ou são os estudantes. A maioria do povo fez até o segundo ou terceiro ano. Das pessoas daqui. E por isso pensam que, como Evo se elegeu com o voto deles, estão também governando a nós

⁶²⁸ Optou-se pela omissão de identidade da entrevistada a fim de evitar qualquer chance de reação contrária às declarações dadas por ela. Uma informação importante é que, como quase a totalidade dos professores em funções em Raqaypampa (com a exceção de Miguel Caero, membro de comunidade local, formado no CEFOA e um dos interlocutores mais importantes durante a pesquisa de campo), a funcionária pública veio de um núcleo urbano maior externo – ou seja, não é de lá e apenas trabalha no local, que tem também um alojamento para abrigar todo o professorado de fora, já há alguns anos.

⁶²⁹ Entrevista realizada em março de 2014 (sem mais detalhes para preservar a identidade da interlocutora).

professores também. É esse o pensamento. Controlam a gente em tudo. Alguns até já não nem nos cumprimentam. Desde que ganhou Evo.

Essa mudança, no entendimento da professora, teve reflexos inclusive na participação dos membros da comunidade na vida política e social não só em nível local, mas também nacional. Ao colocar mais uma questão complementar tentando entender um pouco mais da conexão entre as políticas sociais de educação e saúde, sou repreendido e ouço mais uma vez a opinião da servidora acerca do que ela entende como “excesso de protagonismo” por parte das/os comunárias/os:

A comunidade era tímida. Agora há um parlamentar que saiu daqui e parece que está participando de negociações políticas em La Paz. É um membro aqui da comunidade. E, vendo isso, parece que a comunidade se tornou mais participativa. Não tem mais medo. Vão participar em outros lados. Antes, a gente daqui tinha muito medo de participar.

Pergunta – E as outras políticas públicas como de saúde, que também estão conectadas com a educação? Crês que também tenha melhorado?

Mas eu disse que está piorando. Antes havia mais respeito para com os professores por parte da comunidade. Agora não te cumprimentam. Parecem que estão a te pisar. Nós é que temos que cumprimentá-los

Essa lógica paradoxal - ainda mais reforçada pela reação brusca a partir de uma quebra de um diálogo que aparentemente eu, como pesquisador, estava entendendo como avaliação positiva – revela uma barreira profunda⁶³⁰ quando se trata de reconhecer efetivamente a autonomia e o papel de sujeitos exercido efetivamente por povos que foram historicamente rebaixados e tinham eles (do jeito que sempre foi e que se mudou, foi para pior) a obrigação de fazer reverência com sua disposição inicial ao cumprimento endereçado ao corpo de funcionários públicos estatais. Vale mencionar ainda uma correlação dessa permanência do colonialismo com as pressões exercidas pelo capitalismo, uma vez que a atividade do pastoreio é diretamente relacionada pela interlocutora em questão com uma ignorância diante de um mundo muito maior em que supostamente seria possível obter muito mais dinheiro e angariar muito mais sucesso dentro da

⁶³⁰ A partir de uma relação estabelecida com as comunidades de Raqaypampa iniciada no ano de 1985, Regalsky (2007 [2003]: 12) assim define o que se passava em torno dos múltiplos conflitos que se desenvolviam ao redor das escolas locais: “O que encontramos e descrevemos aqui não é um espaço de liberdade nem muito menos, mas sim um espaço político de conflito e tensão quase permanente. Verificamos que esse espaço pode amplificar conflitos e albergar as tensões entre forças sociais de caráter amplo ao ponto que esse espaço político pode contribuir para estruturar ou desestruturar um território determinado onde atores contrapostos tencionam e expressam essas forças. Pudemos verificar que as tensões de força não são simplesmente locais nem regionais, mas ao mesmo tempo expressam e reforçam a composições de forças globais em permanente transformação e onde a dinâmica e orientação fundamental dessas composições está dada pelas grandes relações de força [no sentido proposto por Gramsci] que se jogam em nível nacional”. Ainda que não utilize propriamente os termos empregados aqui como *colonialismo interno* e *colonialidade do poder*, é nítida a correlação entre as considerações feitas por Regalsky e algumas das reflexões relacionadas às *formas de colonialismos* que constam nesta tese.

escala de *status* dominante e global através de uma trajetória de progressão nos escalões da educação formal⁶³¹.

Em outro diapasão, o professor Wilbert Vargas⁶³², da Escola Betta de Raqaypampa, apresenta um panorama nitidamente mais favorável às mudanças na inter-relação das comunidades com o Estado⁶³³ - inclusive mais especificamente, dentro das salas de aula, partindo muitas vezes dele próprio:

Há algo interessante. Quando chegam os estudantes da primária a esse curso até nós – e eu trabalho com a primeira e a segunda secundárias [após os quatro anos básicos do ensino primário fundamental] -, eles perguntam: ‘Vamos avançar com qual tema? Qual será o tema sobre o qual trataremos? Conceitos: é preciso ter desenvolvimento e coisas assim...’. Como sempre foi. E eu, de repente, proponho a eles, na medida em que podemos: ‘Que tal se... O que me dizem vocês?’ Para tentar despertar um pouco o outro [polo da relação professor-aluno]. Mais que tudo tento me referir à ideia de que na educação tornamos opaca a tradição que as crianças têm. Nas casas deles, os pais têm muita formação não somente sindical, mas mesmo com suas filosofias. Eles transmitem isso e as crianças chegam com isso. Eles chegam com isso, mas, na escola, nós sempre temos encoberto isso. O que existe aí não tem nada a ver com a escola. Está fora da escola e na escola é outra coisa, outro mundo. Quando chegam à secundária, querem seguir aprendendo mais temas e tudo, mais conteúdo. E esse outro fica fora, só para os lares, para o sindicato, quando eles têm que entrar no sindicato, principalmente os jovens. Me parece que essa coisa, sim, se nota. Estamos tornando opacos. Mas, em certo momento, pelo menos eu - nessas novas áreas que nos deram a possibilidade de trabalhar como nas cosmovisões, filosofia e psicologia - estou tratando de envolver. Da mesma forma com o Profocom⁶³⁴. Estamos fazendo algumas atividades nessa linha. [Para que] aquilo que eles sabem de suas casas, que eles vão conhecendo graças ao seu cotidiano vivido e gerando essa sabedoria, também seja parte do processo educativo. Estamos iniciando, fizemos alguma coisa, mas ainda eu creio que é muito

⁶³¹ Esse clássico percurso de mobilidade social através da educação técnica-formal que subjaz ao discurso da professora também foi constatado em outra ocasião, mais precisamente na roda de conversa que se realizou com alunos do sétimo ano do ensino básico (da qual se tratará mais adiante), estimulados por um outro professor também numa escola de Raqaypampa.

⁶³² Sem ter prévio conhecimento ou indicação, vim a saber apenas durante a entrevista que o professor Wilbert Vargas já vinha mantendo diálogos, inclusive com participação direta em projetos específicos como o da recolha por parte das/os estudantes de conhecimentos locais relativos às plantas medicinais, com integrantes da ONG ISA Bolívia e também do CEFOA e da própria CRSUCIR. Vim a saber também que o interesse especial dele para com essas temáticas (papel da escola e de docentes nos processos de fortalecimento de direitos dos povos indígenas, originários e camponeses e na formação de AIOCs) vem desde a época em que era estudante de magistratura e teve aulas com professoras/es que tinham “se formado” em Raqaypampa, ou seja, que tinham realizados estudos com as comunidades locais.

⁶³³ Com o devido realce à participação da própria CRSUCIR nas mobilizações históricas de indígenas originários camponeses - com lembranças explícitas da ocorrência das marchas pela dignidade e pelos territórios desde os anos 1990 e dos bloqueios relacionados à exploração do gás natural nos arredores de La Paz sob a liderança de Felipe Quispe (*el mallku*) já nos 2000 - ao longo das últimas décadas.

⁶³⁴ O Programa de Formação Complementar para Professoras e Professores em Exercício (Profocom) é o principal programa do Ministério da Educação para este fim. Mais em: <http://profocom.minedu.gob.bo/>

pouco (...). É tanto tempo e são tantos os anos nos quais sempre fizemos o mesmo. Fomos ensinados da mesma forma. Eu, quando cheguei às salas de aula e comecei a trabalhar com as crianças, me dei conta que em matemática seguimos fazendo frações, seguimos dividindo da mesma forma... Toda a prática se manteve igual. O ‘processo de mudança’ pode ter sido político, econômico e estatal – ainda que os movimentos indígenas e os sindicatos daqui, pelo menos, e não sei se você já teve reuniões com eles, tenham algumas particularidades interessantes -, mas, para além disso, a escola como instituição não tem aportado muito nesse caminho.

Pergunta – Mas essas coisas podem hoje ser trabalhadas dentro das salas de aula?

Aí há o choque com um “muro” que é a parte formativa cultural do docente. O docente que tantos anos tem feito a mesma prática (...) de repente se choca com isso. Teoricamente, eles nos falam de estruturas epistemológicas e tudo isso, mas, na prática, muito poucos aceitam fazer outra coisa⁶³⁵ (...). Estamos enquadrados na mesma prática como sempre aprendemos. Isso custa muito. Mas, alguns em maior medida e outros em menor (...), estamos tratando dessas coisas, sim⁶³⁶.

Apesar de transmitir essa orientação com algum otimismo, Wilbert acaba por confirmar a prevalência de posições individuais de cada docente acerca dos temas da educação com base nas realidades, nos anseios e nos modos de vida locais⁶³⁷. Ao admitir a persistência de um pensamento que simplesmente replica o que convencionalmente sempre veio sendo feito e, assim, se recusa a escutar as comunidades, ele acaba por confirmar a vigência e transversalidade da *matriz abissal* mesmo quando de um território com uma história poderosa de organização comunitária que teve na própria educação própria um dos seus vetores mais importantes.

Pergunta – Quando os dirigentes sindicais são consultados, eles falam muito dessa forte influência “ocidental” dentro da escola. De que as crianças estão sendo formadas para viver de gravata, para fazer planilhas, como se todos devessem fazer parte de uma grande empresa, capitalista. Há reflexões sobre isso? Pensa que, entre o professorado, estão ocorrendo coisas para que isso também mude um pouco?

Sim. Pessoalmente, eu noto que, entre os professores, existem posições individuais, um pouco divididas entre uns e outros. Para muitos não agrada muito a ideia – ou de repente não chegaram a refletir muito bem –, o fato de que os [comunários/as] de Raqaypampa estão propondo e

⁶³⁵ A professora Juana também fez menção em sua entrevista da necessidade de que docentes pudessem ter mais acesso a cursos de formação nesse sentido. Admitiu, assim, que há um auto-reconhecimento também por parte deles próprios de que falta preparação vinda do Estado para lidar com as novas diretrizes que se materializaram principalmente com a Lei Aveliño Siñani-Elizardo Peres.

⁶³⁶ Entrevista concedida em 10 de março de 2014, na comunidade de Raqaypampa.

⁶³⁷ Gustafson (2009: 216), a partir de pesquisa antropológica de interface com as instituições do Estado e da sociedade, realizada junto aos Guarani das terras baixas também na Bolívia, mostra como indígenas “usaram a temática da educação e sua contraparte, a violência, para pressionar por e transformar o espaço público através da performance de modelos alternativos de cidadania na prática”. “A educação”, segue o autor (idem: 216), “para além das salas de aulas e dos textos, se constituiu como um nexo mediador crucial por meio do qual os Guarani se mobilizaram e procuraram gerir medos e tensões instáveis entre *karai* (não-indígenas) que vivem na região. A significação da educação, tanto nas suas significações interculturais e coloniais, continuou central para as representações do movimento interna e externamente (...)”.

pedindo coisas que mudam estruturas bem profundas. Uns sim; outros, não. Mas penso que o decisivo chegará quando se der a autonomia como tal (...).

Eu nutro um pouco de decepção pelo fato de que dizias que a educação está formando células para uma sociedade capitalista. É certo. Lendo um pouco [Paulo] Freire, estava eu refletindo um pouco sobre isso. Pensava que – ainda que nós professores tenhamos essa estrutura mental sempre formal na linha de que “isto é o melhor e que os nossos conhecimentos são muito melhores do que o que eles têm aqui em Raqaypampa e tudo isso” -, ao escutar os pais, os sindicatos, as autoridades e inclusive os nossos alunos, é possível fazer com que se rompa isso. Eu não poderei ficar só com o que penso. Terei que romper com esses esquemas mentais. Ouvirei os outros: como pensam e como refletem? E nessa esteira, também vamos romper essa estrutura de formar células para o capitalismo. É isso que se chama descolonizar – e que tem sido acionado politicamente. Para mim, as questões se centrariam aí: em escutá-los, em interagir, mas com a lógica deles. Nem tanto com o que sempre tem prevalecido.

Na passagem acima, Wilbert estabelece, mais uma vez, a vinculação profunda entre capitalismo e colonialismo. Descolonizar, no entendimento dele, é romper com os esquemas de reprodução de um padrão educativo vinculada com a (re)produção de um tipo [célula] de cidadania [esquema mental] padronizado, enquadrado e bastante funcional ao sistema capitalista. Mais do que isso: é escutar e interagir com “os pais, os sindicatos, as autoridades e inclusive os nossos alunos” que fazem parte das comunidades locais, levando-se em consideração a “lógica deles”, empenhando toda seriedade e profundidade devidas. Nesse sentido, a questão da língua, como realçada por Rivera Cusicanqui (2010b), ocupa uma posição importante:

Penso que a linguagem é, na realidade, a expressão das estruturas que tens na mente. Como organiza suas ideias e como as concebe e as conceptualiza também. Na mente, a vivência se expressa na língua. Na realidade, na língua está como pensa e como vive essa gente. Por isso, é um erro tentar traduzir muitos conceitos. Não é necessário traduzi-los.

Existem muitos conceitos assim – que têm o seu valor de acordo com o respectivo contexto. A última que me recorde é que estávamos falando de yuyay. Em algum livro, encontrei que yuyay significava “pensamento, memória, vida”. Em teoria. Mas qual seria o significado se pode ser tantas coisas assim? E quando falamos com as crianças e perguntamos: “O que é yuyay?” Não me diziam. E, de repente, uma criança diz em quechua: “tem vida”. Isso me chamou muito a atenção. “Como um conceito pode ter vida?” Mais à frente, outro diz: yuyay é “pensamento”. São coisas assim. Anotei no meu caderno. E me dei conta de que tinham razão: era pensamento, era memória, era vida. Estava tudo.

Pergunta – Tudo junto. Tem seu significado próprio na língua.

E não é só uma cultura de conceptualizar. A ideia de quem fala quechua não é conceptualizar. O quechua é uma língua que na realidade expressa tanta riqueza. Eu sou falante de quéchua e minha língua materna é quechua. Eu quando falo na minha aula em quechua noto que há maior relação dialógica entre a minha pessoa e eles. Participam mais.

O professor Wilbert também estabelece uma relação entre a migração de jovens de Raqaypampa principalmente para centros urbanos como Santa Cruz de la Sierra e Cochabamba com as atividades e os programas pedagógicos que são ofertados nas escolas locais.

Pergunta – Sobre a migração, que é sempre um fenômeno muito forte. Uma questão difícil é essa de fazer com que seja possível que a criança, o jovem, também possa pensar o seu próprio futuro na própria comunidade, de forma sustentável. Pensas que agora, com essa fábrica de bolachas⁶³⁸ e outras coisas que estão se criando no plano econômico, seja possível que essa ideia de permanecer na comunidade consiga se fortalecer?

Penso que sim. Eu me sinto parte. Penso que também tenho culpa. Se há uma instituição que há trazido de fora essa vontade de querer migrar – e de andar de gravatinha e tudo isso – tem sido a escola. Recordo-me de quando ia para a escola que o professor não deixava entrar na sala aqueles que vinham com sandálias rústicas ou com as roupas rotas ou sujas. Essas coisas, simbolicamente, pelo menos para mim, significavam que eu tinha que ir para a cidade, que tinha que me vestir de tal maneira, que tinha que fazer muitos estudos etc. etc.

Penso, hoje em dia, que é importante gerar alternativas como essas das bolachas. Em uma ocasião, falando com estudantes da secundária superior sobre filosofia, eles me diziam: ‘Está bem’. Eu perguntava: ‘Como fazer com que Raqaypampa siga se sustentando ao longo do tempo?’ Gerando mais além do que seria apenas o valor em termos de capital, o chamado ‘valor agregado’. Transformar, produzir e gerar ‘valor agregado’ é vital. E aí tomávamos como exemplo o quão importante era produzir bolachas com matéria-prima de Raqaypampa. Eles estão confiantes e se dão conta. Penso que isso tem seu impacto e está mitigando a migração. Mas a migração também vem avançando sistematicamente por outros... Não tanto pelo fato de que seja o primeiro que hoje em dia se fomenta, mas segue, todavia, fazendo.

Raqaypampa é um lugar árido. Chove somente em uma época. O plantio e a semeadura se dão somente em uma única época curta. Permanecem vários meses à espera. Isso, em certa medida, obriga-os a migrar. Nesse ponto estamos (...).

Pergunta – Mas existem diferentes tipos de migração. Há migrações sazonais, vamos assim dizer, que é mais ou menos essa que estava apontando [acompanha as estações agrícolas], e há migrações dos jovens que querem justamente buscar um mundo do dinheiro etc. Como enfrentar esse outro atrativo?

As migrações - como você diz, mais esporádicas, temporais, em que as pessoas seguem vivendo aqui – são normais.

Pergunta – Existe em toda parte.

Esse outro, sobretudo, as instituições externas como a escola têm sido as que mais influenciam. Não sei se conhece algum caso... São poucos os raqaypampenhos que migraram buscando outros projetos de vida. Outra visão. Dizendo assim: ‘Deixo Raqaypampa e quero ser este outro’. São poucos casos. Mas seguem se dando.

Penso que a escola teve um papel fundamental aí. O pessoal do ISA Bolívia me disse ano passado: ‘Estamos 100% seguros que se a escola muda, muitas coisas nesse aspecto também mudam’. Eles propunham um currículo diversificado para frear essas coisas. Como? Recriando a mesma cultura local. Tinham essas atividades. Eu creio que é vital o que está fazendo ISA Bolívia nesse campo. É uma mudança não apenas para nós, professores. Não ficar apenas falando. Mostrar em atitude: que esse projeto de viver na cidade ou viver no campo é uma questão não apenas de

⁶³⁸ A Organização Econômica e Comunitária (Oecom), vinculada ao CRSUCIR, está instalada em Salvía.

alternativa, mas de escolha livre, de sentir-se bem aqui, de sentir-se bem lá. A autoidentificação. Eu, por exemplo, me sinto melhor na área rural que na cidade.

Vivo na cidade mais por causa dos meus pais, para ajuda-los. Não se pode dizer que na cidade se vive melhor. Pode se viver bem, claro.

Pergunta – O problema é que muitas vezes a própria escola, como estavas dizendo, prega que somente nas cidades é que podes viver bem. Esse é um pouco o problema...

Simbolicamente, é isso que se mostrou sempre. Uma coisa que há pouco tempo nos disseram numa reunião: ‘Por que os professores, quando chega a sexta-feira, já trazem a sua mochilinha e deixam na porta ou chamam já e deixam o táxi esperando lá fora...’ Que mensagem simbólica transmitimos aos estudantes? De que a melhor vida está me esperando lá longe! E que aqui eu estou desesperado para partir...

Essas coisas são aquelas que não se deve fazer. Simbolicamente, não se pode seguir incorrendo nisso. Por quê? Já falamos disso. Há tanta riqueza viva aqui nas comunidades.

À época da pesquisa de campo, as/os comunárias/os de Raqaypampa contavam com dois representantes oriundos das próprias bases ocupando cargos eletivos como membros do Poder Legislativo, ambos pelo MAS-IPSP: Melécio García⁶³⁹, como assembleísta⁶⁴⁰ departamental de Cochabamba, e Raimundo Zurita, vereador (*concejel*) no município de Mizque. Um terceiro representante tinha assumido há pouco tempo as funções de subprefeito, que não é escolhido diretamente por meio de pleito gerido pelo sistema eleitoral nacional⁶⁴¹, mas é definido pela própria organização local. No discurso que fez em Raqaypampa durante a cerimônia de posse de autoridades comunitárias do GAIOC⁶⁴², o vice-presidente Linera García repetiu por várias vezes que o ato concretizava um processo mais largo e amplo de “indianização do Estado”, inclusive fazendo referência à ideia de que “recuperar o autogoverno não é apenas recuperar a terra, mas

⁶³⁹ Melécio García é atualmente uma das principais lideranças ativas de Raqaypampa. Antes de assumir o cargo no Legislativo departamental, exerceu ao longo das últimas décadas diversos cargos diretivos na estrutura da CRSUCIR e do CEFOA. À época da pesquisa de campo, tinha sido eleito no pleito convencional (não se candidatou às vagas específicas reservadas a indígenas originários camponeses), concorrendo pelo partido do governo MAS-IPSP na respectiva jurisdição da Província Mizque, da qual faz parte o município de Mizque e, dentro dele, o território oficialmente reconhecido (TIOC) de Raqaypampa. Aspectos significativos saltaram aos olhos no primeiro contato direto e pessoal que tive com ele.

⁶⁴⁰ “Assembleístas” são parlamentares eleitas/os para atuarem na Assembleias Departamentais, que vêm a ser os órgãos legislativos que discutem e deliberam temáticas e questões concernentes aos nove departamentos (entidades subnacionais, equivalentes aos Estados no Brasil) existentes na Bolívia: Pando, Beni, La Paz, Oruro, Cochabamba, Santa Cruz, Potosí, Chuquisaca e Tarija. A partir de 2010 (em desdobramento da Constituição de 2009), instituiu-se o cargo eletivo de governador departamental, responsável pelo Executivo subnacional. De acordo com as normas de democracia intercultural adotadas também a partir da nova Constituição, as/os “assembleístas” passaram a ser eleitas/os por diversos critérios, incluindo cadeiras específicas para representantes de povos indígenas, originários e camponeses.

⁶⁴¹ OEP e SIFDE fazem parte desse sistema.

⁶⁴² Nota oficial no site da Vice-presidência: <https://www.vicepresidencia.gob.bo/Vicepresidente-somos-un-ejemplo-mundial-de-democracia-intercultural>

recuperar o território, o poder: econômico, territorial, cultural, financeiro, tecnológico e religioso” pelos quais muitos anciãos [*abuelos*] teriam morrido.

A incongruência com o discurso passado supracitado feito na mesma região salta aos olhos até pela ênfase de que estava diante de “um exemplo mundial de democracia intercultural” (não lembrado no discurso anterior em Aiquile) e da advertência para que as/os comunarias/os defendam firmemente esse patrimônio, uma vez que “o ódio contra Evo é o ódio contra vocês”.

Olhares externos que conhecem bem Raqaypampa, como o de Maria Hosse, veem o processo, para além dos importantes passos dados, com algumas preocupações. Questões como o descolamento de lideranças da base, o enfraquecimento de propostas educativas e de comunicação, bem como o próprio esvaziamento de jovens do território são citadas como motivos de preocupação quanto ao andamento da autonomia. Atribuem à “correlação de forças” (Gramsci) as dificuldades para que se pratique de modo mais denso a autodeterminação e o autogoverno.

Mas isso pode ser temporário. É um ciclo. Pode ser que mude essa correlação de forças. Pode ser que as comunidades voltem a controlar esse processo e consigam caminhar com essa autodeterminação. (...) Agora o que se vê é isso [um certo refluxo]. Mas em nenhum momento se nega a capacidade que tem a comunidade de voltar a saltar. Por isso que dizia que agora ela não está encontrando os canais para voltar a tomar o controle. Porque há descontentamento com relação a várias coisas e êxodo [rural]. Não estão encontrando. Mas isso não quer dizer que não vão encontrar. É assim. Eu creio que realmente a comunidade tem sua força, tem suas formas, tem como fazer, mas também há momentos que o poder estatal e o poder do governo fazem com que isso apareça muito em baixa. Mas isso não morre. Fica à espera de melhores condições (...). Sempre encontram alguma maneira de mudar o próprio sistema. Encontram sempre.

Capítulo 6 – Desobediências político-epistêmicas e novas institucionalidades subalternas

*“E eu me declaro Bordeaux e Nantes e Liverpool e Nova York e San Francisco
não há um pedaço deste mundo que não tenha minha impressão digital
e meu calcanhar nas costas dos arranha-céus e minha sujeira
no brilho das pedras preciosas!
Quem pode se orgulhar mais do que eu?
Virginia. Tennessee. Georgia. Alabama.
Putrefações monstruosas de revoltas
inoperantes,
pântanos de sangues pútridos
trombetas absurdamente tapadas
Terras vermelhas, terras sanguíneas, terras consanguíneas”*

Aimé Césaire⁶⁴³

“As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça também informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante pra perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras”.

Angela Davis⁶⁴⁴

“As formas inclusivas de cidadania político-social [os Estados-providência] têm sido mais a exceção do que a regra”
Boaventura de Sousa Santos⁶⁴⁵

Parte dos argumentos que constam deste capítulo aparecem no artigo publicado na Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS) sob o título “Desobediências político-epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia como aprendizagens contra-hegemônicas”

Ainda em meados da década de 1970, Perry Anderson realçava que “nenhum pensador marxista posterior ao período clássico é tão universalmente respeitado no Ocidente como Antonio Gramsci” (Anderson, 1986 [1976]: 7). Acrescentava ainda que não havia nenhum conceito “tão livre ou diversamente invocado entre as forças de esquerda do que o de hegemonia, que ele [Gramsci] tornou de uso corrente” (*ibidem*).

⁶⁴³ Césaire (1969) [1939]: 52-54.

⁶⁴⁴ Davis (1997).

⁶⁴⁵ Santos (2003): 10.

A partir de trechos dos famosos *Cadernos do Cárcere* de Gramsci, Anderson apresenta, antes de adentrar propriamente na questão central da hegemonia, um quadro -resumo sobre a oposição das estruturas políticas do “Oriente” e do “Ocidente”, o qual serve como uma sorte de princípio organizativo para as reflexões gramscianas. Essa profunda operação colonial⁶⁴⁶ embora não assumida inteiramente como tal, acaba por se associar a determinadas estratégias com vistas à transformação social e ao enfrentamento do sistema capitalista que, segundo as mesmas linhas de raciocínio, seriam mais adequadas para cada contexto específico (tendo os Estados-nação como estrato privilegiado): as noções, inspiradas em táticas e estratégias militares, de “guerra de movimento” (para o “Oriente”) e de “guerra de posição” (para o “Ocidente”).

Inspirado na natureza dual – metade animal, metade humano – do centauro de Maquiavel, Gramsci propõe a “dupla perspectiva” de funcionamento das estruturas do poder da burguesia (em particular no “Ocidente”, segundo ele), a partir da consolidação do próprio Estado (sociedade política) e da sociedade civil: de um lado a coerção/dominação (submissão pela força) e, de outro, o consentimento/ a hegemonia (direção intelectual e moral). No entendimento de Anderson, não é consistente a suposição embutida nessa divisão inicial deduzida de Gramsci (cérebro e corpo), na qual a classe operária poderia ter acesso ao Estado (por meio de eleições parlamentares no bojo da democracia representativa, que se autoatribui intrínseco potencial distributivo). Só não teriam os trabalhadores capacidade de tomar e de exercer efetivamente o poder político por causa da primazia do consentimento burguês reinante (Anderson, 1986 [1976]: 27).

Não deixa de ser curioso como a fixação no “Ocidente” encobre possíveis enfoques na inter-relação fundadora e estrutural entre “Ocidente” e “Oriente”. O “marxismo ocidental” se mostra extremamente dedicado a apreender e transformar aquilo que entende como a formação social mais avançada do capitalismo e confere pouca atenção “aos países atrasados e as colônias”, como se nada do que se desse nas chamadas “periferias” do sistema pudesse ajudar a entender o sistema como um todo. Como sustenta Anderson, a própria *forma política* (Estado)⁶⁴⁷ se torna um instrumento de alienação no “Ocidente”, ao se descolar das esferas de exploração econômica, obliterando a possibilidade de outras formas de organização social que não a burguesa.

A ideia do “contrato de trabalho entre pessoas livres e iguais no plano jurídico”, que seria a marca do modo de produção capitalista e do Estado burguês no “Ocidente”⁶⁴⁸ encontra no

⁶⁴⁶ Na introdução de coletânea que coloca em diálogo a obra de Gramsci com os estudos pós-coloniais, Srivastava e Bhattacharya (2012: 3-7) destacam as reflexões do autor sobre o colonialismo e os impérios, colocando-o como “mais progressista que a maioria dos pensadores marxistas e socialistas da sua geração”. O italiano dirigiu críticas à escravidão, por exemplo, buscando escapar de armadilhas nacionalistas, mas a cisão “Oriente/Ocidente”, da forma como ele a constroi, carrega consigo inegável e inerente carga colonial.

⁶⁴⁷ Conforme considerações apresentadas no *Cap. 2*, também presentes em Mascaro (2013).

⁶⁴⁸ Pachukanis (2017 [1924]) sustenta que o Direito e o Estado, da forma como foram forjados pela classe burguesa e tendo como núcleo concentrador de riquezas a Europa ocidental, são produtos do capitalismo e se fundamentam na criação de uma cidadania liberal individual que se caracterizaria pela compra e venda de mão de obra de trabalhadores/as “livres”. Ainda que importante em seu aspecto de crítica às estruturas

“Oriente” configurações distintas. Não por mera incompetência, incapacidade ou desinteresse das burguesias ou mesmo dos proletariados locais, como tentaram e ainda tentam provar inúmeras teses e estudos sobre o estigmatizado “Terceiro Mundo”⁶⁴⁹, mas por razões inerentes e históricas de uma estrutura capitalista/colonial/patriarcal. Foi o regime imperativo de dominação nas colônias que alimentou e tornou possível a hegemonia “civilizatória” experimentada nas sociedades centrais imperiais. Daí que dominação e hegemonia, historicamente, sejam complementares e articuladas – e não separadas e antagônicas.

Gramsci, na esteira de Lenin, dá pouca atenção à formação histórica do capitalismo em concomitância com o colonialismo, principalmente a partir das invasões e dos saques coloniais promovidos por empresas ibéricas do final do século XV. Aquilo que Marx caracterizou como “acumulação primitiva” não foi apenas uma operação material limitada e finita (a qual teria se encerrado logo no seu início) que apenas deve ser entendida como pontapé circunscrito de um posterior ciclo histórico de larga duração⁶⁵⁰. É uma das marcas profundas e inerentes do próprio sistema, como denunciaram intelectuais negros como Frantz Fanon⁶⁵¹ e Aimé Césaire. Este último, aliás, propõe, em resposta às fórmulas apresentadas pelos colonizadores⁶⁵², uma equação que corrobora essa sociologia das ausências (na lógica de uma produção ativa de não existências, conforme Santos, 2002): *colonização = coisificação*.

Césaire revela que o “Ocidente” tal qual pensado por Gramsci passou a ter seus contornos desenhados muito antes de meados do século XIX, portanto. É justamente a deliberada ignorância e o recorrente desprezo com relação a esse longo, violento e multifacetado processo de *colonização = coisificação* que fomenta o chamado *pensamento abissal* (Santos, 2009 [2007]), cujos alicerces podem ser encontrados no direito e na ciência que acompanham a modernidade ocidental hegemônica.

Em colisão com essa afirmação mais recente das *linhas abissais* como “constitutivas de relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema mundial” (Santos, 2009 [2007]: 31), o enquadramento analítico gramsciano repete muitos outros anteriores. Opta, assim, por desvincular e desconectar (ou ao menos não vincular nem conectar decididamente) o poder político, econômico, cultural e social acumulado pelo “Ocidente” (e toda

institucionais estatais modernas, também Pachukanis parece não atentar ao fato de que essa cidadania liberal tem um amplo processo colonial de *coisificação*, a ela indissociável, por trás de si.

⁶⁴⁹ Para González -Casanova (1995: 9), “o Terceiro Mundo é o mundo colonial renovado”.

⁶⁵⁰ Mbembe (2014 [2013]: 50) realça que “o capital não só nunca pôs termo à fase de acumulação primitiva, como sempre foi recorrendo a subsídios raciais [ênfase do autor] para a executar”.

⁶⁵¹ Fanon (1968 [1961]: 50) não deixa incólume a conexão entre a riqueza e a abundância das metrópoles com a exploração e o saque nas colônias.

⁶⁵² Em seu *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire (1978 [1955]: 15) faz menção, mais precisamente no capítulo inicial, a outras “equações desonestas” que ele atribui ao “pedantismo cristão”: “cristianismo = civilização; paganismo = selvageria [destaque do autor], de que só se podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os Índios, os Amarelos, os Negros”.

a sua sociedade civil “desenvolvida/sólida”, bem como sua inter-relação “equilibrada” com o Estado) de sua opressão coercitiva direta e indireta no “Oriente” já previamente existente e na produção de novos “Orientes”⁶⁵³. Ao fazê-lo, estabelece uma periodização historicista e alinhava uma interpretação político-epistêmica concatenada que, em sua espinha dorsal, *coisifica* a sociedade civil (congelando-a em seu “estado de natureza”) no dito “Oriente” como “primitiva/gelatinosa”. Dessa maneira, abre-se margem para que o fenômeno singular e global de constituição do *sistema-mundo capitalista/colonial* e todos os seus possíveis desdobramentos sejam atravessados por uma *matriz abissal* que (re)produz e naturaliza divisões (diga-se *coisificações* de sujeitos sociais ativos e não inertes) arbitrárias e subalternizantes a partir de hierarquizações, generalizações e estigmatizações político-civilizacionais revestidas de um controverso pendor universalizador.

6.1 - (Des)Caminhos da (contra-)hegemonia

Mesmo em análises “progressistas” feitas com base em contextos latino-americanos, não raro a *matriz abissal* fragmentadora acaba por se fazer presente, tanto no que diz respeito às avaliações dos quadros de relações de poder de dominação e de hegemonia, quanto nas recomendações para os possíveis caminhos para suplantá-las. Citada como referência por agentes políticos do alto escalão⁶⁵⁴ de governos desse mesmo “progressismo” latino-americano do século XXI, Harnecker (2013) desconecta capitalismo e colonialismo ao atribuir o surgimento e a expansão do capitalismo exclusivamente a uma dinâmica de mercado regida por “leis econômicas” (busca do lucro e da ganância mediante a exploração do trabalho livre assalariado)⁶⁵⁵.

⁶⁵³ Em alguma medida, Said (1990 [1978]) trata de temáticas correlatas e complementares a esse ponto, ainda que de forma parcial. No caso da América Latina, há uma crescente e variada produção que tem a ver com esse *encobrimento do Outro* (Dussel, 1994 [1992]) que se plasma na muito difundida noção de *colonialidade do poder* (Quijano, 1992), relacionada com uma “ideia de América Latina” (Mignolo, 2007 [2005]) e de *invenção do Terceiro Mundo* (Escobar, 2007 [1995]). A coletânea organizada por Lander (2005) e as noções de *giro decolonial* (Grosfoguel e Castro-Gómez, 2007) e de *giro ecoterritorial* (Svampa, 2016 [2011]) são desdobramentos dessas reflexões, que têm alcançado patamares outros com produções e intervenções de pensadoras/es indígenas e negras/os.

⁶⁵⁴ Em palestra ministrada em 25.07.2017 como parte do Pré-ALAS 2017 Brasil – evento “prévio” ao congresso bianual da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS), na Universidade de Brasília (UnB), o ministro do governo do Estado Plurinacional da Bolívia, Carlos Romero, citou Martha Harnecker e as reflexões de lavra da intelectual chilena como marcos de análise para o socialismo do século XXI e para a revolução democrática e cultural que estaria em curso na Bolívia.

⁶⁵⁵ Essa relação entre capitalismo e trabalho livre é contestada por autores como Mbembe (2014 [2013]), que direcionam o foco à conexão do capitalismo com o colonialismo, em particular com o largo e complexo sistema de tráfico e de *coisificação* de milhões de pessoas negras escravizadas.

Atribui-se relevo a um ideal de “construção do socialismo” que requer a “realização de uma verdadeira revolução cultural que nos permita superar a cultura herdada, a construção do sujeito revolucionário que sustentará todo o processo” (Harnecker, 2013: 113). Essa construção, continua a cientista política chilena, estaria vinculada também a uma “aprendizagem do povo em formas de autogoverno” e “tudo isso não pode ser alcançado de *forma espontânea*, daí a necessidade de um *instrumento político* [grifos da autora]”. Há aqui uma aposta num *instrumento político* dotado de uma determinada direção e com linhas pré-estabelecidas que seja capaz de construir “força social” (no bojo da sociedade civil), mais do que apenas “força política” (no âmbito do Estado). Tal centralidade tem como ambição a capacidade de “erguer um projeto nacional que permita aglutinar todos os setores afetados pela crise e que sirva de *bússola* [grifo da autora] a eles” (*ibidem*: 109). Sem o “Norte” do *instrumento político*, o *socialismo do século XXI* ficaria à deriva.

Embora clame pelo respeito à “autonomia dos movimentos sociais, recusando manipulá-los”, a recomendação de Harnecker é a de que o *instrumento político* atue como uma “instância orientadora e articuladora a serviço dos movimentos sociais”, que se esforce “para articular suas práticas num único projeto político” (*ibidem*). Essa articulação se assemelha à proposição de *frente única* (voltada a embates mais prolongados de uma *guerra de posição* pela hegemonia) de Gramsci e dependeria de configurações políticas, econômicas, sociais e culturais específicas.

O que esse tipo de proposta reproduz da *matriz abissal* é a desconsideração da extrema violência/coerção sistemática do colonialismo contida desde sempre no capitalismo. Forças policiais e militares, por exemplo, são elementos cruciais dessa barbárie continuada dirigida à parte substantiva das populações racializadas e subalternizadas. Estas últimas lidam permanentemente com uma *guerra de movimento* – na realidade, concentrando-se naquilo que se pode chamar de *estratégia de r-existência*⁶⁵⁶ – para, de alguma forma, darem respostas e apresentarem alternativas aos vetores de dominação (coerção) e de hegemonia (consentimento) que lhes são impostos.

Ainda que o neoliberalismo agrave o empobrecimento - não só do ponto de vista econômico, mas também da subjetividade, como coloca Harnecker (2013: 109-110), gerando vulnerabilidades e discriminações - da grande maioria da população dos países latino-americanos, vigoram profundas opressões coloniais que dificultam imensamente a possibilidade de aglutinação dos vulgos “perdedores e prejudicados” pelo sistema.

A resposta que a própria autora dá é que em grande medida isso se explica pela comunicação, pois “uma parte importante da população não conhece nosso verdadeiro projeto”, uma vez que “os meios opositores se encarregam de deformá-lo, de criar falsos alarmes e, muitas vezes, conseguem aterrorizar as pessoas acerca do futuro que lhes espera” (*ibidem*: 124). A culpa

⁶⁵⁶ Em se tratando de povos originários da América Latina/Abya Yala, “mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe” (Porto-Gonçalves, 2008: 47).

também caberia aos próprios defensores do *socialismo do século XXI*, já que não só faltam investimentos em criatividade e tempo na comunicação, mas também as/os próprias/os defensores muitas vezes não o praticam (negando-o efetivamente) no seu dia a dia.

O paradoxo é bem mais grave do que o fator comunicação: o esforço para se construir uma contra-hegemonia alternativa que não prioriza o colonialismo acaba por retroalimentar a própria hegemonia capitalista, que supostamente tenta combater. Através da *coisificação* de colonizadas/os – impondo-lhes um roteiro preestabelecido de salto de sua condição prévia alienada (*classe em si*) para um estado de ativismo social pleno posterior (*classe para si*) –, definem -se hierarquias de lutas. Não por acaso se mostraram frágeis a sustentação e a disseminação de uma “nova cultura de esquerda” no bojo de uma *frente única*, “que ponha acima o que une e deixa em segundo plano o que divide” (*ibidem*). Por mais que se almeje promover a unidade em torno de valores como “a solidariedade, o humanismo, o respeito às diferenças, a defesa da natureza, rechaçando o afã do lucro e as leis de mercado como princípios orientadores e condutores da atividade humana” (*ibidem*), essa tentativa menospreza a *matriz abissal* do colonialismo; se ampara em premissas democráticas (direitos civis e políticos) e igualitárias (trabalho livre) de cunho universalista que, no cotidiano das relações sociais vividas por sujeitos subalternizados, inexistem.

Essa forma idealizada do Brasil imaginado como nação “ocidental” também percorre reflexões expressas na *Mesa-redonda: a estratégia da revolução brasileira* (Coutinho *et al.*, 1986), registrada em meados da década de 1980 e provocada também pelas já referidas considerações de Anderson sobre Gramsci. Trata-se de evento bem mais antigo que a obra recente de Harnecker, mas serve a título da leitura de relevantes intelectuais sobre os caminhos para enfrentamento da hegemonia. Destacado seguidor da obra gramsciana, Carlos Nelson Coutinho sustentava a avaliação de que o Brasil passara por um acentuado processo de “ocidentalização”, com uma sociedade civil que vinha se tornando cada vez mais complexa. Definido esse quadro, acreditava que a transição socialista deveria se dar mais no campo da *guerra de posição* – ou melhor, *revolução processual* – do que pela *guerra de movimento*⁶⁵⁷ típica de sociedades “orientais”. Coutinho reforçava ainda, nesse intercâmbio de opiniões, a necessidade de superação de preceitos do antigo “partidão”, Partido Comunista Brasileiro (PCB) – enfrentamento ao latifúndio e ao imperialismo – em nome de um empenho pela “ocidentalização”. “Ocidentalização” essa que se daria com o fomento da sociedade civil (perante o Estado), num acordo mais amplo de democratização modernizadora e modernizante (fortalecimento dos aparelhos de hegemonia, como partidos e sindicatos) com segmentos liberais. Para acompanhar, ele sugeria a consolidação de um “bloco de forças centrado no mundo do trabalho” visando reformas que introduzissem “elementos do socialismo” na sociedade brasileira, ou seja, que

⁶⁵⁷ No Brasil, o horizonte da revolução explosiva (guerra de movimento) como caminho ao socialismo se explica por conta da predominância, a partir de um dado momento, de duas correntes políticas marxistas no país: trotskistas ou trotskizantes, stalinistas ou neo-stalinistas (Coutinho *et al.*, 1986: 132).

modificassem progressivamente a correlação de forças para a superação gradual do capitalismo. A essa proposta deu o nome de *reformismo revolucionário*.

A posição de Coutinho, apoiada quase que integralmente por Francisco Weffort, coincide com as orientações de Harnecker; ambas miram a superação da hegemonia liberal-capitalista com receitas “contra-hegemônicas” que escondem a dominação colonial (do tipo “oriental”) que persiste nas sociedades latino-americanas. Ao fazê-lo, legitimam uma interpretação *abissal* que autoriza injustiças *coisificantes* que, por seu turno, tonificam os músculos do sistema capitalista-colonial de desenvolvimento (do subdesenvolvimento, em linha com a *teoria da dependência*).

Um dos expoentes dessa linha de pensamento, Theotônio dos Santos⁶⁵⁸, manifestou na dita mesa-redonda discordância com relação a essa tendência lenta, gradual e liberalizante – com potenciais pretensamente *socializantes*⁶⁵⁹. Entre os pontos de divergência, ele questiona tanto a caracterização do Brasil como sociedade “ocidental”, quanto o receituário da “ocidentalização” como melhor caminho para a consolidação de uma contra-hegemonia ao capitalismo, levantando ressalvas aos fundamentos e às promessas associadas ao *reformismo revolucionário*.

Mesmo desconfiado do programa de “ocidentalização” para o Brasil de Coutinho e Weffort, Theotônio dos Santos sinaliza ainda estar preso a uma das armadilhas do *pensamento abissal* que tende a circunscrever a análise de fenômenos sociais às fronteiras nacionais ou até continentais. Ao afirmar que “o nosso [do Brasil] capitalismo gerou realidades que o capitalismo europeu não gerou”, ou que o capitalismo brasileiro deve merecer condenação ainda maior pela “sua incapacidade de resolver os problemas que o capitalismo europeu (ou japonês) resolveu historicamente”, o teórico da dependência estabelece um corte que esconde a inter-relação entre os capitalismo e se esquece de que os lados positivos de uns e negativos de outros não são aleatórios. Em outras palavras, o que se perde nessa operação é justamente o colonialismo, a máquina de coisificar humanos e não humanos e de produzir desigualdades *abissais*.

6.2 - Desobediências político-epistêmicas

A opinião de propositoras/es de agendas socialistas, desde debates passados da década de 1980 até formulações recentes como o *socialismo do século XXI*, demonstra o quanto de miopia embaça as visões para enfrentar a dominação e a hegemonia capitalistas-coloniais. Não se trata apenas da alienação das classes operárias que exercem a liberdade de vender suas respectivas

⁶⁵⁸ Integrante do grupo da Teoria Marxista da Dependência (TMD) já citado no *Cap. 2*.

⁶⁵⁹ A relevância de uma organização operária sólida forjada num programa com orientação anticapitalista bem definida, para além de possíveis alianças ampliadas num campo democrático- popular, foi realçada pelo quarto participante da mesa -redonda, João Machado. Doutor em Economia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC- SP), ele fazia parte, à época, da executiva do diretório estadual do Partido dos Trabalhadores (PT). Rompeu com o partido em 1994 e fundou o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), no qual continua militando.

forças de trabalho aos donos dos meios de produção (que extraem daí a mais-valia). Tampouco se resume a uma outra variedade de alienação relacionada à igualdade política ofertada pela democracia liberal-representativa que esconde a divisão de classes. Há outras operações não contabilizadas (produzidas como “não-existentes”) para o funcionamento desse sistema.

O colonialismo forma o alicerce para a montagem e a legitimação das justificativas e das estruturas de Estados modernos vinculados a relações sociais dominadas e hegemônicas pela burguesia. Os processos materiais e simbólicos de acumulação passaram a garantir um ambiente cada vez mais favorável à posse e à manutenção das propriedades privadas dos meios de produção pela classe burguesa. O exaltado trabalho livre firmado no “Ocidente” tem como contrapartida inexorável as inúmeras formas de escravidão (e de imposição à força do trabalho) que compuseram e compõem a sua face colonial. Hegemonia, portanto, nunca existiu sem dominação⁶⁶⁰. Nem consentimento sem coerção. Muito menos “Ocidente” sem “Oriente”. Um dos meios utilizados para encobrir essas *coisificações* das/ os colonizadas/os foi a “raça”⁶⁶¹ – concepção social crucial que está na base da perpetuação da colonialidade do poder (Quijano, 1992). Como reforça outro autor:

(...) o apelo à raça (distinto da atribuição de raça) é uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, amortilhado e privado dos laços de sangue e de território, das instituições, ritos e símbolos que o tornam precisamente um corpo vivo (Mbembe, 2014 [2013]: 69).

A partir dos pontos de vista individuais e também de perspectivas coletivas de sujeitos políticos com as/os quais se estabeleceu interlocução durante as pesquisas de campo⁶⁶², foi possível ter acesso a um aspecto-chave, que é o ímpeto antidominação e contra-hegemônico de agentes formuladores e praticantes de *epistemologias do Sul* (Santos, 2014), que expuseram análises e alternativas com base nas suas formas de se ver e de ver os outros (incluindo a própria inter-relação entre os mesmos, numa visão também mais “panorâmica”), atuar e ser no mundo⁶⁶³. Essas perspectivas serão apresentadas neste capítulo de dois modos: na retomada de

⁶⁶⁰ Há aqui uma ponte para diálogo com algumas das reflexões lançadas ainda na década de 1980 pelo historiador indiano Ranajit Guha, autor de *Dominance without Hegemony* (Dominação sem Hegemonia), um dos expoentes dos chamados *Estudos Subalternos Sul-Asiáticos*, que será retomada no *Cap. 6*.

⁶⁶¹ A raça, discorre Mbembe (2014 [2013]), consiste não só num lugar de “verdade das aparências”, mas também num lugar “de dilaceração, de efervescência e de fervor”. “A verdade do indivíduo a quem é atribuída uma raça está simultaneamente em outro lugar e nas aparências que lhes são atribuídas. A raça está por detrás da aparência e sob aquilo de que nos apercebemos. É também constituída pelo próprio ato de atribuição – esse meio pelo qual certas formas de infra-vida são produzidas e institucionalizadas, a diferença e o abandono, justificados, a parte humana do Outro, violada, velada ou ocultada, e certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, tornadas aceitáveis” (*ibidem*: 66)

⁶⁶² Tratadas com mais ênfase nos capítulos anteriores, 4 (Brasil) e 5 (Bolívia).

⁶⁶³ Não é foco aqui, mas contribuições antropológicas relativas a povos na América Latina ajudam a dar contornos, por exemplo, ao “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 2013). Ainda que suscite controvérsias, o senso de *desobediência político-epistêmica* dialoga com tais formulações, inclusive a partir de outras reflexões sobre autoridade e chefia indígena apresentadas por Clastres (2003 [1974]).

descrições/narrações e na subsequente análise mais focada de duas manifestações (uma no Brasil e outra na Bolívia) em que foi possível estar presente, organizadas pelos movimentos com os quais se estabeleceu diálogo. Também serão destacados alguns trechos adicionais de entrevistas feitas com integrantes dos mesmos sobre o tema da inter-relação com as instituições estatais.



Foto 9 – Manifestação de bloqueio da Rodovia BR-174 contra a PEC 215

Um dos atos acompanhados no Brasil foi a ocupação coletiva de um trecho, com a interrupção da circulação de automóveis, da Rodovia BR- 174⁶⁶⁴ – que liga a cidade de Boa Vista (capital do Estado de Roraima) a Pacaraima, já na fronteira com a Venezuela – logo nas horas iniciais de 2 de outubro de 2013. Como frisado anteriormente, se tratava da primeira grande manifestação indígena desde a conquista histórica obtida pelo movimento liderado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) que, com o julgamento da Ação Popular 3388⁶⁶⁵ no âmbito do Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009, teve assegurada a demarcação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS).

⁶⁶⁴ Manifestação já mencionada no *Cap. 4*. Para recordar: o núcleo da manifestação, definido com bastante antecedência por um colegiado de lideranças indígenas, foi a Comunidade Sabiá, localizada no interior da Terra Indígena São Marcos, num ponto situado à beira da estrada que fica a cerca de 40 km de Pacaraima. Foi uma ação estratégica que interditou a mesma rodovia em outro ponto (5 km mais à frente, na outra vila chamada Makunaima), já depois de uma das principais saídas que permite o acesso à Comunidade Surumu (Barro), às margens do Rio Cotingo, um dos “portais” da TIRSS.

⁶⁶⁵ A íntegra do acórdão do julgamento da ação que pleiteava a nulidade da Portaria 534/2005, do Ministério da Justiça (MJ), homologada pelo Presidente da República em 15.04.2005, encontra-se acessível em <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>.

A manifestação tinha como foco o repúdio de um amplo conjunto de organizações indígenas e indigenistas (como parte da Mobilização Nacional Indígena)⁶⁶⁶ à Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000⁶⁶⁷, em trâmite no Congresso brasileiro. A proposição legislativa tem como finalidade transferir a palavra final sobre demarcações de territórios para usufruto dos povos, hoje a cargo do Poder Executivo, ao próprio Parlamento, notória instância em que prevalecem interesses antiindígenas⁶⁶⁸.

Desde a própria preparação (conduzida pelo CIR, que pôs em marcha vasta estrutura própria, além de convocar parcerias), passando pelas assembleias no local dos acampamentos (Comunidade Sabiá) que precederam o ato, ficou patente a legitimidade acumulada pela parte organizadora. Eram perceptíveis a existência e a validação de conhecimentos e de ritos forjados nos enfrentamentos de longa data protagonizados pelo movimento indígena de Roraima. Chamou atenção o papel destacado de militantes e de lideranças femininas⁶⁶⁹, mostrando elementos de *interseccionalidade* nas lutas⁶⁷⁰. Nenhuma das prescrições clássicas supracitadas - “movimento para sociedade oriental” e “posição para sociedade ocidental” - fazia ali muito sentido, uma vez que a ação se voltava muito mais a uma afirmação política de direitos. Para viabilizar a organização de uma manifestação com participação de mais de mil indígenas mobilizadas/os por mais de 12 horas (da 1h da madrugada do dia 2 até depois das 13h do mesmo dia), deram-se trocas seguidas de turnos, demonstrando o relevante sentido de união⁶⁷¹ na *r-existência* - animada

⁶⁶⁶ Iniciativa (acessível em <http://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com>) da APIB.

⁶⁶⁷ A PEC 215/2000 foi aprovada em comissão especial formada para análise da matéria (mais detalhes em <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>), mas ainda aguarda apreciação por parte do Plenário da Câmara Federal.

⁶⁶⁸ Além da PEC 215/2000, outra iniciativa da bancada ruralista, que ao longo de anos se destacou pela promoção de interesses contrários à defesa dos direitos indígenas, foi a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Funai e do Incra. Essa CPI acabou por aprovar, em março de 2017, um relatório que pede o indiciamento de 67 pessoas (entre indígenas, antropólogas/os, integrantes de organizações indigenistas e membros do poder público), o qual foi criticado por diversos segmentos da sociedade brasileira.

⁶⁶⁹ Uma das principais articuladoras da referida manifestação, de acordo com observação durante o ato, foi Telma Marques, da etnia Taurepang, então secretária do Movimento das Mulheres Indígenas do CIR. Telma foi também uma das lideranças participantes do Colóquio Internacional Território, Interculturalidade e Bem-Viver: as lutas dos povos indígenas no Brasil (para mais informação cf. http://alice.ces.uc.pt/news/?page_id=3568), organizado no final de junho de 2014, no âmbito do Projeto ALICE (CES/UC). O evento também contou com a presença de Jacir de Souza, ex- coordenador-geral do CIR, liderança histórica do movimento indígena de Roraima.

⁶⁷⁰ Confirmando trabalhos do campo dos feminismos pós-coloniais/descoloniais (ver prólogo elaborado coletivamente pelo centro social autogerido feminista Eskalera Karacola, 2004) que têm enfatizado as múltiplas combinações entre opressões (e mobilizações, em resposta) de classe, de gênero e de raça.

⁶⁷¹ Entre muitos momentos marcantes de união entre os indígenas da TIRSS, lideranças e informantes consultados citaram várias vezes o caso ocorrido em 1987 em torno da Aldeia Santa Cruz, nas proximidades de Normandia (Estado de Roraima). Um casal indígena fora vítima de graves agressões por parte de jagunços armados da Fazenda Guanabara, que impediam a circulação a mando do fazendeiro

com músicas de protesto de composição própria e dança (*parixara*) - contra a crescente pressão de indivíduos contrariados que cobravam a liberação da estrada. Estava diante de uma metáfora dos indígenas interrompendo a ofensiva dos poderes político-econômicos dominantes (pela força) e hegemônicos (pela prevalência de suas opiniões na “sociedade civil” e no “Estado”) contra os seus direitos. Inclusive a minha própria presença (para além da pesquisa acadêmica em si) tinha o intuito de propiciar conteúdo jornalístico⁶⁷² que pudesse fazer reverberar - perfurando assim “barreiras” impostas pela mídia regional ou pela imprensa comercial nacional⁶⁷³ - esse ato pelo cumprimento de garantias constitucionais, liderado pelo movimento indígena regional.

Frente ao sistema opressor, indígenas de Roraima optaram, então, pelo caminho das *desobediências político-epistêmicas* que reforçam as suas condições como sujeitos, contestando a coisificação (étnico-racial) que caracteriza e estrutura o capitalismo-colonialismo. Não se limitaram a atitudes secundárias que mais bem se enquadrariam na condição de “pautas identitárias” que, tal como demonstram análises como as de Meiksins-Wood (2003 [1995]) e de Chibber (2013)⁶⁷⁴, serviriam fundamentalmente para “atrapalhar” processos classistas de transformações supostamente mais definitivas tanto de mobilização, como de alcance “universais”. Ao não se restringir à questão de classe, o movimento reforça a tarefa não menos relevante de enfrentamento do sustentáculo colonial da *matriz abissal* por meio da qual a hegemonia se renova.

Trecho de entrevista⁶⁷⁵ com Amarildo Mota, jovem liderança da comunidade da Laje – numa área de divisa com a República Cooperativa da Guiana, não muito distante da sede do

Newton Tavares. Após novas agressões, três jagunços acabaram retidos por indígenas, os quais reagiram diante da ausência de providências quanto ao crime. Na sequência, forças militares e policiais foram enviadas em grande número ao local, resultando em mais episódios de violência e na prisão de 19 indígenas acusados pela retenção dos jagunços (CEDI, 1991: 151-158). Mesmo com tanta repressão e com a sequência de ataques (físicos e morais, também pela imprensa), a ação unida dos indígenas é lembrada como momento-chave para a auto-organização dos mesmos. O feixe de varas, que representa a união de gravetos, é símbolo da resistência dos indígenas da TIRSS.

⁶⁷² Matéria publicada na seção dedicada a conteúdos jornalísticos do site da ONG Repórter Brasil: <http://reporterbrasil.org.br/2013/10/indios-de-roraima-bloqueiam-rodovia-contra-a-pec-215/>.

⁶⁷³ No contexto dos conflitos pela garantia dos direitos territoriais da TIRSS, o CIR foi capaz de extrapolar “barreiras” regionais e nacionais da mídia hegemônica com denúncias em nível global, como no caso do vídeo com registro de tiros e bombas a mando do fazendeiro e político Paulo César Quartiero, divulgado, entre outras entidades de apoio aos direitos dos povos indígenas, pela Survival International (<http://www.survivalinternational.org/news/3389>), em junho de 2008, ainda antes do julgamento.

⁶⁷⁴ Esta controvérsia sobre as disputas em torno da hierarquização de reivindicações sociais - étnico-raciais, feministas ou dos movimentos pelos direitos sexuais, *vis-à-vis* demandas de cunho classista - serão retomados no próximo e derradeiro *Cap. 7*.

⁶⁷⁵ Entrevista realizada em 19 de outubro de 2013, na comunidade Willimon.

município de Uiramutã (em Roraima) –, na Região das Serras da Raposa Serra do Sol⁶⁷⁶, atesta o fundamento colonial da *coisificação* [objetos de conhecimentos e de poderes] a posição de firmeza assumida pelos povos indígenas de Roraima frente à tentativa de imposição com fins de dominação coercitiva e hegemonia consensual.



Foto 10 – Integrantes da Comunidade Laje (TIRSS), em frente à produção de mandioca

Pergunta – O que poderia ajudar mais hoje, como apoio às comunidades? O que seria mais importante? Já que estamos em jogo, né?

Uma parte mais importante que a gente vê assim é a das publicações [na imprensa e também na academia, no que diz respeito à opinião pública], né? Por exemplo, aqui a comunidade está trabalhando. Aí tem a publicação errada? Tem. Aí o pessoal acredita. [Prioriza -se versões do] Governador, parlamentares... [Todos] Estão acreditando. Mas tem que publicar [levando em consideração] o nosso movimento, as nossas manifestações, o nosso trabalho, por exemplo, da roça. O povo está trabalhando. Eu acho que é importante. A publicação e a defesa, né? É um projeto muito grande. (...) É isso que eu estou dizendo: a prioridade mesmo é defender a causa indígena. É um projeto que a gente agradece muito se tiver um governador que apoie essa, um parlamentar que apoie essa causa.

Pergunta – Mas acha que isso vai acontecer algum dia?

⁶⁷⁶ Em outubro de 2013, havia na Região das Serras (uma das quatro divisões da TIRSS adotadas pelo CIR; as outras são Surumu, Baixo Cotingo e Raposa) mais de 100 comunidades, ultrapassando 10 mil pessoas. As informações foram dadas (em entrevista) pelo então coordenador regional do CIR, Abel Lucena.

A gente espera, né? Agora esse negócio de rancho [destinação/doação de produtos alimentícios, como cestas básicas, por exemplo], assim, ninguém espera, ninguém quer. Ninguém aceita porque nós não estamos passando fome (...). Agora se ele quiser fazer um projeto: 'vou mandar um trator para o Willimon [outra comunidade da região, que é um centro ao qual a comunidade da Laje está vinculada] para ajudar na agricultura'... É dever! É dever ele apoiar nesse sentido. Mas o projeto grande que a gente quer que um governador, um presidente, um parlamentar apoie é o dos direitos dos povos indígenas. Assegurar o direito dos povos indígenas. Respeitar os direitos dos povos indígenas. É isso que a gente quer. Eu imagino que um dia isso ainda pode acontecer. Pode ser que tenha um para defender. (...)

Pergunta – Então o principal é essa falta de reconhecimento?

Isso. É um “projeto” para nós. Nós consideramos um projeto muito grande para nós. É um ouro para nós se as pessoas defenderem os nossos direitos, se respeitarem. Para nós, é isso. Não precisamos... Nós não dependemos do governador. Nem um centavo dele nós precisamos. Se ele quiser apoiar na educação, ele pode. Porque é dever do governador apoiar na educação, na saúde, na agricultura. É dever, mas desde que tenha que manter acordo com as comunidades. Ele também não pode [pensar, planejar e executar]: “ah, vou apoiar a agricultura” assim, de qualquer jeito. Aí já não cabe a nós. Nós não aceitamos. Se o governador quer fazer um projeto, o projeto aqui vai ser de acordo com a comunidade.

Um aspecto relevante a ser destacado nesse sentido é que, tanto no contexto em que se deu a pesquisa no Brasil como no da Bolívia, as comunidades indígenas, mesmo usufruindo de terras e da criação de animais ou de atividades locais, pontuais e de pequena escala de mineração como meios de produção⁶⁷⁷, têm a sua condição de sujeitos deslegitimada. É esse pensamento dominante e hegemônico que prima pela *coisificação* da/o subalterna/o atua por vieses distintos nos dois países.

No Brasil se dá, entre outras formas, pela imposição de uma pecha (incentivada por setores que detêm o poder político-econômico) de incapacidade e de indolência em termos de produção, isto é, com a sua existência condicionada apenas ao posto de empregados reduzidos à mão de obra barata⁶⁷⁸ Como vendedores objetificados de sua própria força de trabalho e majoritariamente despreparados para a auto-organização em seus territórios⁶⁷⁹, os indígenas são

⁶⁷⁷ García Linera (2010 [2009]: 58 -62) chega a invocar, ainda que parcialmente, a noção de “um tipo de colonialismo contemporâneo” a partir “não da subordinação do processo de trabalho imediato, que já presume certa homogeneização mercantil das relações laborais e culturais, mas da subsunção geral [em sua modalidade formal e real] dos processos de produção e de circulação social do capital comercial”. Porém, acaba por repetir a centralização da classe histórica nas relações de trabalho.

⁶⁷⁸ Indígenas também são frequentemente acusados de serem marionetes nas mãos de ONG, empresas e governos estrangeiros. Encontra-se com facilidade nos discursos de membros da bancada parlamentar ruralista e da Confederação de Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), a associação das reivindicações indígenas por territórios com a cobiça internacional das riquezas amazônicas, a despeito de serem os agentes do agronegócio aqueles que mais guardam vínculo com o capital transnacional.

⁶⁷⁹ No julgamento no STF das 19 condicionantes associadas à demarcação da TIRSS, ocorrido em outubro de 2013 (e registrado *in loco* em outra matéria minha, cf. <http://reporterbrasil.org.br/2013/10/direitos-sao>

tratados rotineiramente com altas cargas de discriminação e preconceito, tendo como pano de fundo o persistente bordão racista do desperdício de “muita terra para pouco índio”.

Na Bolívia, por sua vez, a coisificação de movimentos indígenas trilha caminhos múltiplos e tortuosos. Por um lado, o próprio governo central (alçado ao poder a partir de largas mobilizações da articulação indígena originária camponesa)⁶⁸⁰ insiste em discursos acusatórios no sentido da manipulação de segmentos indígenas mais críticos às políticas oficiais por parte de interesses geopolíticos internacionais imperialistas⁶⁸¹. Pelo outro lado dos setores mais críticos ao governo, segmentos e entidades indígenas ligadas ao MAS-IPSP são tidos como massas de manobra do grupo instalado no poder desde 2006 - encabeçado pelo presidente (de trajetória como sindicalista *cocalero*) Evo Morales e pelo vice-presidente (ex-guerrilheiro e intelectual) Álvaro García Linera⁶⁸².

A experiência presencial num evento sobre educação⁶⁸³ do movimento indígena permitiu um conjunto de leituras e interpretações adicionais sobre o enfrentamento da dominação e a

mantidos-na-terra-indigena-raposa-serra-do-sol/), o ministro Marco Aurélio Mello, como já dito, evocou conteúdo da revista semanal Veja que propalava a ideia de que a retirada de não indígenas do território teria sido desvantajosa aos próprios indígenas, os quais estariam vivendo numa “reserva de miséria”. Mas a declaração que provocou maior indignação entre os povos da região foi a do governador de Roraima, José de Anchieta que, à época da decisão pela área contínua por parte do STF (2009), dissera que a TIRSS se transformaria num “zoológico humano”, “sem a menor condição de sobrevivência”, com a retirada de produtores rurais não indígenas da área. Tal retórica veio novamente à tona no curso de falas do presidente vencedor das eleições em 2018 no Brasil, Jair Bolsonaro, como se fará menção mais à frente.

⁶⁸⁰ Em sua etnografia sobre a Assembleia Constituinte (2006-2007), Schalvezon (2013) discorre detalhadamente (no item 2.1: 93-101) sobre as disputas, impasses e acordo final em torno da construção da síntese tripla ‘indígena originária camponesa’, sem sinais ortográficos de separação entre os termos, via Pacto de Unidade: a articulação entre as cinco principais organizações que se uniram numa frente para a construção da CPE de 2009 - CSUTCB, CNMCOIB-BS, CSCIB, Conamaq e CIDOB.

⁶⁸¹ Há uma coleção de falas e comunicados de Morales, de García Linera e de outros ministros do governo do MAS-IPSP que atribuem a postura crítica de grupos dissidentes - particularmente de grupos do Conamaq e da Cidob que se rebelaram contra direções “oficialistas” - a interferências internacionais. O já mencionado caso do projeto de rodovia atravessando o TIPNIS têm um peso grande na intensificação desse discurso *coisificante*. Tais acusações também atingiram centros de pesquisa, ONGs e associações com longa atuação no país – como o Centro de Documentação e de Informação Bolívia (CEDIB), a Fundação Tierra e o Centro de Estudos para o Desenvolvimento Laboral e Agrário (CEDLA)

⁶⁸² É possível notar discontinuidades entre proposições ancoradas na “dimensão multicivilizatória da comunidade política” (García Linera, 2010 [2009]: 214- 221) e enfoques mais atuais deste mesmo autor que se dedicam a defender uma sorte de papel transitório de “vanguarda” assumido pelo Estado, que acaba por confluir com a ideia de instrumento político orientador das ações políticas (Harnecker, 2013).

⁶⁸³ Sobre o qual também já se fez referência no *Cap. 5*, que traz a pesquisa de campo na Bolívia. Num dos preâmbulos do Estatuto da AIOC de Raqaypampa, aprovado com 91,78% dos votos em referendo local (novembro de 2016), a formação da CRSUCIR e do Distrito Maior Indígena, como um passo para a Subprefeitura, é vinculada à educação. As experiências de educação comunitária permitiram, de acordo com o texto, “constituir um projeto educativo próprio com os Conselhos Comunitários Educativos como

interpelação da hegemonia a partir do ponto de vista das comunidades indígenas Quéchuas locais. As dependências do CEFOA “Fermín Vallejos” no núcleo de maior concentração populacional do território de Raqaypampa, receberam o encontro organizado pela CRSUCIR como parte do esforço para a constituição da segunda autonomia indígena originária camponesa do país⁶⁸⁴ Na ocasião, representantes do Ministério da Educação e da Secretaria de Educação do Departamento de Cochabamba foram convidados para uma assembleia aberta⁶⁸⁵ com as comunidades, em que se trataram vários assuntos. Esse grande encontro temático contou com a participação de mais de uma centena de membros, homens e mulheres, de todas as cinco subcentrais⁶⁸⁶ que fazem parte da TIOC⁶⁸⁷ de Raqaypampa. Na parte da manhã, consultores ligados à ISA Bolívia apresentaram um planejamento de ações e metas na área educacional – particularmente dedicado à reestruturação do CEFOA como base de apoio para formação de pessoal para o autogoverno⁶⁸⁸ – formatado às diretrizes do Estatuto Autônomo e ao Plano de Gestão Territorial aprovados coletivamente no largo processo de construção e estabelecimento definitivo da AIOC de Raqaypampa.

instância de controle comunal sobre a gestão educativa, em torno ao qual forjamos o CREA) e o Cefoa, onde refletimos e nos preparamos para o exercício da gestão territorial indígena originária camponesa”. Íntegra em http://observatorioparidaddemocratica.oep.org.bo/files/uploads/estatuto_raqaypampa.pdf.

⁶⁸⁴ No último dia 12 de agosto de 2017, a autoridade tradicional eleita em pleito realizado em maio do mesmo ano, Florencio Alarcón, recebeu as credenciais, junto com outras cinco pessoas também escolhidas pelas/os próprias/os comunarias/os para o Conselho de Gestão Territorial da AIOC de Raqaypampa. Foi o último passo formal para a conclusão de um projeto autônomo de mais de 10 anos, que exigiu empenho e participação das comunidades numa sequência de consultas populares e diversos trâmites burocráticos (incluindo a edição de leis específicas). Raqaypampa se consolidou, portanto, como segunda AIOC do país (a primeira foi Charagua Iyambae, do povo Guarani); mas foi a primeira a se tornar autônoma sem antes ter sido um município, pois fazia parte de Mizque.

⁶⁸⁵ O evento contou com o apoio da organização não governamental ISA Bolívia, que presta auxílio no processo de formação e efetivação da AIOC de Raqaypampa, com particular dedicação aos temas da educação e da organização produtiva. Também o projeto audacioso da Organização Econômico-Comunitária (Oecom) de Raqaypampa, que instalou uma primeira e pequena planta de produção de bolachas (Tikita) a partir da produção local e orgânica de trigo e milho na comunidade de Salvía, com fundos de cooperação internacional, conta com suporte da mesma ONG.

⁶⁸⁶ As comunidades são divididas em cinco subcentrais (Raqaypampa, Laguna, Molinero, Santiago e Salvía), segundo o modo de organização do sindicalismo agrário adotado pela CRSUCIR, que integra a FSUTCC, organização departamental associada à CSUTCB. Ao todo, 43 sindicatos fazem parte da CRSUCIR. Estima-se que cerca de 10 mil pessoas vivam no território.

⁶⁸⁷ Raqaypampa foi reconhecida como TCO – módulo fundiário renomeado como TIOC – em 2005, em consonância com a reivindicação de outras organizações, o que assegurou a titulação coletiva das terras.

⁶⁸⁸ A Bolívia se define no artigo 1.º de sua CPE 2009 como “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário” fundado na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico. A AIOC é definida (artigo 289) como: “autogoverno das nações e povos indígenas originários camponeses, cuja população comparte território, cultura, história, línguas, e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias”. Em 2010, para a regulamentação das autonomias, promulgou-se a Lei Marco 031 de Autonomias e Descentralização (LMAD) “Andrés Ibañez”.

Pela tarde, o debate foi direto com representantes das instâncias do governo, que foram questionados e cobrados não só por lideranças e membros de entidades que compunham a mesa, mas também diretamente por *comunárias/os* que reservaram o dia todo para discutir. Nas várias manifestações, as questões da falta de apoio no atendimento das demandas e das condições precárias das escolas foram citadas várias vezes, bem como a necessidade de que o currículo e o calendário diferenciados sejam respeitados. Aparentemente, a dominação via coerção/violência se reduziu substantivamente no que se refere à população indígena de Raqaypampa (e da Bolívia, em geral), principalmente desde as grandes mobilizações do início dos 1990⁶⁸⁹, mas o tema da hegemonia político-ideológica capitalista-colonial – sempre na linha da *coisificação* pela *matriz abissal* – esteve no cerne da convocação da assembleia sobre a educação, apenas mais um episódio na luta das comunidades pelo autogoverno.



Foto 11 - Por educação, representantes das 5 subcentrais se reúnem em Raqaypampa

Em vez de tentar enfrentar a hegemonia com mais “ocidentalização” e com estímulo à expansão e sofisticação da sociedade civil no embate com o Estado ou de apostar a maior parte

⁶⁸⁹ Um dos marcos para a reorganização e retomada de ciclo de mobilizações de indígenas na Bolívia foi a Primeira Marcha Indígena “Pelo Território e Pela Dignidade”, das terras baixas até La Paz, em 1990. Outras marchas se seguiram e, no ano de 2000, a Guerra da Água em Cochabamba, contra a privatização dos serviços de abastecimento do precioso recurso natural, simbolizou outro importante momento de mobilização social e autonomia popular, assim como a Guerra do Gás, em 2003. O ciclo de revoltas e transformações refluíu de alguma forma na eleição do primeiro presidente indígena do país, Evo Morales, e na Assembleia Constituinte que elaborou, por fim a CPE promulgada em 2009.

das fichas principalmente num *instrumento político*⁶⁹⁰ que sirva de bússola e se encarregue de formar militantes, as/os *comunárias/os* de Raqaypampa escolheram um caminho próprio. Embora assumindo papéis em espaços formais e usando repertórios de participação social relativamente ordinários da cidadania ocidental, de certo modo optaram por desobedecer ao sistema, estabelecendo do jeito deles parâmetros e *negociações descoisificantes* com as institucionalidades que trazem conteúdos e contornos imprevistos. Este trecho da entrevista⁶⁹¹ com o professor indígena Miguel Caero, formado ele próprio pelo CEFOA, dá ideia do modo como o tema da educação – de reuniões menores a assembleias como a que se pôde acompanhar, passando por intensos protestos a negociações com os mais diversos setores – tem muito mais profundidade como contra-hegemonia do que parece à primeira vista.

Pergunta – Que tipo de saberes de Raqaypampa pensa que seja importante manter e ser ensinados a mais gente?

Por exemplo, a Lei 070⁶⁹² está falando mais de cosmos, do holístico, de outras dimensões, da questão metodológica. De acordo com isso, [consiste numa] educação mais ligada à natureza, para viver com a natureza. Um camponês, por exemplo, não sabe nem ler e nem escrever, mas ele sabe. Vive da terra, de sua terra, do trabalho. Conhece, trabalhando na terra, quais são os animais que existem, quais são as plantas que existem. E quando vai chover. Por exemplo, o que estão fazendo as formiguinhas. Existem muitos indicadores. As aves, as plantas. Digamos, os camponeses sabem quando vai chover. Quando os animais vêm de um lado, eles já sabem o que vai acontecer. Se vai chegar uma chuva de granizo ou se vai chover forte. Tudo isso: os jampiris⁶⁹³, os yatiris⁶⁹⁴, como curam, como fazem tratamentos. Há tudo isso e a Lei 070 reconhece o seu valor. Isso está ajudando e pode ajudar a voltar os saberes dos nossos avós. Resgatando e valorizando saberes. Podemos aprender muitas coisas. E isso é para a vida.

Pergunta – Mas também é muito importante fazer uma combinação de saberes, não?

Há muitas coisas. Por exemplo, falavas que os alunos querem saber muito sobre computadores, novas tecnologias, etc. Como se faz essa combinação de saberes? Por exemplo, eu disse que a Lei

⁶⁹⁰ Até por fazer parte da CSUTCB, a CRSUCIR mantém uma relação “orgânica” com o MAS-IPSP, mas esse vínculo não a impediu de dar preferência pela AIOC, em vez de se contentar com as estruturas político-partidárias e burocrático-institucionais já existentes. Tanto que uma liderança importante de Raqaypampa, o masista Melécio Garcia, já tinha sido eleito e atuava como prefeito de Mizque, município ao qual o território indígena originário camponês pertencia antes da autonomia confirmada.

⁶⁹¹ Realizada em 19 de março de 2014, na comunidade de Raqaypampa.

⁶⁹² A Lei de Educação 070, de 2010, estabelece marcos para uma educação intercultural e plurilíngue, que reflete em seus conteúdos as realidades dos povos indígenas originários camponeses da Bolívia. Carrega o nome dos educadores Avelino Siñani e Elizardo Pérez - fundadores da histórica Escola de Warisata, pioneira na implementação, ainda no início da década de 1930, de proposta educacional a partir dos *ayllus* (íntegra: <http://www.minedu.gob.bo/index.php/pages/documentos-normativos-minedu/233-leyes/1524-ley-avelino-sinani-elizardo-perez>).

⁶⁹³ Jampiris são, por aproximação, curandeiros das comunidades, que conhecem em particular as ervas, os frutos da natureza e manejam formas de preparação e aplicação da medicina tradicional.

⁶⁹⁴ Yatiris são, também por aproximação, algo mais próximo aos pajés, dotadas de dons espirituais.

070 cita uma palavrinha: educação 'revolucionária', também inclusiva, socioproductiva. Podemos, pois, aprender e ensinar sobre toda a luta, tudo aquilo, a história. Sobre política inclusiva, o governo está dando mais preferência a todas as pessoas. Educação para todos. Há educação formal, educação alternativa, educação especial para que pessoas que não enxergam...

Pergunta – Com deficiência...

Isso. A revolução tecnológica, claro, está aí. Ano passado recebemos computadores todos os professores. Para mais uma etapa dessa revolução educativa. Para melhorar. Para que pesquisemos. Para os alunos pesquisarem. Entrar na internet, buscar. Com mais facilidade.

Pergunta – E acredita que seja possível fazer essa combinação? Como se trabalha essa coisa de manter os saberes tradicionais, ao mesmo tempo em que também se ensina coisas mais “novas”?

Antes, era uma educação copiada de outros países. E, agora, claro, se quer reconhecer e resgatar [os saberes “tradicionais”]. Os dois têm que ir de mãos dadas, juntos. Não podemos aprender somente de um lado da sociedade: tanto da cidade como do campo, de acordo com as tecnologias.

Nas respostas de Miguel Caero, há uma série de (im)posturas de *desobediências político-epistêmicas* que, ao primeiro olhar, podem até soar como desprovidas de quaisquer pretensões contra-hegemônicas, pois enquadradas e quase nada desestabilizadoras do *status quo*. Cobranças por educação de qualidade parecem algo corriqueiro; há quem enxergue nelas até uma agenda limitada, de conotação paternalista/assistencialista, sem projeção para transformações sociais mais profundas. Faz lembrar até mais um dos casos do quadro analítico gramsciano invocado aqui em que a sociedade civil do “Oriente” tenderia a assumir feições primitivas e gelatinosas perante um Estado preponderante. Ocorre, porém, que a partir desse entendimento não necessariamente *socialista*, as comunidades de Raqaypampa estão levando adiante uma proposta de educação comunitária, autoelaborada e de priorização endógena que carrega uma semente de conotação disruptiva descolonial. Não por acaso, acabam sendo alvo de certas reprovações tanto de dirigentes oficialistas como de grupos dissidentes, em seus afãs por definir a conduta que as/aos camponesas/es indígenas deveriam seguir segundo suas respectivas opiniões e visões de mundo.

Guardadas as devidas limitações e os alcances situados de cada uma das iniciativas invocadas, ambas desafiam (mesmo que em grau localizado e parcial), com suas atitudes autônomas que não deixam de se contrapor à *matriz abissal*, a manutenção incontestável do sistema capitalista-colonial. É evidente que se trata de esforços pontuais insuficientes para desestruturar lógicas e imposições político-epistêmicas vigentes há séculos. Mas os indígenas organizados em torno do CIR e as comunidades reunidas na CRSUCIR têm se dedicado com obstinação a confirmar os seus papéis de sujeitos de direitos diferenciados conquistados coletivamente e globalmente e, dessa maneira, se recusado a obedecer integralmente às ordens marcadas pela *coisificação* racializadora e subalternizante – violência tipicamente colonial não raro autorizada por socialistas deste e de outros séculos. Lançando mão de diversas estratégias nas inter-relações mantidas em tempos e espaços heterogêneos por meio das *epistemologias do Sul* que não se prendem em *reformismos* (revolucionários ou não), dão vida, com todas as dificuldades que as cercam (sejam elas violências com vistas à dominação direta ou artifícios voltados ao consenso indireto via

hegemonia), a lampejos *emergentes* (Santos, 2002) de “alternativas das alternativas”, associadas às suas múltiplas e encarnadas lutas.

Em termos de caminhos de contra-hegemonia, esses movimentos têm cumprido uma função ímpar: ao mesmo tempo em que conquistam direitos (seja aos territórios, às políticas sociais e até à manutenção de formas próprias de organização política), apontam, para as veladas injustiças que estão associadas ao caráter profundamente colonial do sistema em vigor. Não se limitam a pleitear benefícios apenas para si próprios conforme as circunstâncias, diferentemente do que pregam seus detratores. Pelo contrário, ao contestar de alguma maneira a *coisificação* (nas manifestações públicas e nas entrevistas, nas quais se percebe a relevância da autonomia), sinalizam a outras coletividades e indivíduos que os intentos de dominação, por mais poderosos que sejam, não foram e não são capazes de fazer sucumbir por completo a todas e todos.

Entre as dezenas de entrevistas realizadas no trabalho qualitativo empírico, a definição de Estado apresentada pelo professor indígena Dilson Domenté⁶⁹⁵, do povo Ingarikó e dirigente da Coping⁶⁹⁶, é bastante rica em detalhes e serve como referência para aprofundar essa temática.

Pergunta - O que é o Estado para os Ingarikó?

Para a nossa concepção indígena Ingarikó, não existe o Estado. O que existe é o território, o qual é ocupado por diversas pessoas com conhecimentos diferentes, com suas formas diferenciadas de cuidar, tanto social quanto ambientalmente. Uma forma não é melhor que outra; são diferentes. Na nossa visão, o Estado é uma coisa criada; para a gente, é uma coisa inventada com o objetivo de prender pessoas. Tanto é que os territórios são definidos por países: território brasileiro, Estado brasileiro, Estado venezuelano... Está dividido por sociedades, por grupos, com interesses políticos e, principalmente, econômicos. Político nem tanto, mas é interesse econômico. E os indígenas nunca tentaram, nesse decorrer de sua existência e segundo a nossa visão, criar um Estado. Para dizer: “nós somos isso, queremos fazer isso, queremos crescer economicamente dessa forma; nós somos melhores que outro país, nós somos menores que outro país”. Então, para os indígenas, isso não era importante. O importante era que cada sociedade e cada língua - porque o que define os países são as línguas, sejam elas ocidentais ou indígenas; o que limita o nosso espaço territorial são as línguas - fosse respeitada. Onde houver aqueles povos que falam aquela língua significa que aquele espaço é daquele povo. Mas existe um acordo cultural vivenciado por todos. Esse grupo aqui pode sair e visitar aquele outro povo lá, conviver com eles, aprender. Aquele também pode vir aqui. Aí tem as regras. Tem povos que permitem casar com aquele outro povo; tem outros que não permitem. São as regras de vida. Mas, para isso, existe uma regra que diz o porquê. Para os indígenas, casar é o mesmo que oferecer um pedaço de terra.

⁶⁹⁵ Já citado no *Cap. 4* relativo às lutas do movimento indígena na região da Raposa Serra do Sol, mais especificamente na área de Uiramutã (em Roraima, no Brasil), Dilson Domenté tem uma biografia extensa e com passagens por diversas funções e instituições. Em termos

⁶⁹⁶ A Coping, a despeito de manter uma organização própria centrada nas comunidades do povo Ingarikó, mantém uma relação consistente de parceria com o CIR, que é a principal organização indígena em nível estadual. Tal aliança também se verifica na relação do CIR com o HAY, que reúne as comunidades do povo Yanomami. Essa articulação e esse apoio mútuo entre organizações indígenas é um dos principais trunfos do movimento indígena em Roraima.

Quando aquela pessoa que não faz parte de um grupo é inserida neste mesmo grupo, a partir daí você está entregando um pedaço da terra. A nossa vivência sempre foi uma coisa de um acordo momentâneo. Nós dissemos que a nossa “lei” é criada na hora e decidida na hora. Não é uma lei que a gente cria e que [somente] alguns utilizam e conhecem, enquanto outros não querem saber se existe esta mesma lei: querem fazer conforme eles próprios acham que é correto ou incorreto. Então, a gente entende o Estado como uma bagunça, uma bagunça de vida. O Estado está relacionado mais para a questão econômica do que para uma sociedade justa, que convive em harmonia, que dialoga em termos de saberes e conhecimentos.

Os Ingarikó ainda têm as suas formas de se organizar e de acreditar no mundo. O que seria a qualidade de vida para nós, diante da pressão do Estado? Para o Estado, significa explorar mineração nas terras indígenas. O projeto de lei que permite a exploração de mineração nas terras indígenas significa melhorar a qualidade de vida dos povos indígenas. Onde é que vai melhorar a qualidade de vida? Você está vendo esse ponto de vista do Estado brasileiro? A gente é contra isso: ninguém vê isso como melhoria da qualidade de vida.

Agora, garantir uma política de etnodesenvolvimento para os povos indígenas, conforme o desejo e o querer das próprias populações indígenas é um primeiro passo para o Estado enxergar e valorizar diferentes formas de desenvolvimento social. E econômico também. Porque a nossa vida depende hoje da economia, mas o que tem que prevalecer fortemente é o entendimento e compreensão social. Nunca colocar a economia em primeiro lugar. As pessoas precisam estar preparadas para conviver economicamente; a questão da distribuição da economia... (...)

Os Ingarikó, por mais que ninguém visse quem era o povo Ingarikó, rezavam em nome do mundo inteiro. Por isso a religião se chama “coração do mundo”. Por reconhecer algumas palavras ditas no mundo inteiro, os evangélicos e os católicos denominaram de Aleluia. Mas o nome é “Pana-e-wan”.

Pergunta – Continua até hoje?

Continua até hoje e é forte. Fazem batismo, casamento. Tem transmissão de conhecimentos tradicionais – seja na medicina, seja na sabedoria política-organizacional. Tudo está dentro dessa religião. A religião se tornou hoje o centro de transmissão de saberes. Existem casas, o malocão, onde as pessoas conversam e dialogam. Nós fazemos planos de aula juntos com a comunidade, com as lideranças. “Em tal dia, queremos a presença dos alunos”. Nós também, como professores, dizemos: “Em tal dia, queremos a presença das lideranças indígenas para falar sobre isso lá na escola...” E aí a gente tem essas aulas. De fato, práticas participativas. Práticas pedagógicas também acontecem em conjunto. Aí os pais levam os filhos para a roça. Aí a gente faz uma atividade: “Pergunte para a sua mãe que tipo de planta está lá na roça. Por que outras não puderam ser plantadas? Como selecionam as sementes? Onde são guardadas?” Ninguém diz: “Você não vai para a roça porque você é aluno. Isso é uma exploração da atividade de mão de obra infantil, trabalho infantil, e não sei o quê”. Para lei ocidental, significa isso. Só que para a gente, para os pais, eles dizem que é uma experiência de vida: a criança tem que aprender a fazer. Eles não dizem que a criança tem que aprender só na escola. Eles dizem que tem que aprender no dia a dia. Porque é o dia a dia que faz com que a gente aprenda mesmo. Então tem isso na nossa orientação. Eles que disseram: queremos que a escola funcione assim.

Esse trecho é ilustrativo de um amplo conjunto de pontos relativos à compreensão social de uma liderança indígena da Raposa Serra do Sol, que lida cotidianamente com a interface com o Estado. Salta aos olhos a primeira diferenciação estabelecida por ele: a inexistência de uma

DESOBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

institucionalidade ocidental similar à estatal, acima das outras institucionalidades (territórios) e consubstanciada no estabelecimento de leis para poucos, na convivência entre os povos indígenas. A concepção do Estado como “coisa criada”, ademais “inventada com o objetivo de prender as pessoas”, deixa transparecer quase que imediatamente uma densa semelhança com o pensamento de Foucault e as suas noções de *governamentalidade* e *biopolítica*⁶⁹⁷.

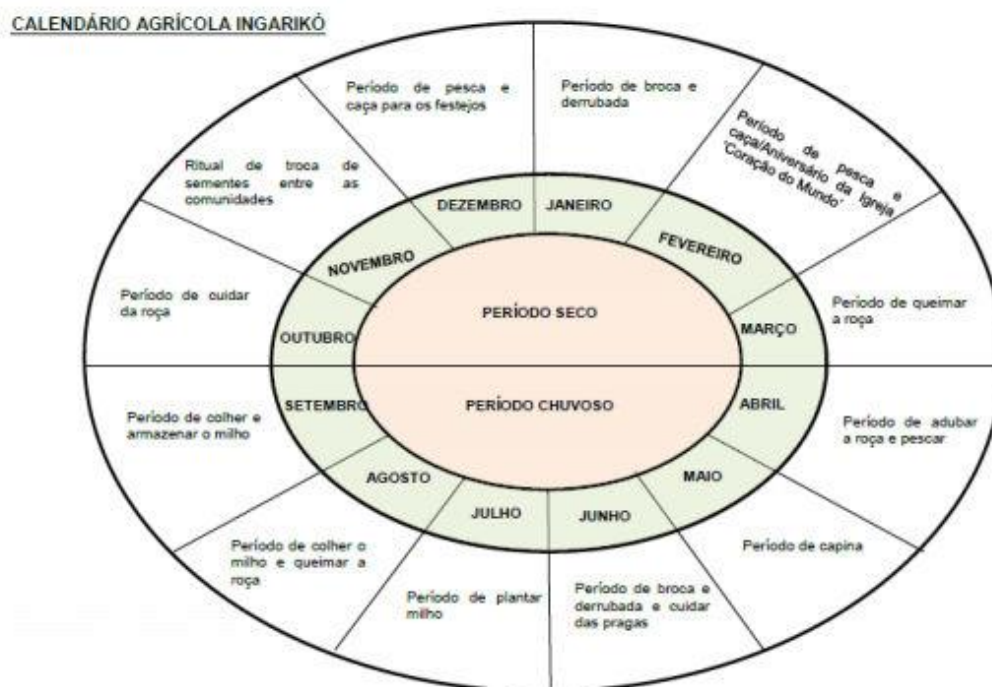


Figura 01: Calendário Agrícola da etnia Ingarikó, retratando as atividades desenvolvidas nos períodos seco e chuvoso, durante o ano.

Diagrama 2 – Calendário agrícola Ingarikó⁶⁹⁸, com comunidades na TIRSS (Falcão e Oliveira, 2017)

E, quando põe ênfase aos interesses econômicos, fica bastante saliente a aproximação da leitura do interlocutor com ideias de inspiração marxista que entendem o Estado como instrumento de uma classe específica que é a burguesia. Complementarmente, a obsessão pelo crescimento econômico é detectada pelo radar de Dilson Ingarikó, que apresenta o contraponto da convivência “sem Estado” (que não significa em absoluto ausência de governo, como muitas

⁶⁹⁷ Ver notas 150, 232, 272 e 610.

⁶⁹⁸ Arcuri (2011: 27), em seu trabalho sobre a dualidade complementar entre povos ameríndios, sinaliza que “as sociedades sem chefias, ou tribais, do Caribe e da América do Sul, compartilham, desde os tempos mais remotos, noções fundamentais sobre as formas de organização social, ritual e política: a relação entre as metades e a interação das forças naturais e ‘extraordinárias’ (dia e noite, vida e morte, passado e presente) se equilibra a partir da atividade ritual que organiza e legitima o espaço central e coletivo da aldeia”.

interpretações “orientalistas” chegaram a concluir, já que se baseiam num conjunto de normas comuns e compartilhadas que têm como pedra de toque a aceitação e o respeito aos direitos e também aos limites dos autogovernos dos povos, o tal do “acordo cultural vivenciado por todos”) com a organização social economicista e politicamente hierarquizante e desigual da configuração “com Estado” que se fixou desde o colonialismo.

Indiretamente, a caracterização feita pela liderança indígena Ingarikó dialoga ainda com as formulações de Poulantzas na linha do *Estado como relação social*⁶⁹⁹. Basta notar que a análise que faz do papel estatal tem como pano de fundo o poder acumulado e exercido por uma parcela privilegiada da sociedade que define as leis (que passam a valer para e tem de ser cumpridas pela totalidade da sociedade) “conforme eles próprios acham que é correto ou incorreto”.

Outro excerto de depoimento de uma das principais lideranças de Raqaypampa, na Bolívia, oferece mais subsídios para que se possa buscar entender os fundamentos das lutas das organizações indígenas nessa interação com o conjunto da sociedade. Como enfatiza Gualberto Albarracín, o pleito para a conversão do território já gerido de forma comunitária em autonomia indígena originária camponesa é entendido como uma medida quase que compulsória, já que, sem esse tipo de “proteção” amparada por lei, fica praticamente impossível resistir aos assédios, às intervenções e às imposições vindas “a partir de fora” e, ao mesmo tempo, “buscar e executar qualquer coisa que quisermos”⁷⁰⁰.

Com a autonomia, seremos autogoverno. Próprio. E assim poderemos por nós mesmos buscar um desenvolvimento, um benefício para a comunidade. E, dessa forma, não precisaremos depender tanto de instâncias de fora. Somente como autonomia não poderão a partir de fora intervir dentro do território. Não será preciso mais depender. Nós decidiremos, pois seremos autônomos. E também do ponto de vista administrativo, educativo, no campo da saúde, todas as coisas segundo os interesses da comunidade e também segundo a necessidade de desenvolvimento. (...) Porque, se não somos autônomos, podem nos impor qualquer coisa. Se nós somos autônomos, não nos podem obrigar e não nos podem impor. Para isso, buscaremos uma autonomia e buscaremos desenvolvimento e progresso para as nossas comunidades. Essa é a decisão como autonomia. Somos autônomos em buscar e executar qualquer coisa que quisermos. E de ser o que quisermos: professores, técnicos, de tudo. Essa é a ideia para fortalecer o Cefoa. Essa é a meta: estarmos bem administrados.

A justaposição dos dois depoimentos oferece um quadro interessante da forma como a relação com as instituições “de fora” é entendida por representantes de organizações indígenas. Fica evidente que existe uma forte pressão movida por influências cativantes e ondas remexidas de capitalismo-colonialismo, que atingem com intenso impacto as comunidades e suas formas de

⁶⁹⁹ Também foram posteriormente trabalhadas por Jessop (1985)

⁷⁰⁰ Ainda que a possibilidade concreta de conversão em AIOC esteja constitucionalizada em poucos países como a Bolívia, a reivindicação por autonomia é uma pauta importante do movimento indígena no Brasil, em toda a América Latina/Abya Yala/América Ladina e também em nível global, como demonstram os enfrentamentos vencidos pelo movimento indígena para o estabelecimento de convenções internacionais como a 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

organização social e seus modos de vida, de forma ampla. Daí que a proposta no caminho de *novas institucionalidades* seja antes de tudo, como demonstra a declaração da liderança de Raqaypampa, parte de uma estratégia política de defesa.

Castro-Gómez (2007: 308) chama atenção para o fato de que a formação da “consciência *criolla*”⁷⁰¹ - ainda na segunda metade do século XVIII, que o autor prefere denominar de *habitus criollo* - que amalgama a “invenção das nações” latino-americanas não tem como referência apenas processos intelectuais (viagens à Europa, circulação de livros e ideias, emergência do jornalismo, crítica à filosofia escolástica etc.), mas “a acumulação de um tipo de capital que se remonta até o século XVI”: a *brancura*. Desde as suas formações iniciais e ao longo do tempo, portanto, essas nações mantiveram um “vínculo interno entre nação e colonialidade”, o qual não é contabilizado na obra clássica de Anderson (2006 [1983]). A ampliação da experiência espaço-temporal *criolla* vem de mãos dadas “com a expansão colonial da Europa e o empreendimento pelo controle geopolítico do mundo”. Daí não ser possível separar o surgimento do nacionalismo *criollo* e o ocaso de uma velha ordem mundial na qual as coroas ibéricas perdiam seu lugar privilegiado no sistema-mundo, com a França e a Inglaterra assumindo posição hegemônica.

Cabe, portanto, fazer referência à *matriz abissal* porque, a partir das pesquisas de campo, foi possível identificar um traço comum, entre as mais distintas classes e estamentos sociais, inclusive entre membros dos próprios povos e organizações indígenas, que é particularmente sensível a esse “nacionalismo subordinado da brancura” e que tende, ao mesmo tempo, a “produzir de forma ativa” o colonialismo e o heteropatriarcado como “não-existentes”.

Trata-se ademais de um fenômeno que transpassa distintos segmentos da sociedade, para além dos limites que normalmente se adotam, como o Estado-nação (e suas ordens), as leis, as entidades governamentais e não-governamentais imperiais, bem como as pessoas que delas fazem parte. Tem a ver com algo mais amplo, que não pode ser circunscrito somente a dimensões e escalas materiais, visto que toca dimensões não só epistemológicas e ontológicas, como também filosóficas e metafísicas.

Como muitas/os analistas (citadas/os ao longo desta tese, inclusive) já vêm sinalizando, a crítica pós-colonial não necessariamente se limita à tarefa de ampliação e de adição de outras perspectivas e pontos-de-vista para “enriquecer”, “pluralizar” ou “complexificar” os contornos e os tabuleiros do *pensamento abissal* moderno-ocidental hegemônico e dominante. Essa lógica de “inclusão” do “Outra/o” – ainda que esta/e última/o tenha condição de se expressar como sujeito e de forma menos estereotipada e “orientalista” (Said, 1990 [1978]), inclusive de poder falar como “subalterno” (Spivak, 2010 [1985]), com condições concretas de poder ser não *coisificada/o* e minimamente ouvida/o - a partir de um paradigma de uma supremacia reiterada apenas, como mero anexo de um edifício já construído que não só merece ser mantido como pode ser seguramente ampliado, está sendo desafiada, não sem contradições, pelas lutas indígenas na América Latina com as quais se estabeleceu um diálogo neste trabalho. Como já se mencionou

⁷⁰¹ No caso do Brasil, nem sequer a qualificação *criolla* é socialmente empregada e existente. Ver nota 171.

em capítulos iniciais, não se trata somente de uma questão de denúncias e possibilidades de “ajustes” quanto aos males do *Orientalismo*, mas de interpelação do próprio *Ocidentalismo* (Coronil, 1996), isto é, do próprio sistema que se ergueu inexoravelmente pelos processos múltiplos e *incessantes* de *coisificações* coloniais e heteropatriarcais (opressões étnico-raciais, de gênero e de sexo), combinadas às formas de exploração capitalista.

Por outro flanco, sempre num movimento algo dialético, trata-se também de reiterar um dos aspectos associados ao pensamento de Clastres (2003 [1974]), revisitado em ensaios mais recentes como a de Sztutman (2013). Este último sugere, em intercâmbio com o primeiro, “alargar as nossas noções de ‘política’ e de ‘poder político’, uma vez que estes não dão conta da realidade indígena” (Sztutman, 2013: 4).

Se os indígenas são tão racionais quanto nós mesmos, eles são também tão políticos quanto nós mesmos; mas a sua política não pode ser reduzida aos negócios da pólis – tal a definição aristotélica – e nem o poder que eles reconhecem pode ser reduzido ao monopólio da coerção física – tal a definição hobbesiana. A política dos indígenas estaria baseada, e este é o ponto, não na ignorância nem na impossibilidade deste poder coercitivo, mas sim na sua recusa (...). O poder coercitivo, que está na base de qualquer Estado, pode sim ser reconhecido e localizado; caberia à sociedade proteger-se contra ele e conjurá-lo (Sztutman, 2013: 4-5).

6.3 - Novas institucionalidades subalternas

Quais são os pontos de vista de lideranças e organizações indígenas em luta diante dos Estados e de suas extensões tais quais ele existem historicamente? Levando-se em consideração referenciais (simbólicos e práticos) presentes nas pesquisas de campo, em que medida é possível pensar em *novas institucionalidades*, ancoradas em *legalidades cosmopolitas subalternas*? É possível estabelecer uma diferenciação minimamente robusta e sustentável de iniciativas que estão sendo propostas por sujeitos sociais subalternizados que seguem uma linha de descolonização - não somente nas inter-relações com instrumentos públicos estatais, mas das relações sociais predominantes e determinantes de ordens e hierarquizações desiguais? Quais são os possíveis critérios a serem avaliados que embasariam esse horizonte descolonial?

Pesquisas empíricas qualitativas realizadas junto com lideranças, integrantes, comunidades e organizações indígenas no Brasil e na Bolívia permitem o desenho de um quadro em que se evidenciam *novas institucionalidades subalternas* que se diferenciam do multiculturalismo liberal-representativo no qual os papéis, os alcances e as possibilidades das participações sociopolíticas dessas coletividades e individualidades já estão pré-definidas. Uma característica comum de ambas está no fato de que, cada qual com suas especificidades, não podem ser compreendidas, situadas e analisadas como fenômenos que se dão nem totalmente dentro e nem inteiramente fora das estruturas, iniciativas e fluxos estatais. E, por mais que se possa questionar os caminhos, as decisões e os instrumentos referentes a cada uma delas, existem instâncias, valores e normas instituídas, pactuadas e respeitadas por elas mesmas, sem a

reprodução de um enquadramento imposto ou oferecido/arquitetado pelos *Estados-colônia*, sempre em profunda e permanente conexão com os *Estados-império* (ver item 2.5).

Com relação ao Brasil, esse esforço pela consolidação de *novas institucionalidades* segue um caminho distinto. No contexto com o qual se dialogou durante a pesquisa, as lutas pelos territórios (notadamente a confirmação da área contínua da Raposa Serra do Sol, que se prolongou desde a década de 1970 até o ato final do julgamento das 19 condicionantes, ocorrido durante o trabalho de campo em setembro de 2013) deram ensejo a um amplo conjunto de aproximações com instituições estatais e não-estatais. Essa estratégia pensada, assumida e implementada pelas organizações, grupos e comunidades indígenas – que teve na garantia dos direitos diferenciados (inclusive a posse de territórios tradicionalmente ocupados) da Constituição Federal de 1988 uma de suas principais pedras de toque (Hashizume, 2016) - também pode ser apreendida como uma sorte de *nova institucionalidade subalterna*, pois parte fundamentalmente de decisões e de formas de organização sociopolítica autônomas, construídas e fomentadas pelo compromisso e união das comunidades. Não se trilhou propriamente o caminho das autonomias oficialmente constitucionalizadas e efetivadas como estrutura própria de democracia comunitária como na Bolívia, mas o movimento social indígena (representado pelo CIR) atua intensamente no sentido da auto-organização⁷⁰², seja na realização de grandes Assembleias Gerais que vêm sendo mobilizadas há quase meio século e chegam a reunir anualmente mais de 1 mil pessoas, seja na permanente agenda de reuniões, encontros e atividades enóreas mantidas nos vários centros regionais e comunidades a ele ligadas. Os posicionamentos políticos e as prioridades da agenda emergem desses espaços de deliberação das lideranças indígenas (tuxauas) e dos conselhos comunitários, que exercem um papel ativo na estrutura e no cotidiano da organização. Parte inclusive das políticas públicas pelo direito aos territórios, bem como de educação e de saúde diferenciadas, vieram de proposições do próprio movimento indígena (e não de um receituário multicultural estabelecido de cima para baixo). Essas mesmas políticas sociais são ainda continuamente escrutinadas, contestadas e desconstruídas por essa mesma base sem que se chegue a uma internalização por completo de um modelo de cidadania liberal (restrito ao voto e a outros espaços pré-determinados); a ordem institucional oficial, até pela sua tendência já mencionada de favorecimento a ações de violência e de apropriação nos *Estados-colônia*, é tensionada com frequência.

A presença de diversos territórios e de suas comunidades em processos (próprios) de auto-governo por meio da defesa e do exercício de *formas políticas* de organização sociopolítica (em múltiplas negociações com, mas não apenas e exclusivamente nos marcos do Estado opressor, multicultural e capitalista), ainda que na condição de “minorias” (como é o caso do Brasil), desestabiliza, ainda que muitos sejam os limites desses estremecimento, o sistema.

⁷⁰² Para mais detalhes da atuação do CIR, consultar o site da organização (www.cir.org.br), que mantém também atualizações na sua página na plataforma de rede social Facebook ([fb.com/conselhoindigena.cir](https://www.facebook.com/conselhoindigena.cir)).

Essas institucionalidades são consideradas “novas” não apenas porque são relativamente recentes no nexos temporal linear e cronológico, mas porque são resultantes de agências sociopolíticas indígenas próprias que têm se expandido e desafiado os diversos meios, saberes e estratégias de dominação política. Como sujeitos, essas coletividades têm desafiado ainda as dimensões materiais e simbólicas de pressupostos e mecanismos constituintes de um projeto monumental e canônico acerca do Estado-nação, as quais formam e estão na base da modernidade ocidental hegemônica. Vale observar que essas organizações lançam mão de ideias e práticas - sempre parciais e jamais esgotadas, visto que as próprias ideias de totalidade, unicidade e neutralidade são colocadas aqui em xeque - que escapam ao simplismo da posição contrária ou favorável⁷⁰³ às inter-relações com o Estado e a crença em políticas públicas.

E podem ser também consideradas como *subalternas* à medida em que, como bem destaca López (2014 [2007]: 42),

(...) pensar na subalternidade dos povos indígenas leva à necessidade de desconstruir conjuntamente a totalidade das dimensões implicadas em seu processo de subalternização, visualizando o fenômeno a partir de todas as suas escalas, desde o micropolítico até a inserção axial dos povos indígenas no sistema-mundo capitalista do século XVI em diante.

No caso da Bolívia, essa estratégia tem um desenho mais nítido no formato do estatuto das Autonomias Indígenas, Originárias e Camponesas (AIOCs)⁷⁰⁴, consagradas pela Constituição Política do Estado (CPE) promulgada em 2009. As autonomias formam parte de um amplo leque de reivindicações em linha com a macro-proposta do Estado Plurinacional pleiteado por parte de entidades, organizações e movimentos sociais subalternos que assumiram a condição de sujeitos em um largo processo de mobilizações sociais que teve na Guerra da Água, em Cochabamba, no ano de 2000, um de seus momentos de explosão libertadora mais potente (Gutiérrez Aguilar, 2008). Para além das inúmeras avaliações e análises que se fizeram (e que continuam sendo feitas) sobre esse período - da catarse popular de 2000, passando pela chamada Guerra do Gás, em 2003, passando pela deposição de sucessivos presidentes e eleição do sindicalista *cocalero* Evo Morales, do MAS-IPSP, em 2005, pela sucessiva Assembleia Constituinte dos anos seguintes, a adoção da nova Carta Magna, renovadas reeleições (bem como de tropeços em referendo interno, em 2018) e manifestações de dissidências até a recente nova marcha indígena Qhara Qhara em 2019 -, o que importa reter aqui é o projeto de autonomia, que interpela o formato estatal moderno-ocidental, levado a cabo por organizações indígenas. As/os comunárias/os de Raqaypampa, território que previamente já tinha obtido reconhecimento oficial

⁷⁰³ Que se verifica em posições bastante disseminadas como a do aforismo de John Holloway (*Mudar o mundo sem tomar o poder*), ainda bastante influente em determinados círculos, ou, de outro lado, o estatismo como começo, meio e fim de várias obras do vice-presidente da Bolívia, Álvaro García Linera.

⁷⁰⁴ “A Constituição da Bolívia”, sublinha (Santos, 2010: 88), “em sua seção acerca da Estrutura e organização territorial do Estado, reconhece quatro tipos de autonomias: departamental, regional, municipal e indígena originário camponesa”. As AIOCs foram regulamentadas pela Lei Marco n. 031/2010 de Autonomias e Descentralização (LMAD) “Andrés Ibañez”.

como Terra Indígena Originária Camponesa (TIOC)⁷⁰⁵ e que fazia até 2017 parte do município de Mizque, no Departamento de Cochabamba, se constituíram finalmente a partir de 2018, com a posse oficial da Autoridade Administrativa Autônoma⁷⁰⁶ (AAC) e dos cinco membros do Conselho de Gestão Territorial (CGT) e como GAIOC (um dos três únicos Governos Autônomos, Indígenas, Originários e Camponeses efetivamente instalados no país) e seguem na luta para a prosperidade e sustentabilidade dessa forma de autogoverno próprio. Esse esforço, como se procurará evidenciar, vai muito além de um reconhecimento burocrático: tem a ver, entre outros temas, com a construção de novas institucionalidades subalternas que, no seu extremo, subvertem a própria noção de institucionalidade.

Entre os variados temas que analisa na esteira da “refundação do Estado” na América Latina, Santos (2010a: 84-88) aborda em detalhe a *nova institucionalidade* que emerge das mobilizações sociais a partir das últimas décadas, com participação substantiva de coletividades indígenas⁷⁰⁷. Na referida obra, a *nova institucionalidade* aparece firmemente associada à noção de plurinacionalidade (mais declaradamente presente no cerne da ordenação legal boliviana do que na versão pontual brasileira, por certo), que sinaliza para a abertura a uma maior heterogeneidade institucional do Estado. Esta última, de acordo com o autor, pode ser interna (compartilhada) ou externa (dual). Interna (ou compartilhada) no sentido de que no seio de um aparato já existente possam ter lugar diferentes modos de pertencimento e participação social, em especial aquelas vinculadas a direitos coletivos e não apenas individuais. E externa (ou dual) nos casos de reconhecimento de diferenças via validação de instituições “paralelas” (similares ou não), distintas das já existentes.

Como exemplos de *nova institucionalidade* interna (ou compartilhada), são citadas a Assembleia Legislativa Plurinacional da Bolívia - que passou a ter uma parcela de representantes

⁷⁰⁵ O território de Raqaypampa foi reconhecido como TCO (Terras Comunitárias de Origem) – módulo fundiário específico para comunidades originárias, renomeado posteriormente como TIOC – em 2005, em consonância com a reivindicação de outras organizações, o que assegurou a titulação coletiva das terras. Entre as três AIOCs efetivamente constituídas na Bolívia, apenas Raqaypampa se formou a partir de um território; Charagua e Uru Chipaya, as duas outras, eram municípios e se constituíram como autonomias.

⁷⁰⁶ Toda a linha do tempo do processo de formação da AIOC de Raqaypampa pode ser conferido em: <https://fuentedirecta.oep.org.bo/noticia/hitos-del-autogobierno-indigena-de-raqaypampa/>. Também dispõe de um site oficial que reúne um conjunto amplo de notícias, dados e documentos relativos ao território, sua história e seu processo de formação: <https://www.raqaypampa.gob.bo>

⁷⁰⁷ Santos (2010a: 71) destaca que os movimentos indígenas da América Latina “estão conscientes das dificuldades, pois sabem que a refundação do Estado não ocorrerá enquanto permanecerem com vigor na região os dois grandes sistemas de dominação e exploração: o capitalismo e o colonialismo”. Sabem, assim, que se trata de um “processo histórico de longo prazo” e que “durante a transição, emergirão instituições e mentalidades transitórias ou híbridas que anunciarão o novo ao mesmo tempo em que parecem confirmar o velho”; alianças e instrumentos de luta tendem a ser dinâmicas (Santos, 2010: 71).

escolhidos por critérios praticados pelas próprias coletividades⁷⁰⁸ - e o Tribunal Constitucional Plurinacional – que passou a incorporar em sua composição “magistradas e magistrados eleitos com critérios de plurinacionalidade, com representação do sistema ordinário e do sistema indígena, originário, camponês”⁷⁰⁹.

O exemplo que se dá de “nova institucionalidade” externa (ou dual) é justamente o das autonomias territoriais reconhecidas pela constituição boliviana, que são analisadas com mais detalhe no marco de outro item acerca da desconstrução da pretensa homogeneidade do Estado: a “nova territorialidade”. Santos (2010a: 92-93) recorda que o Estado liberal moderno é a “construção política da descontextualização moderna do mundo da vida” e que, “na ciência no direito o universal é aquilo que é válido independentemente do contexto”. A credibilidade do universal, segundo o autor, é fortalecida por metáforas de homogeneidade, igualdade, atomização, indiferenciação. As duas mais importantes seriam a sociedade civil e o território nacional⁷¹⁰.

Esta construção, tão hegemônica quanto arbitrária, converte a realidade sociológica, política e cultural em um desvio inevitável que deve ser mantido dentro de limites politicamente toleráveis. Quanto mais grave ou ameaçador é considerado o desvio e quanto mais exigente é o critério de tolerabilidade política, mais autoritária e excludente será a democracia liberal. O constitucionalismo plurinacional rompe radicalmente com esta construção ideológica. Por um lado, a sociedade civil - sem ser descartada – é recontextualizada pelo reconhecimento da existência de comunidades, povos, nações e nacionalidades. Por outro lado, o território nacional passa a ser o marco geoespacial de unidade e de integridade que organiza as relações entre diferentes territórios geopolíticos e geoculturais, segundo os princípios constitucionais da unidade na diversidade e da integridade com reconhecimento de autonomias assimétricas. A assimetria entre as autonomias reside no fator gerador que as sustenta: 1) o fator político-administrativo da descentralização e da justiça regional, ou 2) o fator político-cultural da plurinacionalidade e da justiça histórica (no caso das autonomias indígenas originárias camponesas). Em último caso, a autonomia do território tem uma justificação e uma densidade histórico-culturais específicas. De fato, ao ser anterior ao Estado moderno, não é o território que deve justificar sua autonomia, mas se não o Estado é que deve justificar os limites que impõe a ela em nome do interesse nacional (do qual faz parte, paradoxalmente, o interesse na promoção das autonomias) (Santos, 2010a: 93).

⁷⁰⁸ Sete circunscrições especiais indígenas, originárias e camponesas passaram a escolher seus representantes por nomeação segundo normas e procedimentos próprios das nações de onde provêm, ainda que as suas respectivas postulações se façam mediante organizações políticas. Tal número (resultado de negociações seguidas de negociações), observa Santos (2010: 85), mostra ainda a assimetria em favor do sistema eurocêntrico de representação política.

⁷⁰⁹ Art. 197 da CPE Plurinacional da Bolívia de 2009. Santos (2010: 86) anota que “[p]ara ser verdadeiramente plurinacional não basta que o Tribunal incorpore diferentes nacionalidades; é necessário que o próprio processo de sua conformação seja plurinacional”.

⁷¹⁰ Sharma e Gupta (2006: 6) também chamam atenção para a centralidade das inter-relações do Estado nacional (Jessop, 1999; Trouillot, 2003 [2001]) com dois conceitos-chave: territorialidade e soberania.

No caso da Bolívia, portanto, é possível notar um esforço mais visível - ao menos como programa de intenções emergido dos processos de mobilização social a partir dos anos 2000 liderados fortemente por coletividades camponesas e indígenas (Hylton e Thomson, 2000: 101-143) - pela instalação e consolidação de *novas institucionalidades internas e externas*, inclusive pelos vários exemplos citados anteriormente. Já no quadro que diz respeito ao Brasil, passos não tão insinuantes (cotas étnico-raciais não apenas na educação superior pública, por exemplo, mas também nos quadros mais amplos do funcionalismo, no âmbito *interno*; bem como as garantias constitucionais à organização social própria de cunho *externo*) também foram dados nessa linha, mas a categorização *interna* e *externa* parece não se encaixar muito bem.

Para o contexto brasileiro, defendo, ainda assim, que também é possível delinear traços de uma construção parcial de *novas institucionalidades subalternas*. De alguma maneira, elas são simultaneamente *internas* e *externas*, numa lógica de *copresença*⁷¹¹ dentro e fora das estruturas estatais em termos formais. A atuação concomitante por dentro e por fora do aparato público existente tem sido reivindicada e tem se dado (ainda que tímida e parcialmente) por meio de diversas estratégias, desde o amplo empenho e investimento no estímulo, na formação e no suporte a novas gerações de ativistas e intelectuais indígenas⁷¹² até a participação regular e articulada em fóruns globais sobre diversas temáticas (como as chamativas pautas ambientais), muitas vezes sob a alçada de organismos internacionais representativas como as Nações Unidas. Os desdobramentos que se deram com base em decisões tomadas pelo movimento indígena aos dispositivos que asseguram os direitos sociais diferenciados presentes nos Artigos 231 e 232 da Constituição Federal⁷¹³ demonstram também essa *institucionalidade subalterna copresente* que inclui estratégias de “ocupação” (em sentido amplo, inclusive epistemológico e ontológico) de espaços no interior de órgãos estatais (não apenas via cotas, mas também através de canais abertos pelas formações e capacitações para políticas públicas em áreas como educação e saúde) e

⁷¹¹ A impossibilidade da copresença dos dois lados da *linha abissal*, realça Santos (2007: 4), é uma característica fundamental do pensamento abissal. O “lado de cá da linha” prevalece porque esgota o campo da realidade relevante. “Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (idem: 4). É essa impossibilidade que as *novas institucionalidades subalternas* desafiam.

⁷¹² Cabe aqui um paralelo com reflexões de Gomes (2009: 452-453) acerca das/dos intelectuais negras/os. “As palavras e os conceitos não estão separados da vida, do mundo, da realidade, das contradições, do sofrimento humano, das esperanças, das desesperanças. Os intelectuais negros assumem um engajamento político e acadêmico porque acreditam que aquilo que produzem e escrevem não se reduz à interpretação da realidade segundo uma teoria específica ou um rol de conceitos. Na realidade, sua produção tem um objetivo mais ousado: a emancipação social e a contestação de cómodas análises científicas alicerçadas no mito da democracia racial. Retirar-nos desse comodismo e libertar-nos do nosso silenciamento em relação ao peso da raça em nossa sociedade tem sido uma importante contribuição desse grupo”.

⁷¹³ Capítulo VIII - Dos Índios (Arts. 231 e 232) da Constituição Federal de 1988. Íntegras em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp; https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_232_.asp

de denúncias e reafirmações de alcance internacional das premissas de autonomia dos povos indígenas asseguradas por instrumentos já mencionados como a Convenção 169 da OIT.

Com as devidas limitações e particularizações (que não são poucas), o próprio reconhecimento da TIRSS carrega e apresenta contornos de uma *nova institucionalidade subalterna copresente*. De certo modo, pode ser considerada *interna*, pois o seu tenso processo de demarcação e, principalmente, o seu complexo e longo percurso de judicialização estabeleceram marcos relevantes e de referência em termos dos direitos indígenas dentro das próprias instituições, em especial no que concerne ao Judiciário. Ao mesmo tempo, apresenta uma fundamental contribuição *externa*, uma vez que assegura o usufruto exclusivo e gera condições para uma gestão auto-organizada das comunidades, com a desintrusão de não-indígenas do território em cumprimento do resultado do julgamento do plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) pela área contínua do território (2009).

Evidentemente que não se trata de um esforço mais ousado que se aproxime de um estatuto de AIOC tal qual ele existe (e também enfrenta muitos obstáculos, diga-se) na Bolívia, mas é preciso sublinhar que as intensas e resilientes lutas que resultaram na confirmação final da posse de uma extensa área contínua de 1,7 milhão de hectares numa região de tripla fronteira com a Venezuela e a Guiana (Santilli, 2000) fortaleceram a autodeterminação e a soberania dos próprios sujeitos e coletivos indígenas. Ao mesmo tempo em que foram mantidos muitos elos com o Estado⁷¹⁴, comunidades, regiões e outros núcleos de articulação e aglutinação em torno do CIR vêm atuando com relativa autonomia, sem se submeter ao controle completo do Estado.

A meu ver, esse tipo de conduta também poderia caracterizar uma forma (não tão estruturada e declarada, como no caso da Bolívia) de autonomia, principalmente porque se conseguiu, após muitas lutas e muito sangue derramado⁷¹⁵, a retirada efetiva de poderosos fazendeiros⁷¹⁶ do cobiçado território indígena. A conexão entre essa cobiça mantida sobre os territórios indígenas e a premência de uma “reinvenção da solidariedade nacional” que possa dar conta dessa demanda histórica por justiça social é enfocada por Santos:

⁷¹⁴ O CIR tem feito parte de muitas iniciativas governamentais - desde conselhos de políticas públicas, em variados níveis, até uma cadeira permanente no fórum diretivo do Instituto Insikiran, criado no interior da Universidade Federal de Roraima (UFRR) para atender demandas educacionais apresentadas pelos movimentos indígenas - que se deram a partir da Constituição Federal de 1988. Para um panorama mais amplo sobre as inter-relações dos povos indígenas com o Estado no Brasil, ver Lima (1995).

⁷¹⁵ Em diversas ocasiões durante as entrevistas de trabalho de campo (entre o final de setembro ao início de dezembro de 2013), há citações das mais de duas dezenas de lideranças e lutadoras/es indígenas que perderam as suas vidas pela defesa da manutenção do território em área contínua da Raposa Serra do Sol.

⁷¹⁶ Um dos principais expoentes do agronegócio envolvido na disputa é Paulo Cesar Quartiero. Investigado por diversas irregularidades e ilegalidades (dentro e fora da Raposa Serra do Sol, onde mantinha extensas plantações de arroz), o ex-prefeito de Pacaraima (município roraimense que fica no interior de outra terra indígena de nome São Marcos) e foi eleito em 2014 como vice-governador de Roraima. Em 2018, antes do final do mandato, ele pediu renúncia sob a alegação de divergências com a governadora Suely Campos.

Os fatores geradores das autonomias são decisivos para determinar o tipo de controle que o Estado central pode legitimamente exercer dentro dos territórios autônomos. Como se sabe, as autonomias indígenas dispõem de um quadro jurídico internacional⁷¹⁷ reconhecido pelos Estados plurinacionais, que entre outras coisas regula o controle dos recursos naturais e a repartição dos benefícios de sua exploração. Encontra-se aí o caráter intensamente controverso das autonomias indígenas, sobretudo considerando que esses recursos estão predominantemente em territórios indígenas. O que está em questão não é a ‘eticização’ da riqueza (da etnicização da pobreza existe demasiada prova histórica já que é o código genético do colonialismo), mas um novo e mais inclusivo critério de solidariedade nacional (...). É preciso reinventar a solidariedade sobre a base de princípios verdadeiramente pós-coloniais: ações afirmativas ou de discriminação positiva a favor das comunidades indígenas, originárias, camponesas, como requisito da solidariedade plurinacional” (Santos, 2010a: 94).

A partir da apresentação dos *Estados-colônia* (reflexos das relações sociais vinculadas à violência e à apropriação) que se dedicam a *dispersar* as causas de fundo por trás das opressões da população hierarquizada por questões de classe, raça/etnia, gênero e sexual, essas *novas institucionalidades subalternas* levadas adiante por movimentos indígenas podem ser pontuadas ainda em trechos da pesquisa de campo. Uma breve seleção de contribuições vindas de diálogos realizados nos respectivos terrenos – região de Uiramutã, na Raposa Serra do Sol, em Roraima; e Raqaypampa, parte do município de Mizque, em Cochabamba - entre setembro de 2013 e março de 2014 – ajuda a ilustrar limites e as aprendizagens relativas às mesmas.

Com base nas reflexões anteriores e em extratos de entrevistas realizadas com sujeitos e informantes ativos/os dos movimentos que virão a seguir, argumento que as iniciativas indígenas na linha do autogoverno nas suas inter-relações com as instituições típicas do Estado - não completamente dentro, mas também não fora em absoluto, ou seja, *internas, externas e copresentes* – desafiam o *status quo* do multiculturalismo liberal-burguês, em ambos contextos, por pelo menos três vias. A primeira delas consiste na denúncia viva e contundente das persistentes violências praticadas pelos *Estados-colônia* em suas diversas facetas, inclusive com lutas que subverteram alguns dos *mecanismos de dispersão* estrategicamente empregados. A segunda tem a ver com a capacidade propositiva de políticas públicas embutida nessas experiências de autogoverno que, a partir de referenciais que não se sustentam em *linhas abissais globais*, carregam um potencial de interpelação do padrão convencional de *dialética negativa* do Estado. E a terceira, que está intrinsecamente ligada às duas anteriores, está interligada às aprendizagens (e também aos limites) das *novas institucionalidades subalternas* que se

⁷¹⁷ Nomeadamente o Convênio 169 da OIT, que reafirma o direito à identidade e à diversidade cultural, já consagrado por normativas anteriores, mas dá abrigo ao conceito de “nação multiétnica” e “estado pluricultural”, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 7 de setembro de 2007. Também a Organização de Estados Americanos (OEA) aprovou em junho de 2016, depois de três décadas de tratativas, a sua Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

fundamentam numa *copresença autônoma indígena*⁷¹⁸ que, ainda que caçada e perseguida por forças policiais estatais e paraestatais, sinaliza para uma contestação da exterioridade e da sobreordinação do Estado perante a sociedade civil, como um todo.

Num trecho selecionado de entrevista⁷¹⁹ para a pesquisa da tese, Clemente Salazar, uma das principais lideranças da CRSUCIR no momento do trabalho de campo, descreve o percurso que a organização e as comunidades de Raqaypampa seguiram no sentido de garantir conquistas para as famílias locais. Uma das expressões utilizadas por ele para explicar esse processo é a de que eles foram “perfurando o sistema”, o que reforça ainda mais a lógica não só de alternativas de ações *internas* e *externas*, mas também *co-presentes*.

Salazar, que atuava na ocasião como secretário-executivo da CRSUCIR e também como diretor da Coordenadora Nacional de Autonomias Indígenas Originárias (Conaioc)⁷²⁰, enfatiza o caminho percorrido no enfrentamento das coerções do *Estado-colônia* (e de seus *mecanismos de dispersão*), muito antes do ciclo de agitações impulsionado pelas manifestações contra a privatização da água em Cochabamba (2000). Para os desdobramentos de fortalecimento da organização social comunitária em torno da estrutura de sindicatos agrários em Raqaypampa, o processo relacionado com a formação dos Conselhos Comunitários de Educação (CCE) - colegiados formados e auto-organizados por iniciativa das próprias comunidades, com participação de comunárias/os locais e de trabalhadores das unidades escolares que se dedicavam a discutir e deliberar sobre questões educacionais - ocupou uma posição relevante, como confirmam diversos outros depoimentos e variadas publicações (Cenda e CRSUCIR, 1999; Ledezma Rivera, 2003; Regalsky, 2007).

Segundo Salazar, a ideia de autonomia vem há muito fazendo parte do horizonte das/dos comunárias/os de Raqaypampa por dois motivos principais: para que não se tornem cada vez mais dependentes de imposições vindas de fora (denúncia do *Estados-colônia* e desarme dos *mecanismos de dispersão* e da *dialética negativa*) e também para seguir cultivando o modo de vida “diferente” das/dos quechuas “das alturas”⁷²¹, incluindo as músicas, festas, vestimentas etc. (capacidade de proposição de políticas públicas e de construção de *institucionalidades subalternas* que se fundamentam na *copresença*).

⁷¹⁸ Essa ideia de copresença se evidencia idealmente na diferença entre interculturalidades. “A diferença mais substantiva entre a interculturalidade no âmbito do Estado-nação e a interculturalidade plurinacional está em que esta última inclui tanto as dimensões culturais como as políticas, territoriais e econômicas da diversidade. Em outras palavras, a diversidade plurinacional implica no reconhecimento constitucional de que existem várias formas, todas igualmente legítimas, de organizar a ação política, conceber a propriedade, gerir o território e organizar a vida econômica” (Santos, 2012: 29).

⁷¹⁹ Entrevista realizada em 25 de março de 2014 na cidade de Cochabamba.

⁷²⁰ Iniciativa nacional que reúne territórios/municípios que se engajaram em processos de autonomias indígenas, originárias e camponesas. Canal no YouTube: www.youtube.com/user/conaiocbolivia

⁷²¹ A referência topo-geográfica das “alturas” é frequente nas conversas com os camponeses indígenas de Raqaypampa. Pode ser entendida inclusive como uma das características distintivas autoconferidas pelas comunidades locais, que expressam uma forte sintonia com os fenômenos naturais que as cerca.



Foto 12 - Assembleia sobre educação e autonomia no Cefoa, na Com. de Raqaypampa

Desde meados da década de 1980, ainda quando do início de parcerias entre as comunidades e a organização não-governamental (ONG) Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino (Cenda), passou a se instalar uma situação de maior tensão e disputa entre os professores do sistema escolar público que vinham de fora para dar aulas em quatro grupos escolares e os coletivos locais. O pomo da discórdia era a exigência de comunárias/os de que a educação se desse em consonância com o cotidiano vivido em Raqaypampa - tanto em termos de calendário escolar, como em termos do conteúdo oferecido. Esse enfrentamento entre um modelo de escola como mantenedora da violência colonial-capitalista e a proposta comunitária oferecida pela organização indígena ilustra o já referido caráter *abissal* estatal.

Além de manter uma iniciativa pioneira da escola em Rumi Muqu (entre 1987 e 1991) que seguia parâmetros determinados e era mantida pela própria população local, buscou-se uma articulação mais ampla para que se obtivessem os objetivos pretendidos. Foi uma decisão que partiu fundamentalmente das próprias organizações de base, que tinham contra si não apenas os próprios professores, mas também as forças policiais da localidade de Aiquile (distrito vizinho em que havia representação das autoridades educacionais descentralizadas à época) quando decidiam pleitear publicamente pela educação intercultural bilíngue, de acordo com as demandas comunitárias, que ainda começava a ser defendida na época.

Pergunta – Seguindo um pouco essa linha histórica, o senhor falava do processo em que estavam fortalecendo a organização e até houve uma certa desconfiança de algumas pessoas por causa da questão das escolas...

Por uma temporada [apenas]. Porque cortaram os “itens” [as rubricas do orçamento público para as vagas que garantem os salários dos professores]. Estava bem para eles [alguns pais e professores]. Bastava que a criança soubesse ler alguma coisa e escrever. Essa não era a educação que queríamos. Educação tem que ser adequada à realidade.

Pergunta - Foram, então, direto a La Paz? Uma das primeiras vezes, não?

Sim. Fomos a La Paz, como agora [nas mobilizações em prol de melhorias na educação acompanhadas in loco durante a pesquisa de campo realizada entre fevereiro e março de 2014, também na esteira da reivindicação da autonomia, inclusive conjuntamente com outros povos e organizações reunidos na Conaioc]. Naquela época, ainda não havia uma Direção Geral de Educação Indígena.

Pergunta - E como receberam vocês? Não era muito comum receber camponeses-indígenas naquela época?

Nos receberam e conversaram com a gente porque tivemos capacidade de apresentar nossas demandas. Conversamos um bocado. Demos a explicação do porquê a educação deveria ser assim. ‘Ah, vocês têm razão’. Foi em 1992. Vieram para Raqaypampa as principais autoridades de nível nacional, inclusive o [secretário] executivo da CSUTCB [Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia, principal entidade do sindicalismo agrário do país, organização fundada em 1979], Mario Flores. Também veio Raul Montoya, [que era diretor de educação rural] do Ministério da Educação. Deram muita razão em todos os sentidos: calendário e conteúdos. E foi emitida uma resolução administrativa para que o calendário escolar fosse regionalizado em Raqaypampa. Os professores não sabiam o que dizer e comentavam: “como eles conseguiram isso?” A partir daí, a confiança cresceu em nós. Aí começamos a reivindicar mais coisas por meio das leis. Também buscamos levar em conta o que pensa a comunidade. Desta maneira, ganhamos muita confiança.

Pergunta - Foi nesse momento que passaram a entender melhor a relação com o Estado?

Desta vez, nem tanto. Estávamos começando. Entendemos que tínhamos que cobrar. Cobrar porque é nosso direito. Temos esses direitos. Por meio do Convênio 169 da OIT, coisas como essas.

Pergunta - Mas isso [da Convenção 169 da OIT] foi depois, não?

Foi depois. Assim, temos pensado como temos que viver. Também fomos alunos da escola, a educação tinha que servir para mais coisas e não apenas para aprender a escrever e nada mais. Era nosso direito. E fomos reivindicar isso. Assim nos movemos, com Florencio [Alarcón]⁷²² e

⁷²² De acordo com informações do próprio Clemente Salazar, Florencio Alarcón havia se transferido para a região (com forte presença do cultivo de coca) do Chapare no momento da pesquisa de campo. Essa migração é bastante comum entre as/os comunárias/os de Raqaypampa, que costumam se deslocar em busca de alternativas para a obtenção de renda. Foi possível perceber, no entanto, por meio de relatos e de constatações *in situ*, um processo de intensificação da migração menos sazonal e mais permanente,

outras pessoas. Tínhamos ainda que ser orgânicos. Assim se avançava. Havia que planejar, fundar e pensar mais à frente, em nos unir. Era preciso criar um CREA [Conselho Regional das Alturas] para que se pudesse aglutinar os Conselhos Comunais de Educação, os quatro núcleos. E como fazemos? Tínhamos que formar professores camponeses. Como? Criando o Cefoa [Centro de Formação Originária das Alturas; que posteriormente recebeu o nome adicional de Centro de Educação Alternativa Fermín Vallejos⁷²³].

Pergunta - Depois foi a Central [Regional Sindical Única dos Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR)], não? Tudo dentro desse processo...

Depois do Cefoa foi a Central. Em 1997. Assim começamos perfurando tudo. Com a rádio, muitas coisas... Fomos perfurando o sistema. O companheiro Florencio [Alarcón] se tornou membro da Federação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses de Cochabamba [FSUTCC, representação em nível departamental da CSUTCB, uma das principais impulsionadoras da Educação Intercultural Bilingue (EIB) na Bolívia, inclusive a partir da experiência de Raqaypampa]. Foi muito importante.



Foto 13 – Participantes caminham para encontro sobre educação, na Com. de Salvía

A narrativa histórica e o conjunto de informações apresentados pela liderança de Raqaypampa são representativas de vários aspectos da forma como os sujeitos camponeses-

principalmente de jovens, para centros urbanos mais pujantes, como Santa Cruz de la Sierra. Florencio foi eleito como AAC do GAIOC do Território de Raqaypampa.

⁷²³ Falecido em 1992, “Tata” Fermín Vallejos foi *yachaq* [espécie de pajé] e ex-dirigente comunitário e Raqaypampa. A trajetória e depoimentos de Fermín Vallejos estão registrados em Cenda (1995).

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

indígenas se posicionam, tomam decisões e agem perante as funções prioritárias atribuídas aos *Estados-colônia*. Diante dos vários mecanismos de dispersão acionados nas décadas (1980 a 1990) que antecederam o processo formal da autonomia - *socialização/integração* (por meio da imposição de uma educação formal padronizada, com base em referências moderno-ocidentais); *trivialização/neutralização* (através da imposição de dificuldades de acesso e de cobrança por melhorias de serviços públicos); e *repressão/exclusão* (acionamento de forças policiais em momentos de insurgência) -, o ímpeto e a prática históricas de autogoverno da CRSUCIR cavou brechas “perfurando o sistema”. Com isso, não só deu respostas à agressividade estatal contra o modo de vida local, como se apresentou como formuladora própria de políticas públicas (driblando também a *dialética negativa* do Estado) que rompem com a “produção ativa de não-existências” dos povos indígenas como cidadãos plenos que apresentam inclusive as suas próprias institucionalidades em copresença com o aparato estatal convencional.

Também no contexto de pesquisa no Brasil, é possível identificar uma gama de obstáculos e hierarquizações marcadamente coloniais - que não se limitam apenas à opressão clássica de diferenciação entre classes sociais tipificadas pela teoria social hegemônica, mas também que não são única e exclusivamente relacionadas com a discriminação étnico-racial. O trecho selecionado da entrevista com Mário Nicácio⁷²⁴, do povo Wapixana, ex-coordenador geral do Conselho Indígena de Roraima (CIR), possibilita muitas leituras, mas não deixa de sobressair a ênfase nos laços intersetoriais para a aplicação de uma sufocante agenda antiindígena – bem como as incisivas e bem-sucedidas reações organizadas.

Pergunta – Quando você pensa no Estado, nas possibilidades e das dificuldades que ele oferece, o que você vê?

Primeiro, nós, povos indígenas de Roraima, [unidade federativa] que tem uma tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, a gente sempre trabalha nesse tratamento sem fronteiras, né. Cada um dos países, que são Estados - Brasil, Venezuela e Guiana -, cada um tem um tratamento diferenciado.

Mas, específico para nós dos povos indígenas, um dos avanços que a gente coloca até hoje como base do diálogo com o Estado é a conquista dos dois artigos na Constituição Federal: 231 e 232. Foi uma luta. Não foi porque os políticos quiseram colocar. Foi uma pressão das lideranças indígenas. Não sou dessa geração, da década de 1970. Antes mesmo da Constituinte, naquele momento de ditadura militar. Tudo que se falava contra o Estado era punido. E o indígena entrou nesse conjunto de reivindicações [pela garantia de direitos] que deu certo. Foi uma liderança aqui de Roraima, o Waldir Tobias, que é macuxi, que participou diretamente dessa reivindicação junto com outros indígenas do Brasil todo.

E, por outro lado, nós sempre entendemos como indígena... Não a estrutura do Estado, mas as pessoas que querem mandar no Estado, que são os governantes, que são eleitos para governar o Estado, sempre trataram os povos indígenas não de forma pacífica. Aquela história do coronelismo, aquela coisa do colonialismo, de que o indígena tem que sempre servir de

⁷²⁴ Entrevista realizada em 10 de outubro de 2013. À época, ele exercia a função de coordenador-geral.

empregado. Sempre os governantes trataram isso [dessa forma], desde a invasão do Brasil, há mais de 500 anos. Aqui em Roraima também.

E específico de Roraima, o Estado [nesse caso, o governo estadual] nunca tratou os povos indígenas como uma população do Estado de Roraima. Sempre tratou como qualquer um – se é [ou não] da região. Essa relação tem sido chamada atenção. Muito. Desde a conquista da educação diferenciada e específica, saúde diferenciada e específica. Uso da cultura dentro da educação. A gente tem buscado muito isso para apresentar para os governantes.

E também tivemos que fazer um enfrentamento muito grande contra as igrejas. Veio aqui a Igreja Católica e também tentou tirar essa cultura indígena durante um certo tempo. E as lideranças conseguiram emplacar isso com eles também. O problema da Igreja é um problema de querer impor para a gente. Nós tivemos certas pessoas, certos missionários, que também contribuíram. Não foi o papel da Igreja, foi o papel das pessoas em si que contribuíram. A gente sentia muito que a Igreja estava do lado dos fazendeiros, dos militares. Era [uma forma] até mesmo de conquistar os indígenas. No momento que a gente notou isso, tivemos que, aquilo mesmo: “Ou vai ou racha.”⁷²⁵ Ou vocês estão do nosso lado ou vocês ficam para lá. Porque a gente não vai...”. Foi o momento que a gente tratou isso.

Agora a relação que nós temos com o Estado brasileiro como um todo é a bandeira de luta - como a gente sempre coloca hoje: é a terra. Com certeza, os 13% que tem no Brasil e os 46% no Estado de Roraima foram uma bandeira de luta única. Todos os povos indígenas se uniram em uma única e só voz para dizer assim: a gente só vai ter saúde, a gente só vai ter educação, só vai ter alimento para comer se a gente tiver terra. Porque o governo não vai dar essa reivindicação para a gente.

Então, a bandeira de luta principal, até o dia de hoje, é isso. Ter a terra, fazer a gestão da terra. Que o governo reconheça isso, a questão territorial. Porque a questão política não é só uma questão de política partidária. É uma questão de política também territorial. O que a gente sempre coloca aqui é que são direitos fundamentais, de qualquer cidadão. (...)

Mas só que aqui em Roraima, infelizmente, apesar de ter um nome indígena⁷²⁶, os governantes nunca trataram a gente [como sujeitos de direitos], né. Você vê, aqui em Boa Vista mesmo, todo lugar tem símbolo de garimpeiro⁷²⁷. Menos de indígena. Se tiver de indígena, é uma coisa bem escondida. Daí dá pra ter uma ideia, para quem vem de fora, de que Roraima é uma terra indígena. Tem [demarcadas] 46% [da área total do Estado]. Quase metade de Roraima é de terra

⁷²⁵ “Ou vai ou racha” é a denominação simbólica como o movimento indígena de Roraima deixou marcada a reunião de tuxauas (lideranças comunitárias) realizada em 1977 no Maturuca, vértice da Região das Serras da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em que os presentes tomaram a decisão de abolir a entrada e o consumo de bebidas alcoólicas nos territórios, juntamente com a posição unificada (representada por um “feixe de varas” unido que não se quebra facilmente como se estivesse desgarrado) de combater a atividade de garimpo clandestino que devastava o meio social e ambiental.

⁷²⁶ Atribui-se a origem etimológica de “Roraima” a diversas versões (como “roro-imã” ou “monte verde”, em pemon), mas todas elas derivam de línguas e culturas indígenas.

⁷²⁷ Na praça principal (cujo nome oficial é Praça do Centro Cívico Joaquim Nabuco) de Boa Vista, onde se encontra a sede do governo estadual (Palácio Senador Hélio Campos), há também o Monumento ao Garimpeiro. Ao redor da mesma praça, encontram-se as sedes dos dois outros poderes – a Assembleia Legislativa do Estado de Roraima (ALERR) e o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJ-RR).

indígena e por que isso não tem uma visibilidade clara? São as pessoas que tem um olhar muito mais preconceituoso, de que o indígena é incapaz e tal. Que é atraso.

Também neste trecho sobre a atuação e as posições do movimento indígena frente ao Estado no Brasil, é possível pontuar uma série de elementos que revelam a violência estrutural⁷²⁸ dos *Estados-colônia*, seja em momentos mais agudos como na ditadura militar (1964 -1985), seja entremeada na superexploração capitalista do trabalho exclusivamente na condição de “empregado” de padrões beneficiários de relações escravagistas típicas da Casa Grande. Também o assédio aculturador ofensivo aos indígenas é mostrado na disposição de monumentos públicos e no papel desempenhado por iniciativas de ordem religiosa. Em contraposição, o empenho e a resistência por meio das lutas sociais adentram o campo das políticas institucionais diferenciadas – não como *dialética negativa* ou como *mecanismos de dispersão* do Estado -, reforçando a lógica de escolhas de demandas que partem da auto-organização das/os integrantes (individuais e coletivas) do movimento que cobram e se materializam como uma *copresença* imprevista que interpela esquemas estruturados que reservam a eles apenas o posto de objeto.

Como se pode perceber, portanto, os porta-vozes das organizações indígenas do Brasil e da Bolívia fazem leituras e oferecem diversos elementos que denotam as múltiplas interfaces e estratégias utilizadas com vistas à desconstrução das *linhas abissais globais* sobre as quais se sustentam as institucionalidade modernas hegemônicas e dominantes. Considero que esses dois trechos de entrevistas deixam transparecer evidentes desafios subalternos à ordem estabelecida no campo das institucionalidades de tipo padrão. Não somente por se configurarem como desobediências político-epistêmicas⁷²⁹ de organizações indígenas diante de uma matriz de relações de poder capitalistas, coloniais e heteropatriarcais⁷³⁰, mas também por apresentarem um rol de elaborações bem mais comprometidamente públicas do que os limites impostos e as prioridades assumidas pelos *Estados-colônia*. Nos dois contextos, há, portanto, um movimento impulsionado pelas organizações indígenas que contesta a condição de (negação da) cidadania e da autonomia que lhes é imposta. E essa contestação não diz respeito apenas a uma única opressão específica – seja capitalista, seja de tipificação colonial ou de diferenciação de gênero - nem a formas limitadas e domesticadas de demandas pré-estabelecidas por reconhecimento ou redistribuição (retomando aqui a dicotomia restritiva revista por Fraser, 2002).

⁷²⁸ Em consonância com a sociabilidade pautada pela violência nas “zonas de contato” (entre a legalidade demoliberal e a legalidade cosmopolita; que serão abordadas mais adiante), referida por Santos (2003:44) com base em Pratt (1992: 4). Das outras sociabilidades listadas – a coexistência e a reconciliação aparecem ocasionalmente associadas com a violência nos ambientes coloniais e periféricos, mas a convivialidade nas “zonas de contato” é praticamente um privilégio exclusivo dos *Estados-império*.

⁷²⁹ Aspecto correlato trabalhado de forma mais detida em outra parte (Hashizume, 2017).

⁷³⁰ Não há menções específicas sobre a hierarquização com base no gênero nos dois trechos selecionados, mas outras entrevistas feitas ao longo das pesquisas de campo mostram a conjugação do aspecto de imposições dirigidas contra as mulheres como parte de um conjunto mais amplo de opressões.

O Estado e o direito modernos têm uma característica contraditória: para consolidar eficazmente relações de poder desigual na sociedade, têm que negar de maneira crível a existência de tal desigualdade. O ideal é que os oprimidos por esse poder desigual creiam que não existe desigualdade porque o Estado é legítimo e soberano e porque o direito é autônomo e universal. Quando isso ocorre, pode-se dizer que a (des)ordem jurídico-política é hegemônica. No entanto, em processos de transformação profunda, essa construção político-jurídica, aparentemente inatacável em tempos normais, é a primeira a ser derrubada (...). (O) que verdadeiramente distingue as lutas indígenas das demais lutas sociais no continente americano é o fato de reivindicar uma precedência histórica e uma autonomia cultural que desafiam todo o edifício jurídico e político do Estado moderno colonial. Por essa razão, as lutas indígenas têm potencial para radicalizar (no sentido de ir às raízes) os processos de transformação social, sobretudo quando assumem uma dimensão constituinte⁷³¹ (Santos, 2012: 14).

Apesar dessa diferenciação das lutas indígenas por suas reivindicações de direitos historicamente precedentes e pelas suas autonomias sociopolíticas se chocarem com o modelo de multiculturalismo que trazem consigo uma série de violências patrocinadas pelo próprio Estado, ainda são inúmeros os limites verificados também por meio de pesquisas de campo e também em reflexões teóricas.

Há muito de simbólico e de arriscado quando se trata da definição e apontamento de *novas institucionalidades subalternas*. É importante realçar, antes de mais, de quem partem essas ações (pensadas, planejadas, autodeterminadas, executadas e refletidas) de inter-relação com o Estado. Nos casos pesquisados, partem das próprias organizações indígenas com vistas a desobedecer a condição atribuída aos povos e comunidades de objetos sob tutela estatal. Evidentemente que existem múltiplas interações entre esses sujeitos propositores e negociadores dessas *novas institucionalidades* com agentes e instituições não-indígenas, mas são os primeiros que traçam e assumem planos e projeções de ações e reflexões (nem sempre lineares e contínuos, em permanente construção e reconstrução, sob ataque e ao mesmo tempo na ofensiva em muitas e variadas frentes) com vistas a abrir brechas e lacunas nos blocos existentes e opressores de poder.

Nesse percurso, se valem das inter-relações com as instituições estatais, em seus mais variados níveis – global, continental, nacional (federal), regional (estadual) e local (municipal) –, para desestruturar, deslegitimar e reorientar os “encaixes” aos indígenas oferecidos e fixados pelo Estado de direito liberal-representativo⁷³². Em outras palavras, as lutas dos movimentos indígenas (com as quais se manteve diálogo, mas também perceptível em muitas outras no mundo) não se prestam, como reiteram as pesquisas, apenas ao serviço de adição de mais tijolos (ainda que

⁷³¹ Santos (2012: 16) adverte, contudo, que o “impulso constituinte inicial corre o risco de se render à inércia do poder constituído”, isto é, “os projetos constitucionais transformadores estão sujeitos, muito mais do que qualquer outro, a processos de desconstitucionalização”.

⁷³² Vale aqui mencionar os quatro consensos setoriais hegemônicos relacionados entre si (que tem suprimido e desacreditado tanto a opção pelo reformismo legal demo-liberal como a revolução social demo-socialista) tal qual definidos em Santos (2003: 10): economia neoliberal, Estado fraco, democracia liberal-representativa e Estado de direito e da reforma judicial.

culturalmente “diferenciados”) no edifício já erguido em que lhes cabe uma posição de cidadã/cidadão individualizada/o. Estão, portanto, permanentemente em tenso conflito com diretrizes, valores e modelos “universalizados e universalizantes” que tomam como medida a sociedade moderna-ocidental. Nesses enfrentamentos que trazem incorporados vetores de guerra e de barbárie - como bem demonstra Segato (2016) acerca do corpo das mulheres -, agentes vários (Estado inclusive) na esteira do *sistema-mundo* capitalista/colonial/heteropatriarcal prevalecem frequentemente, impondo repetidos e trágicos genocídios, feminicídios, etnocídios, ecocídios, epistemicídios e memoricídios, bem como outras formas de extermínios extremos.

A própria iniciativa dos povos indígenas de reforçar a sua auto-organização é muitas vezes entendida como uma ameaça (que de fato o é, em alguma medida, como se procurou demonstrar) do *status quo*. E a reação a essas proposições de *novas institucionalidades subalternas*, como se verifica com relativa facilidade no contexto brasileiro mais recente, pode ser a de um recrudescimento ainda maior das bases coercitivas do *Estado-colônia*. No caso específico da Raposa Serra do Sol, o atual presidente Jair Bolsonaro, eleito em 2018, chegou inclusive a citar a sua intenção inicial de revogar a demarcação do território indígena. E mesmo aparentemente tendo sido convencido de que tal revogação não seria viável no ordenamento jurídico existente, ele e seus apoiadores seguem numa espécie de cruzada contra a autonomia dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais em todo o país. Os ensaios de reivindicações pela *copresença* têm sofrido com *dispersões* de vários tipos, fazendo valer uma *dialética negativa* por parte do Estado que se presta a agudizar as sensações de medo e insegurança, promovendo um distanciamento ainda maior das raízes dos problemas sociais.

Mas ainda que se aprofunde o abismo entre institucionalidades ou legalidades (de cima para baixo/demoliberais e de baixo para cima/subalternas), reforçando o viés de autoritarismo e de resolução de disputas com base na força bruta por parte de efetivos militares das primeiras em detrimento das segundas, as lutas pelos territórios seguem adiante (como enfatizado nas palavras de Mário Nicácio, do CIR, no excerto da entrevista). Mesmo com esse cenário desfavorável, o movimento indígena de Roraima segue dando passos relevantes nesse sentido. Conseguiu um feito inédito quanto ao avanço na *institucionalidade subalterna interna*: elegeu na disputa eleitoral de 2018 a advogada Joenia Wapichana como a primeira mulher indígena deputada federal da história do país. Mais uma vez, não se trata apenas do ingresso e da adesão de mais uma representante aos moldes da democracia liberal-representativa, mas de uma liderança forjada nas lutas, a maior delas a própria demarcação da TIRSS em área contínua. Essas *r-existências* (Porto-Gonçalves, 2009) também não deixam de ser aprendizagens vindas de quem enfrenta saques e ataques coloniais de alargada variedade há séculos.

Já no contexto da Bolívia, iniciativas como a do GAIOC do Território de Raqaypampa avançam e se consolidam como experiências em curso inovadoras. O devido reconhecimento, a atenção e o cuidado para com processos como esse (desmerecidos, por vezes injusta e precipitadamente, sem que sejam considerados as próprias deliberações e instâncias comunitárias) não podem ser minimizados, sob pena de mais desperdício de conhecimentos. Todo o percurso e

as múltiplas etapas, articulações e acordos necessários para que se pudesse chegar a esse estágio de ativação formal de uma autonomia indígena consistem num manancial de aprendizagens, que ainda está em sua fase inicial (pouco mais de um ano de exercício). Mesmo tendo sido feito esse destaque, é bastante evidente que as autonomias foram perdendo paulatinamente espaço na agenda política andino-amazônica boliviana. Como já se disse, apenas três AIOCs efetivamente exercem atual e oficialmente o autogoverno previsto no marco do Estado Plurinacional. O próprio rebaixamento daquilo que um dia foi o Ministério das Autonomias, ainda no rescaldo da promulgação da nova Constituição Política do Estado (CPE) de 2009 para a condição de Vice-Ministério subordinado ao Ministério da Presidência⁷³³, é um sinal desse ocaso revelador do encolhimento de *institucionalidades subalternas internas*.

A *legalidade cosmopolita*, define Santos (2003: 44), é “a componente jurídica das lutas que recusam aceitar o *status quo* do poder bem como o mal sistemático por ele gerado, e que os combatem em nome de legitimidades normativas e culturais de tipo alternativo”. O autor sustenta ainda que ela “aprofunda a globalização contra-hegemônica” (Santos, 2003: 36) e apresenta oito teses que acompanhariam a mesma. São elas:

- 1) *É possível utilizar instrumentos hegemônicos do direito estatal e dos direitos individuais para objetivos não-hegemônicos;*
- 2) *Esse uso parte da possibilidade da integração de ferramentas jurídicas a mobilizações políticas mais amplas (estritamente legais ou não);*
- 3) *As formas não-hegemônicas de direito nem favorecem e nem promovem necessariamente o cosmopolitismo subalterno;*
- 4) *A legalidade cosmopolita tende a combinar diferentes escalas de legalidade;*
- 5) *Como projeto de justiça transformadora (e não somente restaurativa), a legalidade contra-hegemônica implica ir além do horizonte do capitalismo global;*
- 6) *Enquanto forma subalterna de legalidade, o cosmopolitismo se interliga a outros espaços de poderes (mercados e comunidades) subalternos;*
- 7) *A legalidade cosmopolita vive perseguida pelo fosso das promessas abstratas e das conquistas concretas;*

⁷³³ Inclusive retornando ao status anterior à CPE Plurinacional de 2009, quando existia o Vice Ministério de Assuntos Indígenas e Povos Originários (VAIPO) e a Secretaria de Assuntos Étnicos (SAE), ainda na década de 1990, como parte das reformas multiculturalistas liberais implementadas pelo primeiro governo de Gonzálo Sánchez de Lozada (1993 a 1997). Lembrando que a Bolívia ratificou a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em 1991 e que, em 1994, promoveu uma Lei de Participação Popular (LPP), impulsionada pelo então vice-presidente indígena Victor Hugo Cárdenas (um dos fundadores históricos da agremiação katarista MRTK), que estabeleceu a eleição direta na escolha de representantes nos municípios (dotados com recursos financeiros públicos para gestão própria), permitiu a eleição de deputados uninominais e o reconhecimento do caráter multicultural do país.

8) *As relações entre a legalidade demoliberal e a legalidade cosmopolita são dinâmicas e complexas.*



Foto 14 – Integrantes do Conselho de Gestão Territorial (CGT) tomam posse (www.raqaypampa.gob.bo)

Feitas as considerações histórico-panorâmicas juntamente com os contextos empíricos latino-americanos aqui referidos, somam-se a essas ao menos mais uma tese, que também segue a mesma senda do reforço à globalização contra-hegemônica.

9) *A legalidade cosmopolita partilha necessariamente de uma premissa comum com as institucionalidades subalternas, que é a da copresença.*

A metáfora da “perfuração no sistema” citada no trecho da entrevista pela liderança camponesa-indígena de Raqaypampa, na Bolívia, remete à ideia de que a *legalidade demoliberal* não tem como se auto-perfurar (ou perfurar-se a partir de dentro); é um tipo de intervenção que requer necessariamente a intervenção de coletividades outras “produzidas ativamente como não-existentes”. Para que possam surgir e se firmar, portanto, as *institucionalidades subalternas* requerem uma efetiva atuação de sujeitos sociais copresentes que, pelas suas existências em si e

de seus saberes acumulados entendidos como tal (ontologias e epistemologias), estremecem os alicerces matriciais dos poderes constituídos⁷³⁴.

A forte carga de racismo e preconceito étnico-racial via mecanismos do Estado, por sua vez, bastante saliente na fala extraída do diálogo com a liderança indígena de Roraima, no Brasil, pode ser interligada com o tamanho das dificuldades quando se trata da viabilização e da efetiva garantia dessa mesma *copresença*.

Uma vez que o Estado é a forma política do mundo contemporâneo, o racismo não poderia se reproduzir se, ao mesmo tempo, não alimentasse e fosse também alimentado pelas estruturas estatais. É por meio do Estado que a classificação das pessoas e a divisão dos indivíduos em classes e grupos é realizada [destaque do autor] (Almeida, 2018: 67-68)

Dada essa relação de fortalecimento mútuo entre racismo e estruturas estatais modernas, as “lutas democráticas” por “desenhos institucionais alternativos” (Santos, 2003: 68) deveriam ser concebidas como transversais, intergeracionais, transclassistas, transfronteiriças e, para além dessas divisões várias, “civilizatórias”. Ocorre que a própria concepção de civilização que rege a modernidade que guia as sociedades contemporâneas, tal qual existe concretamente, é bastante problemática, pois ela também constituída de *linhas globais abissais*. Daí que, como se viu nas parcelas de pesquisas aqui apresentadas, as *novas institucionalidades subalternas*, a despeito dos estremecimentos que provocam e das potencialidades que despertam, tendem a ser minimizadas e/ou sufocadas por receituários de reafirmação das ordens estatais estabelecidas. Remando contra a maré, essas iniciativas buscam se adaptar às circunstâncias mais ou menos favoráveis, sempre levando em conta horizontes mais ampliados de libertação. São séculos de utopias dos possíveis que se constroem por meio do alargamento do presente. Sem se distanciarem completamente das instituições oficiais existentes, perseveram na tarefa de se articular para o fortalecimento de suas bases organizativas do autogoverno territorial e da participação social em políticas públicas, enfrentando inclusive acusações de “identitarismo” mesmo sendo “alvos” preferenciais do conjunto do sistema.

⁷³⁴ Como destaca Schalvezon (2010: 27) em sua tese etnográfica sobre o processo de Assembleia Constituinte da Bolívia (2006 e 2007): “o controle do Estado chegava junto ao desejo de descolonização e de pensar um Estado não moderno, não homogeneizador, não republicano, não excludente, nem centralizado, o que significava em algum ponto pensar um Estado que fosse também não Estado”.

Capítulo 7 – Ciências sociais por demanda: limites e aberturas ao pós-abissal

*“Para quem devo escrever? E como devo escrever? Devo escrever contra ou a favor algo?
Por vezes escrever se converte em medo. Eu tenho medo de escrever, pois
tenho dificuldade em saber se as palavras que estou usando serão minha salvação ou minha desonra.
Parece que tudo que me circunda era, e ainda é, colonialismo”
Grada Kilomba⁷³⁵*

*“Eu recuso ainda tanto a proposição inocente de que nós somos prisioneiros de nossos passados como a
sugestão perniciosa de que a história é tudo o que fazemos dela. A história é fruto do poder,
mas o poder por si só nunca é tão transparente a ponto de sua análise se tornar supérflua.
A marca definitiva do poder pode ser sua invisibilidade;
o desafio definitivo, a exposição de suas raízes”
Michel-Rolph Trouillot⁷³⁶*

*“Saque, pisoteio, colonização,
Matias Catrileo⁷³⁷, Wallmapu⁷³⁸, mil vezes venceremos.
Do céu ao solo e do solo ao céu, vamos”
Ana Tijoux⁷³⁹*

Pelo conjunto de respostas, posicionamentos, situações, intervenções e sinalizações com as quais se estabeleceu diálogo nos trabalhos de campo (e também em alguns momentos posteriores complementares) e nas pesquisas associadas, é possível destacar a relevância das relações sociais hierárquicas coloniais-capitalistas entre as muitas formas de exploração e de opressão a que estão submetidas os (e são enfrentadas pelos) movimentos indígenas tanto no Brasil como na Bolívia. Ainda que possa parecer óbvia a leitoras/es iniciadas/os, merece ser reforçada a presença, relevância e influência da transversalidade dos vetores de ordem colonial,

⁷³⁵ Kilomba (2010: 35-36).

⁷³⁶ Trouillot (2015 [1995]): xxiii.

⁷³⁷ Jovem universitário mapuche executado pela polícia em 2008 durante ocupação de terra em Temuco.

⁷³⁸ Território ancestral e historicamente ocupado pelo povo mapuche, que se estende de regiões atualmente pertencentes à Argentina e ao Chile.

⁷³⁹ Trecho traduzido (Espanhol para o Português) da letra da canção “Somos Sul” (Somos Sur), da artista franco-chilena de *hip hop* Ana (ou Anita) Tijoux (Anamaría Merino Tijoux). Canção na íntegra e videoclipe (com participação de Shadia Mansour) disponível em <https://youtu.be/EKGUJXzxNqc>.

uma vez que elas são elementos recorrentes, persistentes e, por vezes, até preponderantes nas realidades sociais vividas e experimentadas pelas organizações, em suas trajetórias e aspirações políticas, econômicas e culturais cotidianas. Como as majorias nos dois países latino-americanos são formadas por populações racializadas (majoritariamente indígena, na Bolívia; e negra somada à parda, no Brasil, também fortemente permeado pela prevalência simbólica da presença territorial da maior diversidade de povos indígenas do mundo) por séculos, a própria noção convencional de classe social, construída historicamente a partir de reflexões e referenciais do centro do *sistema-mundo moderno/colonial*, também acaba por ser desafiada⁷⁴⁰. Por vezes escancaradas e abruptas, por outras veladas e sorradeiras, essas modalidades de violência e de apropriação coloniais estão no cerne da forma como o modelo de cidadania ocidental-moderna e liberal-representativa é “praticado” em territórios coloniais. Os padrões de relação de trabalho teoricamente fundados na “liberdade” da “compra/venda” de mão-de-obra disponível (aproveitada e sugada também, de maneira indireta, via fracionamento e multiplicação de precarizados “empreendedorismos”) são “convertidos” em *superexploração* extra-econômica e agravamento ainda maior das desigualdades. Convivem e fazem parte dos marcos de uma configuração de multiculturalismo de mercado alheio às estruturas. Tendem a ser, portanto, “normalizadas” pela tão adaptável quanto ferrenha hierarquia do *establishment*, mas contestadas obstinadamente (das mais diferentes formas, não em modo linear e sistemático, nem sempre tão visíveis ou perceptíveis por olhares externos assim) pelas/os “*sujeitos* a elas sujeitos”.

⁷⁴⁰ Apesar de reconhecidas contribuições, as produções críticas latino-americanas à teoria das classes sociais mantiveram a tendência de reificar a precedência da mesma sobre as demais divisões. É o que se vê (e será trabalhado mais à frente) numa das obras de referência do pensamento latino-americano que conjuga a divisão de classes com outros elementos de “estratificação” em “sociedades agrárias” é a de Stavenhagen (1971), que esteve em relevantes centros continentais como o Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS), no Rio de Janeiro (do qual foi diretor entre 1961 e 1964), com apoio da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). “As estratificações representam, na maioria das vezes, o que poderíamos chamar de fixações ou projeções sociais, com frequência inclusive jurídicas, e em todo caso psicológicas, de certas relações sociais de produção representadas pelas relações de classes. Nessas fixações sociais intervêm outros fatores secundários e acessórios (por exemplo, religiosos, étnicos) que reforçam a estratificação e que têm, ao mesmo tempo, a função sociológica de ‘libertá-la’ de suas ligas com as bases econômicas; em outras palavras, de ‘mantê-la’ em vigor ainda que não se mantenha mesma a sua base econômica. Em consequência, as estratificações podem ser consideradas também como justificativas ou racionalizações do sistema econômico estabelecido, ou seja, como ideologias. Como todos os fenômenos da superestrutura social, a estratificação adquire uma inércia própria que a mantém mesmo que as condições que as tenham originado sejam outras (...). As categorias intermediárias das estratificações tendem a diluir as oposições mais agudas que possam existir entre seus estratos polarizados, na qualidade de classes. Nos sistemas de estratificação que permitem a mobilidade social entre os estratos, esta têm a dupla função de reduzir as oposições mais agudas entre as classes e de reforçar a própria estratificação, A estratificação joga, pois, um papel eminentemente conservador na sociedade, enquanto que as oposições e os conflitos de classe constituem, por excelência, um fenômeno de ordem dinâmica” (Stavenhagen, 1971: 38-40).

Daí que:

(...) as lutas emancipatórias que advêm da diversidade se defrontam não só contra aqueles que abertamente se colocam contra o direito à diferença, como os liberais deontológicos e uma certa tradição marxista, quase sempre integracionistas e assimilacionistas, mas também com um certo tipo de multiculturalismo e pluriculturalismo que abre espaço para várias formas de essencialismo: os territorialistas (regionalismo, nacionalismo, bairrismo, localismo), etnicismos e racismos. Não devemos menosprezar, pelas nefastas consequências que têm, todos essas modalidades de fundamentalismo. A diferença é tão sutil como radical – todo movimento de afirmação do direito à diferença parte da diversidade cultural como um atributo da espécie humana e, aqui, é preciso ressaltar o caráter cultural dessa diversidade, como invenção de cada povo, para recusar o essencialismo racista. Uma perspectiva emancipatória não pode ver a sua fonte, a diferença, como essência já dada desde sempre e para sempre, mas, sim, como estratégia cognitiva e política de afirmação e construção. Tudo indica que é por um pós-tradicionalismo por onde parece caminhar a revolução indígena em curso. (Porto-Gonçalves, 2005: 45)

Esta tese, em seu conjunto e também neste derradeiro capítulo, busca adicionar elementos ao “pós-tradicionalismo” citado, em sintonia com as linhas gerais daquilo que o autor acima denomina como “revolução indígena”. Vejam-se, por exemplo, algumas demonstrações da “estratégia cognitiva e política de afirmação e construção” nas manifestações de crítica, eivadas elas de desconfiças, de agentes entrevistadas/os nos dois contextos latino-americanos. Em alguma medida, as relações entrevistador-entrevistada(s)/o(s), pesquisador-pesquisada(s)/o(s), sujeito-objeto(s), durante os próprios atos de diálogos travados nos trabalhos de campo, são desafiadas. É possível, portanto, estabelecer uma ponte entre esses questionamentos também com a plataforma das *ciências sociais por demanda*⁷⁴¹, sobre as quais me debruçarei a seguir. Ambas tocam em dois substantivos eixos que atravessam as *formas de colonialismos* e a *matriz abissal*, tais quais elas operam na contemporaneidade: a comunicação social e a formação (em particular quanto à historicidade e trajetória das próximas comunidades) dedicada a jovens.

Sou muito curioso a entender o senhor e também o senhor a me entender. Nós somos assim: aqui nós somos contra kraiúá (não-indígena, aquele que vem de fora). Muitas vezes as pessoas se aproveitam da sociedade indígena. Como hoje os kraiúá estão fazendo hoje: por que eles não fazem o doutorado deles, o mestrado deles, lá não sei onde? Eles vêm em busca em primeiro lugar dos indígenas: é aí que está o valor. Para a pessoa se formar e chegar no nível onde eles querem (...). Antes do ano 2000, tinha muita aglomeração de garimpeiros, fazendeiros... Nossos ancestrais já trabalharam muito, sofrendo, lutando, derramando sangue. O senhor é bem conhecedor, como jornalista, que mais de 21 indígenas foram assassinados ao longo dessa nossa luta. Mais de 30 anos que hoje nós temos pela Raposa Serra do Sol. Isso nós sofremos. O que isso significa hoje? Qual foi o apoio que os grandes, os parlamentares, estão nos dando hoje? Estadual, municipal ou federal? Hoje, está aqui a nossa roça; coordenador [da Região das Serras, na organização estabelecida pelo CIR] disse que o senhor ainda vai dar uma olhada [nas áreas dedicadas à produção], como estamos trabalhando. Nossa organização é muito diferente até de outras comunidades. Tem muitas que são humilhadas até pelo governo, roubadas pelo governo. Nossa

⁷⁴¹ Em diálogo com a proposta de *antropologia por demanda*, de Segato (2006).

comunidade não. Nenhuma pessoa aqui da nossa comunidade recebe vale-alimentação⁷⁴². Porque hoje eles estão trabalhando. Nós não temos mecanização com apoio do governo, não. Nem da prefeitura. Hoje nós estamos trabalhando manualmente, com a nossa própria fibra, com a nossa própria força. [É] Isso que está acontecendo hoje. Vários recursos hoje entram para [supostamente em nome de] nós, povos indígenas, mas não se faz nenhum trabalho, nada, para as nossas comunidades. Só entrando verba para os Estados, para os municípios. E onde é que estão sendo executados esses recursos? Ninguém nunca viu nada e ninguém vê até hoje. Mas, ao contrário, o que o governador está fazendo? Usando esse dinheiro que é da nação, que é nosso, dos povos indígenas, para botar para os grandes empresários hoje, para os coronéis. Isso está acontecendo hoje aqui no nosso Estado de Roraima. Nós, indígenas, não temos apoio pelo Estado. Pelo contrário, todos os parlamentares de Roraima são contra nós⁷⁴³. E nós mesmos que elegemos eles ainda: deputado federal, deputado estadual, senadores, governadores. Nós que votamos neles para eles próprios serem contra nós. Isso está acontecendo no Estado de Roraima. E agora está começando a aparecer, entrando de novo. Vi o coordenador [regional da organização] falando que o pessoal da Secretaria de Agricultura veio entrando para ver o que ele deixou. Não tem vergonha esse povo. Essas autoridades não têm vergonha. O que o governo deixou para nós aqui? Não tem nada que é do governo aqui. Nenhuma agulha. Ninguém nunca recebeu nada do governo, do Estado. O que nós recebemos? Só discriminação, humilhação, morte (...). O que nós estamos recebendo de presente é isso: violência. E hoje está o governo federal trabalhando lá: as grandes autoridades, senadores, deputados, que trabalham a lei, os poderes legislativos, hoje estão trabalhando contra nós. Estão trabalhando contra, violando os nossos próprios direitos, as leis que garantem os nossos direitos. E onde é que estão essas autoridades? E quem é que vai responder isso? Muitas vezes tem jornalista que vem também aqui na nossa comunidade, ou em qualquer outro lugar, e mudam as informações: dizendo assim que os índios lá todos estão tendo apoio do governo, enquanto ninguém tem. Tem jornalista também sem-vergonha. Não vou medir para o senhor, não. Mudam a história do povo, pra poder dizer que está dessa forma só para dizer para os camaradas lá que tem lideranças [aliadas ao governo] e encaminhando da forma errada, né. É isso também que está acontecendo. Isso é crime.

O que esse extenso e acutilante testemunho de uma jovem liderança indígena da TIRSS sublinha, em tom de desabafo, é a abrangência, a repetição e a atualidade da *experiência colonial*. Aquilo que por muito tempo se imaginou como resquício renitente de modos de vida “ultrapassados e condenados ao passado” (rotulados ainda com frequência de “pré-modernos”), como suposta reminiscência de um mundo sem volta em vias de extinção pelo sopro incontornável e higienista da modernidade ocidental, permanece muito aceso e vibrante. Cada movimento e cada posicionamento simbolizam um ato de *desobediência político-epistemológica*

⁷⁴² Vale-alimentação é o nome genérico dado a benefícios do tipo bônus para a aquisição de alimentos. Neste caso, está mais associado a programas sociais públicos de distribuição de “bolsas” destinadas a atender prioritariamente parcelas da população em situação de vulnerabilidade social.

⁷⁴³ Como mencionado anteriormente nesta tese, apenas nas eleições gerais de 2018 o movimento indígena de Roraima conseguiu eleger uma representante ativa e direta de seu círculo: a advogada Joenia Barbosa, do povo Wapixana, que era advogada do CIR, está no seu primeiro mandato como deputada federal pela Rede-RR. Desde o deputado Mário Juruna (PDT-RJ), que cumpriu as mesmas funções de 1983 a 1987, as organizações e povos indígenas não tinham um/a representante de suas próprias fileiras no Congresso.

às ordens hierárquicas impostas e aos processos sociais de *coisificação*, replicado (ou não) nos mais diversos níveis e nas mais singulares circunstâncias.

É pela via do *colonialismo* que parte considerável das/os entrevistadas/os se inter-relacionam com as instituições (formais e não-formais) e os outros agentes que as/os cercam (literalmente ou não). É pela via do *colonialismo* que o próprio capitalismo se entranha, como foi possível perceber em ambos os contextos: seja na difusão patrocinada da imagem de “indolentes”. No caso do território da Raposa Serra do Sol (Brasil), supostamente não trabalhariam bem a terra abundante demarcada; no caso da AIOC de Raqaypampa (Bolívia), não seriam capazes de lidar com o assédio dirigido à juventude camponesa-indígena, atraída para a migração/*superexploração* de mão de obra nos caóticos centros urbanos de valorização dos sonhos burgueses citadinos e de possível acesso mais “facilitado” aos “almejados” serviços e bens de consumo. É pela via do *colonialismo* que hierarquiza modos de vida (e se infiltra nas subjetividades), portanto, o sistema todo se estrutura, por intermédio inclusive dos meios de comunicação de massa e da formação educacional-cidadã, isto é, pelo próprio conteúdo reproduzido nas escolas para as crianças.

O clima geral das revisões é que o processo histórico de descontextualização das identidades e de universalização das práticas sociais é muito menos homogêneo e inequívoco do que antes se pensou, já que com ele concorrem velhos e novos processos de recontextualização e de particularização das identidades e das práticas. Eis algumas das revisões. A propósito da reemergência da etnicidade, do racismo, do sexismo e da religiosidade, fala-se do novo “primordialismo”, do regresso da solidariedade mecânica, das raízes. A secularização weberiana é confrontada, não apenas com o fundamentalismo religioso, mas também com o fato de os fatores que tradicionalmente foram tidos como motores da secularização como, por exemplo, o liberalismo e a democracia, apresentarem-se hoje em discursos e práticas muito próximos dos que são próprios do fundamentalismo religioso e de a sua eficácia depender da incomensurabilidade e da opacidade recíprocas entre os princípios absolutos e as práticas realistas típicas da adesão religiosa. A base étnica das nações modernas torna-se cada vez mais evidente⁷⁴⁴ e o Estado-nação, longe de ser uma entidade estável, natural, é a condensação temporária dos movimentos que verdadeiramente caracterizam a modernidade política: estados em busca de nações e nações em busca de Estados (Santos, 2013 [1994]: 148-149).

Evidentemente que essa *experiência colonial* – diferente e gradativa, em suas facetas, nas respectivas condições *imperiais*, *subimperiais* e *coloniais* - não se resume apenas a um único movimento de inferiorização e/ou discriminação. Não se trata, pois, de um critério de classificação social unicamente racial, mas relacionado conjuntamente com amplas e combinadas “desconformidades” e “descompassos” (em comparação com aquilo que seria o modelar, o ocidental, o racional, o científico, o ilustrado, o lucrativo etc.), numa miríade de reflexos e

⁷⁴⁴ “A história do Estado moderno e a definição racial (...) estão intimamente ligadas. Por isso é deveras surpreendente que a literatura teórica sobre a formação do Estado seja virtualmente silente sobre as dimensões raciais do Estado moderno. E que a literatura teórica sobre raça e racismo, dada a virada culturalista das últimas duas décadas, até bem recentemente evitava amplamente qualquer que fosse a possibilidade da implicação do Estado na formação e na exclusão raciais” (Goldberg, 2002: 2).

estilhaços. Estes últimos podem ser exemplificados no exemplo dado pelo antropólogo português Miguel Vale de Almeida, quando trata da população negra no Brasil. Ainda que existam particularidades quando do enfoque nas circunstâncias relativas a povos indígenas (parte delas apontada pelo próprio autor), há também similitudes que evidenciam o grau de complexidade verificado e vivenciado *in loco*:

No caso brasileiro, a experiência colonial foi a experiência da escravatura - para toda a sociedade, mas especialmente para os negros. A concessão de cidadania aos negros brasileiros após a abolição colocou-os numa situação “não étnica” ao contrário das comunidades indígenas. A sua inserção na sociedade de classes, marcadamente urbana, criou laços apertados entre “raça” e classe, mas não subsumiu a primeira à segunda. Quer tenham sido discursadas como formas de adaptação, aculturação, sincretismo, resistência ou até afirmação separatista, o facto é que largas camadas da população negra brasileira foram reproduzindo uma cultura expressiva e um conjunto de valores e sentimentos comuns - incluindo os que passaram para a sociedade geral e os que dela foram adotados - que ajudaram a constituir uma identidade mobilizável no palco das lutas de poder e diferenciação, e isto tendo um conjunto de referenciais de ancoramento identitário diferentes à disposição: a África mítica das origens, o pan-africanismo, o “Atlântico Negro”, o Brasil mestiço ou o Brasil racista, a afro-brasilidade. O momento presente - marcado pela criação de uma sociedade democrática e pela globalização - é o momento do surgimento de uma etnicidade negra brasileira de uma forma nunca antes observada e que, diferenças aparte, é correlata de movimentos verificáveis um pouco por todo o mundo: definição de um património cultural específico, necessitando para tal de uma objetificação cultural que precede a mercadorização da cultura; elaboração de uma narrativa fundacional, com lugar de origem, comunidade de experiência e fermentação de valores específicos; criação de laços transnacionais na base de uma africanidade ou negritude globais; e aliança entre a afirmação de produtos culturais expressivos e reivindicação de direitos de partilha e pertença à ordem político-económica do que resta do estado-nação (Vale de Almeida, 2000: 237)

Também no quadro da Bolívia, a *experiência colonial* encontra paralelos profundos com o que se colocou anteriormente, como destaca obra recente de Burman (2016). Esta última frisa a relação de estranhamento mantida por indígenas daquele país não apenas com os espanhóis durante o período colonial propriamente dito, mas também depois de 1825, mesmo com a independência da Bolívia. As dinâmicas e as contradições relacionadas ao Estado-nação também estão presentes no processo político boliviano, reforçando a ideia da relevância e da continuidade do colonialismo (em meio a realidades dinâmicas, como parte de estruturas de longa duração) como vetor de poderes associado ao capitalismo e também ao heteropatriarcado.

Assim como a wak'a condensa o espírito da “indianidade”, o Estado sempre foi entendido por muitas/os como condensador de tudo que “estrangeiro” e imposto – é a antítese espiritual da “nativa” wak'a e a antítese política de Tiwanaku, Qullasuyu ou Tawatinsuyu. No entanto, assim como se transformam as relações de poder na Bolívia, noções acerca do Estado também se transformaram. Aquilo que foi entendido como casa do ñanqha, de tudo que era mais “estranho”, se tornou em 22 de janeiro de 2006 a casa do jilata presidente, o presidente irmão, Juan Evo Morales Ayma (...). Para além de aplausos e aclamações, contudo, houve ambivalências. Ainda que de grande importância simbólica, a investidura do novo presidente não foi uma reconquista

“nativa” sem ambiguidades do mundo colonizado. O aparato “estranho” opressivo não tinha como ser transformado da noite para o dia na casa do oprimido (Burman, 2016: 79)

As passagens acima sobre os cotidianos dinâmicos, desregulados, plurais, fluidos e, por vezes, até ambivalentes das *experiências coloniais* ajudam a retomar alguns dos elementos associados à proposta subjacente desta tese como parte do Projeto ALICE. De certo modo, os objetivos de avanço na seara das “aprendizagens globais” no campo social que pudessem enfrentar o “esgotamento da Europa como modelo” a partir de conhecimentos dos sujeitos em lutas se mostraram duplicados. De uma parte, notou-se a relevância de uma apreensão mais completa, coesa e consequente da própria carga capitalista, colonial e heteropatriarcal, também ela mutante e multiforme. Tal relevância acaba por ser reforçada pelas próprias *demandas* advindas da interação com as organizações indígenas. De outra parte, as próprias iniciativas na linha da “refundação do Estado” vinham enfrentando, até por conta dos próprios obstáculos na prática, uma série de complicados constrangimentos. Relembro que, quanto aos quatro eixos temáticos⁷⁴⁵ do ALICE, os esforços desta pesquisa tangenciavam um deles de forma mais direta: *Constitucionalismo transformador, interculturalidade e reforma do Estado*. As bases do trabalho acompanhavam aquilo que já tinha sido apresentado pelo coordenador da pesquisa. Segundo este,

em África e na América Latina (mas também no Canadá e na Nova Zelândia e em menor grau na Austrália) temos vindo a assistir à emergência de novos atores sociais coletivos — na maioria dos casos povos indígenas ou maiorias nacionais anteriormente oprimidas, como na África do Sul — com força para colocar na agenda política uma transformação radical do status quo constitucional, reivindicando nada menos do que a refundação do Estado numa base multicultural e intercultural (Santos, 2010). Estas reivindicações vêm sendo sustentadas pelas ideias de justiça histórica e reparação face à opressão colonial e pós-colonial. O sucesso destas lutas em países como a África do Sul, a Índia, o Brasil, a Bolívia ou o Equador deu origem a um constitucionalismo pós-colonial, que ergueu as bandeiras da interculturalidade, do pluralismo jurídico, da demodiversidade, da plurinacionalidade e da participação cidadã, e alimentou um otimismo assente na ideia de constitucionalismo intercultural e plurinacional (Santos, 2018: 75)

Quanto a esse eixo específico, portanto, os diálogos estabelecidos com as organizações indígenas nos dois países da América do Sul visavam aferir o modo efetivo de funcionamento do sistema pela presença e atuação daquilo que foi aqui descrito (e demonstrado), seguindo Santos, como *institucionalidades cosmopolitas subalternas (Cap. 6)*. Forjadas a partir das lutas e amparadas num rol de saberes emergidos das lutas sociais (*epistemologias do Sul*) para além dos cânones moderno-ocidentais da institucionalidade modelar ocidental iluminista, estariam, portanto, compondo iniciativas marcadas pelos conteúdos de *desobediências político-epistêmicas* (também *Cáp. 6*) que trazem consigo.

⁷⁴⁵ São eles, a modo de reiteração: Constitucionalismo Transformador, Interculturalidade e Reforma do Estado; Democratizar a Democracia; Outras Economias; e Direitos Humanos (com especial incidência no direito à saúde) e Outras Gramáticas da Dignidade (mais detalhes em: www.alice.ces.uc.pt).

Nos dois casos, entretanto, quando se coloca em primeiro plano a parte inicial dos contornos substantivos do quadro de explorações e opressões conjugadas, as promessas parecem ter sido maiores que os resultados encontrados efetivamente nos territórios. Seduções e dinâmicas sociais associadas ao capitalismo-colonialismo, de diferentes maneiras, acabaram por conter os potenciais de transformação social, por vezes até revertendo impulsos por mudanças por uma nova injeção de doses de violência e apropriação, como se vê em ambos os quadros (mas com destaque particular para o caso brasileiro). Daí a relevância ainda maior de “abertura” desta tese pela via das *ciências sociais por demanda* com vistas a um horizonte *pós-abissal*. E ainda que essas vetores da *matriz abissal* tenham, em grande medida, reiterado a própria ascendência do sistema hegemônico e dominante como regente principal de desigualdades étnico-políticas, epistemológico-patriarcais e ontológico-culturais, as/os sujeitos sociais indígenas não facilmente sucumbiram, abrindo elas/eles também importantes flancos no sentido da descolonização⁷⁴⁶.

Tal como diversos autores propuseram — ao descreverem o novo constitucionalismo como “pós-nacional”, “transnacional” ou “pluridimensional” — o desafio que abrange a complexidade e a diversidade reside na produção de um novo pensamento constitucional que convoque não só a própria essência de Estado, mas que o leve além do Estado como modo de reclamar a sua legitimidade (Santos e Exeni Rodrigues, 2012; Santos e Grijalva, 2012). Em jogo está a refundação do Estado moderno num contexto em que as instituições do Estado supranacional são ainda embrionárias. Vários anos após as reformas constitucionais da Bolívia e do Equador, os casos mais exemplares destes processos, fica claro o incumprimento de algumas das promessas que resultaram dessas vitórias. O que torna estes processos particularmente interessantes constitui talvez o seu maior desafio: como descolonizar um instrumento essencial da modernidade colonial sem pôr em causa a sua centralidade? Este cenário é propício ao surgimento de contradições e choques, quase sempre resolvidos a favor da matriz eurocêntrica⁷⁴⁷, que envolvem a dificuldade de traduzir conceitos não hegemônicos na linguagem jurídica moderna, a incompatibilidade entre as novas constituições e os compromissos nacionais assentes numa matriz

⁷⁴⁶ Na conclusão da obra conjunta sobre os “horizontes revolucionários” que interconectam passado e presente na política boliviana, Hylton e Thomson (2007: 154) já advertiam que “se a história tem mostrado que momentos revolucionários deixam marcas indeléveis no futuro, tem mostrado que o colonial interno e as hierarquias de classe são também estruturas duradouras”. E encerram, enfatizando a contradição. “Tanto a revolução como o colonialismo interno continuarão com contornos nítidos ao mesmo tempo em que uma terra chamada Bolívia caminha para frente por este início do século XXI” (Hylton e Thomson, 2007: 154).

⁷⁴⁷ “É precisamente por um efeito da natureza do Estado e seu centralismo que a plurinacionalidade pretendida pelas constituições do Equador e da Bolívia não conseguiram ultrapassar o multiculturalismo, e depois de sua avançada formulação, não fez com que fosse possível ir além dele mesmo, com sua diversidade formal, culturalista e, poderíamos dizer, cosmética. O Estado não constroi comunidade, não delega jurisdição. Um exemplo é o da Bolívia, onde, depois dos largos e complexos debates constituintes do Estado Plurinacional, a Lei de Deslinde de 2011 expõe claramente esse retrocesso a algo semelhante aos cabildos indígenas [ênfase da autora] coloniais que, na linguagem de alguns, como relata Xavier Albó em seu texto crítico aos rumos do pluralismo boliviano, só permite às jurisdições indígenas julgar apenas ‘roubos de galinha’ (Albó, 2012)” (Segato, 2013: 17-18).

jurídica internacional colonial e capitalista ou as tensões entre a nação cívica e as nações étnico-culturais (Santos, 2018: 76).

Frente a esses *limites* e *aberturas* relacionadas com o enfrentamento desta realidade *abissal*, proponho, a partir dos diálogos de pesquisa (e dos reconhecimentos dos já mencionados *pactos de reciprocidade* e das *autonomias políticas* das coletividades e das/os personalidades consultadas), o exercício das *ciências sociais por demanda*. Em outras palavras, a intenção aqui manifestada é a de abrir portas e janelas para a análise desses processos não apenas a partir dos quadros e ferramentas analíticas deste “autor majestático” da pesquisa, mas levando-se em consideração (assumindo, assim, o caminho da multiplicação das totalidades que desestabiliza a *razão metonímica*, um dos fundamentos, como discorrido no *Cap. 3*, da *razão indolente*), na medida do possível, as *demandas* das/os sujeitos coletivos presentes.

Já no próprio subtítulo d’A *Crítica da Colonialidade em Oito Ensaios*, compilação de trabalhos (de 2007 até 2013)⁷⁴⁸ publicada em Espanhol, a antropóloga argentina radicada no Brasil, Rita Laura Segato, reforça a relevância daquilo que ela vem definindo como “uma *antropologia por demanda*” (Segato, 2006). Na introdução da obra, a autora situa esse seu próprio projeto no vértice de um entrecruzamento entre “duas posturas teórico-políticas”: a *perspectiva crítica da colonialidade do poder* (em especial na forma oferecida por Quijano, 1991, 1992, 2005 e 2009 [2000]) e a prática disciplinar da *antropologia por demanda*.

Em declarada associação a um “projeto histórico alternativo e disfuncional ao capital”, Segato (2013: 11) realça a relevância da “disponibilidade do antropólogo para ser interpelado por comunidades e povos que colocam a sua ‘demanda’ e permitem, desta forma, que sua ‘ciência’ obtenha um lugar e uma razão no caminho do presente”.

Defini anteriormente essa antropologia por demanda quando examinei as interfaces tensas entre a universalidade dos Direitos Humanos e a deontologia pluralista da antropologia, e localizei numa ‘ética insatisfeita’, uma ‘ética do outro’, levinasiana, a usina que nos leva à expansão de direitos (Segato, 2006). Naquele texto (...) dizia que ser ético era acolher a interpelação do intruso, do diferente, no nós da comunidade moral, se o forasteiro, em sua intervenção, não pode ou não poderia ter controle material sobre as condições da nossa existência, isto é, quando não intervém em nossa vida a partir de uma posição de maior poder (Segato, 2013: 11-12).

No artigo do ano de 2006 de autoria dela própria a que faz referência, Segato apresenta a proposição com elementos adicionais. Para a autora,

a antropologia, como ciência do outro, seria o campo de conhecimento destinado a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética. Em uma guinada radical de sua deontologia, sua tarefa não seria a de dirigir nosso olhar para o outro com a finalidade de conhecê-lo, mas a de possibilitar que nos conheçamos no olhar do outro. Em outras palavras, permitir-lhe pousar os olhos sobre nós, intermediar para que seu olhar nos alcance. Isso, no entanto (...) representaria

⁷⁴⁸ Série de ensaios a partir de experiências como a da primeira oficina nacional sobre direitos humanos e de políticas para mulheres indígenas, organizada pela Funai em 2002, e a do processo de instituição da “luta pelas cotas” étnico-raciais no ensino superior no Brasil.

uma mudança radical na prática e nos valores que inspiram a disciplina até hoje, pois não significaria a mera refletividade ou o retorno de nós mesmos, antropólogos, ao Nós, depois de uma imersão passageira no mundo do outro – como se aceita, como corolário do exercício etnográfico, a idéia de regresso com estranhamento de nossas premissas. Não me refiro a esse exercício, refiro-me ao negro, ao índio ou ao camponês, estudados como objeto privilegiado da disciplina, dizendo-nos quem somos para eles e o que eles esperam de nós – o que, gostemos ou não, de fato já está ocorrendo (...) A antropologia, portanto, terá de se expor e se curvar à demanda e à interpelação daquilo que outrora fora seu “objeto” e deixar-se interpelar. O estudo de outras culturas não garante a interculturalidade, a exposição radical à transformação demandada pelo outro. Mas a interculturalidade me ocorre como o único futuro não somente interessante, mas também plausível se pretendemos a sobrevivência de uma disciplina sem objeto. (Segato, 2006: 228).

Segato resgata na memória um momento específico de um trabalho de campo em que foi ela mesma desafiada pelos sujeitos de pesquisa com as quais esteve na Argentina. Muito antes de chegar à formulação de *antropologia por demanda*, a antropóloga foi até a região dos Andes Centrais do país sul-americano onde se formou “para compreender a expansão evangélica em uma região antes fortemente marcada por um catolicismo andino e popular”. Naquela ocasião, um dos “irmãos” evangélicos interpelou-a, perguntando: “A senhora vem ver onde guardo meu cocar?” Em seguida, ao conjunto de minhas perguntas, respondeu: “A senhora me pede razões humanas e só posso dar razões divinas”; “a senhora quer se apresentar como observadora de nossa realidade, mas para nós é mais uma alma a ser convertida”; “a senhora quer as razões da cabeça e só podemos falar das razões do coração”⁷⁴⁹.

O que proponho é que seja hoje o nosso antigo “objeto” clássico que nos interpele, que nos diga quem somos e o que espera se nós, e nos demande o uso de nossa “caixa de ferramentas” para responder suas perguntas e contribuir com seu projeto histórico. É por essa disponibilidade para com a solicitação de comunidades e povos que essa prática disciplinar é também uma antropologia litigante, a serviço, interpelada [destaque da autora, assim com as demais marcações desta citação]. (...) Sua caixa de ferramentas, o ofício de etnógrafo, servem para dar-lhes uso na busca por respostas que ativamente nos solicitam aqueles que construímos como nossos “nativos”, interpretações e dados que necessitem para desenhar seus projetos e, especialmente, vocabulários para a construção de retóricas que sustentem suas metas históricas de continuidade de sua inserção no mundo como povos e comunidades, com soberania e relativa autonomia alimentar, mercados locais e regionais, e um cosmos próprio (...) (Segato, 2013: 14)

Sugiro o alargamento da proposição lançada e defendida por Rita Laura Segato para uma sorte de *ciências sociais por demanda*, também “litigante, a serviço, interpelada”. No caso específico desta tese, as duas demandas a mim apresentadas não foram, não são e continuarão perspectivamente não sendo apenas entendidas como tarefas pontuais e dissociadas do trabalho principal a serem cumpridas. Que importância tem a colaboração que me foi requisitada em

⁷⁴⁹ A autora chegou a elaborar artigo (Segato, 1992) em que busca assimilar essa dura contra-interpelação, a qual ela afirma ter reagido positivamente.

termos da disputa na área da comunicação social para o movimento indígena de Roraima, no Brasil (*Cap. 4*)? Quais significados podem estar vinculados à confecção de uma compilação e sistematização de lutas históricas (*Cap. 5* desta tese) com fins didáticos para os camponeses-indígenas das regiões das alturas de Cochabamba, na Bolívia?

Esses dois aspectos – a disputa no campo da comunicação social e a relevância da formação política de jovens – têm, como já foi dito na *Introdução (Percurso pessoal)* e no *Cap. 3* sobre *metodologias descoloniais e senso comum emancipatório*, relação com a minha própria trajetória e minha trajetória profissional e pessoal, evidentemente. As *demandas* a mim colocadas provavelmente poderiam ser diversas caso outra/o fosse a/o pesquisador/a a se apresentar às organizações indígenas na Bolívia e no Brasil. Ainda assim, entendo que é possível tomá-las como preocupações-chave que despertam interesse e preocupação de ambas coletividades indígenas no enfrentamento cotidiano, concreto e persistente que mantêm em suas lutas, de mais de cinco séculos, diante dos tentáculos do sistema capitalista-colonial-heteropatriarcal.

São, portanto, áreas temáticas de reprodução constante do colonialismo que ajudam a denunciar/desvendar/desarmar a *matriz abissal* cognitiva-material que estrangula e ameaça continuamente as diversas vidas dos povos e comunidades não só na América Latina, mas também em outros contextos do chamado Sul Global.

Nessa esteira, consistem em “indicadores” de limites e aberturas ao pós-abissal. Com o suporte de trechos adicionais de entrevistas gravadas com “*sujeitos* de pesquisa” durante os trabalhos de campo no Brasil e na Bolívia, são delineados alguns eixos estruturais práticos que conformam o colonialismo do dia a dia, seja por meio da intervenção e da influência dos aparatos midiáticos, seja via educação e formação de jovens, abordadas de forma abrangente. Nesse esforço, também se vislumbram brechas importantes para a tarefa tão inadiável quanto colossal da descolonização tanto do exercício do jornalismo como dos horizontes educacionais.

As imagens e as classificações construídas pela mídia (em especial a sua vertente comercial-corporativa, mas também em seu amplo espectro, para além apenas do que convencional e exclusivamente se designa como imprensa) têm um reflexo substantivo⁷⁵⁰ para o embate político-ideológico envolvendo direitos e territórios; bem como a elaboração de conteúdos próprios direcionados à formação de novas/os integrantes e lideranças comunitárias pode contribuir para fomentar ciclos fundamentais e complexos de longuíssimo prazo de duração, com os quais as organizações estão acostumadas. Em ambas frentes, a questão da *justiça cognitiva* aparece com ênfase, em esforços que se complementam e se entrecruzam – haja vista o destaque que a comunicação social autônoma também tem em Raqaypampa, na Bolívia, e a centralidade

⁷⁵⁰ Leal (2012: 56) lembra que o discurso jornalístico-político é uma “prática institucional não autônoma” e que, no processo de produção de notícias, apresenta um “discurso *sobre*”, tornando objeto aquilo sobre o que se fala. “Com isso o enunciador é dado como observador principal, recobrando-se de um efeito de distanciamento em relação a esse objeto, o que lhe garante uma posição de legitimidade de opinião e de valorização. São, assim, discursos intermediários, situados entre o ‘discurso-origem’ e o interlocutor”.

que a formação via educação própria também ocupa na Raposa Serra do Sol, no Brasil. Como realça Hage (2016), em seu provocativo e instigante “*É o racismo uma ameaça ambiental?*”, lembrar o anti-racismo é, nos dias que correm, uma tarefa crucial:

É particularmente assim, uma vez que o racismo tem voltado a passar por uma importante reconfiguração nas últimas duas décadas, tornando-se intimamente fundido com a lógica e as necessidades da acumulação capitalista neoliberal (Hage, 2016: 126).

7.1 - Disputa no campo da comunicação social

Não deixa de ser sintomático que ainda seja possível detectar até os dias de hoje na academia um tipo de diferenciação entre ramos das ciências sociais com base em distinções simplistas – como aquela que divide as “aplicadas” daquelas que não são acompanhadas desse adjetivo. Em alguma medida, a reflexão e os achados em torno da *matriz abissal* enfatizam as fortes (porém deliberadamente invisibilizadas) pontes e interconexões – adaptadas ao jargão acadêmico, interdisciplinares e multidimensionais - entre as diversas áreas de conhecimento. Ou seja, para melhor compreender a “*hidra*”⁷⁵¹ de três cabeças – capitalismo, colonialismo e heteropatriarcado –, uma das chaves explicativas pode ser encontrada nos meios e nas mensagens comunicacionais que fazem circular informações, dados e opiniões que alimentam a chamada “opinião pública” do sistema. Nesse contexto, o aspecto performativo das disputas midiáticas merece~atenção redobrada.

Comparativamente, o anti-racismo tem sido conceitualmente bastante ossificado e está sempre tentando alcançar os fluidos modos de classificação dos racistas. Acadêmicos anti-racistas certamente contribuíram para essa ossificação, talvez mais do que os ativistas. Enquanto os racistas tem mudado de forma feliz de uma para outra forma de racismo, pouco se preocupando com contradições lógicas, inconsistências e discrepâncias em suas argumentações, muitos acadêmicos anti-racistas gastam uma quantidade excessiva de tempo tentando julgar os racistas precisamente por esses motivos. Num caso clássico do que Pierre Bourdieu (1990) chama de “projetar no objeto sua relação com o objeto”, eles criticam os racistas como se os racistas fossem acadêmicos com quem estão tendo desacordos em uma sala de orientação sobre como Interpretar a realidade. A performatividade de declarações racistas e mais obviamente das práticas racistas, que é o mais importante para os próprios racistas, recebe muito menos atenção do que o necessário. Em vez disso, os maiores pecados dos racistas são apresentados como sendo de cunho interpretativo/intelectual. São acusados de serem maus pensadores (...) (Hage, 2016: 126)

⁷⁵¹ O movimento zapatista organizou, em maio de 2015, no Centro Indígena de Capacitação Integral (Cideci)-Unitierra, um seminário específico com a designação de “Pensamento crítico frente à hidra capitalista” (mais em: <https://seminarioscideci.org/category/seminario-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista/>), que inclusive se materializou também em livros (três volumes) lançados em diversas cidades do México. O capitalismo, como uma mitológica hidra, se apresenta como um inimigo que assume múltiplas e renascidas/rejuvenescidas “cabeças”, isto é, meios de exploração, opressão e controle.

As observações acima se interconectam com formulações e reflexões críticas em torno do “simulacro de acontecimento” (Lazzarato, 2006 [2004]). A publicidade, explica o autor, “constitui a dimensão mental do simulacro de acontecimento que a empresa e as agências de publicidade inventam, e que devem ser encarnados nos corpos”.

A dimensão material desse pseudo-acontecimento se realiza tão logo as maneiras de viver, de comer, de ter um corpo, de se vestir, de morar se efetuam nos corpos: vivemos materialmente em meio às mercadorias e serviços que compramos, rodeados por móveis e objetos que agarramos, como "possíveis", em meio ao fluxo de informações e comunicação em que estamos imersos. Vamos nos deitar, iniciamos atividades, fazemos isto ou aquilo, enquanto essas expressões continuam a circular (elas "insistem") através dos fluxos das ondas de rádio, das redes telemáticas, dos jornais. Elas duplicam o mundo e nossa existência como um "possível", que é, na realidade, um comando, uma palavra autoritária que se expressa pela sedução (Lazzarato, 2006 [2004]: 101-102)

O discurso da então graduanda em gestão territorial⁷⁵² pelo Instituto Insikiran (UFRR), em Roraima, Jucilene Carneiro, jovem indígena do povo Macuxi, enfatiza os estereótipos reafirmados por meio da mídia, assim como reforça os entraves impostos pelo Estado perante as lutas para a garantia e o cumprimento de direitos coletivos diferenciados. Segundo ela,

(...) as comunidades têm interesses que entram totalmente em conflito com essa questão do Estado. E, diferentemente das populações que moram nas periferias, as comunidades indígenas tem uma vida coletiva. A comunidade é muito mais forte. E as pessoas, nas cidades, estão muito alheias ao que acontece fora [do círculo fechado mais familiar delas]. Às vezes não sabem o que acontece dentro da própria cidade. Só sabem o que é colocado na mídia. E a mídia, como se sabe, aqui em Roraima e na maior parte do Brasil, quando se trata de povos indígenas, é altamente manipuladora. Recentemente, por exemplo, nós tivemos a manifestação [na Comunidade] do Sabiá [bloqueio da rodovia que liga o Brasil a Venezuela], e o que a mídia colocou foi que houve uma confusão na BR-174. Então, além de ter esse problema com o Estado, existe toda uma máquina trabalhando por trás, que seria a mídia, e que estigmatiza o povo na cidade: cria um indígena que muitas vezes não existe; cria frases de impacto de modo que pessoas da cidade que nem conhecem e nunca foram para comunidades indígenas ficam reproduzindo... Isso tudo também fortalece a população indígena. Porque tem a reação para que todos se unam e busquem lutar por direitos em um estado extremamente antiindígena em que o governo [estadual] mesmo vai para mídia e faz falas antiindígenas - atualmente, eles têm evitado porque está chegando a campanha [eleitoral], né! É isso que a gente vê. Isso tudo impulsiona, sim, o povo. O povo quer desenvolvimento, mas não é um desenvolvimento compatível com o que o Estado quer. Por exemplo, eu vejo que o Estado talvez até possa ter potencial para a produção [agropecuária] e tudo, mas o governo ainda não se tocou que, pela quantidade de reservas ambientais e de terras indígenas, Roraima não serve para ser um Estado produtor que vá abastecer outros mercados. Roraima poderia ser trabalhada em alguma coisa na área do turismo, de conservação mesmo, Roraima tem potencial. Por exemplo, o governo ultimamente tem feito a maior propaganda do primeiro “eco-estado do planeta”, mas [seria possível] um “eco-estado” que é antiindígena? E aí já entra em conflito, como é que antiindígena e tem invasão no Sul do Estado em área de

⁷⁵² Entrevista realizada em 8 de outubro de 2013, na cidade de Boa Vista.

conservação? São discursos que se contradizem, que entram em conflito o tempo todo e que, ao mesmo tempo, fortalecem o movimento indígena.

A intervenção feita pela indígena Macuxi ao papel da mídia em sociedades pós-coloniais que assumem traços de *Estados-subimpério* como é o caso do Brasil contesta a ideia de uma “opinião pública” burguesa e, ao mesmo tempo, essencialmente democrática. Ao proceder dessa forma, entra em choque com as bases da “teoria da ação comunicativa” habermasiana, uma das construções teóricas modernizadoras e modernizantes do campo da transformação mais influentes das ciências sociais contemporâneas. No texto que assina numa coletânea organizada em 1991 por Robin Blackburn por conta da queda do Muro de Berlim (*Depois da Queda – O Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*), Habermas (1991:66-67) sustenta que:

[o] poder criado de maneira comunicativa pode produzir um efeito sobre as premissas dos processos de avaliação e decisão da administração pública, sem pretender conquistá-la, a fim de tornar efetivas as suas exigências normativas, e isso na única língua que essa fortaleza sitiada compreende.

A lógica por trás do raciocínio habermasiano se fundamenta numa expectativa “de que as exigentes estruturas de reconhecimento mútuo, que conhecemos de circunstâncias concretas, se transportem, através das comunicações de processos de formação de vontade e opinião, para as relações sociais intermediadas pelo direito e pela administração”.

Como se nota pela posição de Jucilene, “as exigentes estruturas de reconhecimento mútuo” pretensamente exercitadas em “circunstâncias concretas” não estão sendo propriamente “transportadas” via “comunicações de processos de formação de vontade e opinião” para as “relações sociais intermediadas pelo direito e pela administração”. A dificuldade - para não dizer quase impossibilidade - em fazer com que o poder social-integrativo da solidariedade possa prevalecer diante dos outros dois poderes citados por Habermas (o dinheiro e o poder administrativo) não reside só na operação de estratégias e ações comunicativas⁷⁵³, mas no reconhecimento prévio e na problematização da *matriz abissal* denunciada e repudiada pelos movimentos indígenas de ambos países.

Gualberto Albarracín, liderança camponesa-indígena da CRSUCIR, em Cochabamba, relembra a centralidade do serviço pestado pela rádio comunitária local para o fortalecimento da auto-organização local, hoje refletida na AIOC de Raqaypampa.

⁷⁵³ Crítica Lazzarato (2006 [2004]) essa expectativa com relação aos processos comunicacionais. “Diante desses mundos normalizados, nossa ‘liberdade’ é exercida exclusivamente para escolher dentre possíveis que outros instituíram e conceberam. Ficamos sem o direito de participar da construção dos mundos, de formular problemas e de inventar soluções, a não ser no interior de alternativas já estabelecidas. E a definição destas alternativas é atribuição de especialistas (da política, da economia, das cidades, das ciências) ou dos “autores” (da arte, da literatura). É por essa razão que temos a desagradável sensação de que, uma vez que tudo é possível (desde que no âmbito das alternativas preestabelecidas), nada é mais possível (a criação de algo novo). A sensação de impotência e de aborrecimento que todo capitalismo contemporâneo nos causa foi criada pelo afastamento da dinâmica do acontecimento (idem: 101-102).

A nossa “arma” era a rádio: para informar e para orientar qualquer coisa. Ademais, para unificar. A principal arma era a rádio. Por isso pensamos em conseguir uma rádio maior; a antiga era pequenina. Buscamos um financiamento e com isso fizemos uma rádio maior, mais potente, que chega até o Norte de Potosí, vai até os Trópicos, ao redor de várias estâncias.

David Cabrera, diretor da Rádio Originária, oferece um panorama adicional para se compreender o papel da rádio e da comunicação comunitária para o autogoverno.

Pergunta – Percebemos na reunião entre os dirigentes da Central [Sindical] que a questão da rádio e da comunicação são muito importantes. Como acha que o papel desempenhado pela rádio está ajudando no fortalecimento das comunidades?

Sim, sim. Porque temos programas adequados à organização, às pessoas que habitam essas regiões. Praticamente ficam a par de sua vivência e tudo isso. Então, eu creio que da minha parte eu diria que a rádio tem uma função muito especial. Porque nós sempre estamos com o povo, isto é, com as organizações. Fazemos notícias ou tipo entrevistas sobre as organizações, sobre as pessoas. Pouco a pouco, ir se realizando, mudando o modo de vida – não mais como antes, escravizados, mas moderno, buscando essa vida. Nós fazemos entender pela rádio. Em nossos programas, temos entrevistas adequadas a isso. Pensamos que estamos fortalecendo as organizações. Na prática. Também trabalhamos para que se faça notar como se deve fazer as gestões: em que momento as organizações têm que estar firmes. Em tudo isso, fazemos nossos programas com entrevistas, que fazemos com as autoridades. Como eles têm maior experiência, então, difundimos. Todas essas palavras, queremos que as pessoas escutem e compreendam.

Pergunta – Basicamente, vocês têm programas de música [típicas da cultura raqaypampenha] e também uma parte de informações, certo? Basicamente com isso funciona a rádio, não?

Claro, segundo usos e costumes e tudo aquilo. Estamos sempre difundindo. Por exemplo, segundo as músicas da região, ou seja, a música charangueada⁷⁵⁴. E, vendo tudo isso, fazemos pesquisas [apurações de informações e captação de entrevistas] também nas comunidades que podemos também difundir. É uma boa rádio que tem boas músicas, claro, para as pessoas. Sempre estamos contentes e alegres; eles também têm preocupação. Para amenizar essa preocupação, cremos que com a música, se ajudando, falando das comunidades de verdade, nós acreditamos que, ao saudá-las, também estamos com elas.

Pergunta – Com avisos, com informes sobre etc. Essa é a outra parte que também queria falar: sobre a relação com [as diversas instâncias d] o Estado. Por exemplo, há informações da Subprefeitura, ou da Prefeitura, do governo central, que são articuladas com a rádio?

Sim, todo o “processo de mudança” que se vive no nosso país, estamos todos enquadrados dentro desse processo. Sobre isso, é sempre importante dizer a verdade: sem mentiras. (...) Algumas vezes, muitos meios de comunicação tergiversam a informação. Falam de outra forma. Mas nós não fazemos essas coisas. (...) Mais do que tudo, estamos fortalecendo as comunidades com os avisos, com o serviço social. Porque atualmente nós temos a linha telefônica que tem cobertura nessas regiões. Então, para que façam uma reunião, ou então um trabalho comunal, as pessoas ligam das comunidades e nós brindamos essa informação e, mediante a rádio. Chega a todos (...).

⁷⁵⁴ Charango é o instrumento musical típico da região, semelhante a uma viola, com poucas cordas; Aiquile, município vizinho à localidade de Mizque, é considerada a capital do Charango.

Pergunta – É um instrumento importante para a descolonização?

Sumamente importante. Como atualmente estamos num processo pela autonomia, nesse caso também nós estamos transmitimos como devemos estar atuando uma vez que haja autonomia.

Os dois depoimentos vindos de Raqaypampa, como se antecipa no título deste capítulo a ideia de “limites e aberturas ao pós-abisal”, dão uma dimensão da centralidade das iniciativas não só da área de comunicação social, mas também reforçam o quesito cultural para a organização e fortalecimento das comunidades camponesas-indígenas.

Quanto a essa temática, as palavras de David estabelecem laços transoceânicos com a produção político-intelectual do líder revolucionário e anticolonial de Cabo Verde e Guiné-Bissau, Amílcar Cabral, para quem a libertação é “um fator de cultura”. No entendimento do militante político do Partido Africano para a Independência da Guiné e de Cabo Verde (PAIGC), os aspectos culturais do colonialismo e do neocolonialismo compunham a base do imperialismo. A *cultura imperial*, portanto, exerceria papel importante nas sociedades colonizadas; daí a relevância, para além da independência político-administrativa, da educação político-cultural e do “direito de possuir a própria história”⁷⁵⁵. Em alguma medida, as lutas e as elaborações de Cabral sobre o papel da cultura contra o sistema capitalista-colonial vão influenciar inclusive o educador brasileiro Paulo Freire⁷⁵⁶, referência mundial no que diz respeito à educação para a libertação.

No tocante a panoramas relativos mais especificamente à comunicação social, Albuquerque (2017) considera que, de uma maneira geral, “os estudos de comunicação política assumem como premissa o modelo tradicional das relações centro/periferia e, conseqüentemente, compreendem a América Latina como uma sorte de espelho distorcido do Ocidente”. Com base

⁷⁵⁵ A situação vivida dos povos colonizados, argumentava Amílcar Cabral, segue “em sentido oposto ao da retórica da colonização humanitária do Segundo Pós-Guerra, supostamente no dever de servir à população colonizada”. “As condições de miséria humana nas colônias portuguesas africanas a que Cabral dá destaque servem a inverter a tese de menoridade histórica dos africanos e demonstrar, em sentido contrário, o verdadeiro significado da situação social e econômica derivada do domínio direto por séculos de colonialismo português, que impunha aos colonizados uma única condição possível de vida: viver como ‘servos no seu próprio país’” (Villen, 2013: 133). A economia da Guiné e de Cabo Verde, quase exclusivamente de base agrária, era administrada por meio da proibição dos colonizados de possuir a própria terra, pela imposição da monocultura a serviço da metrópole, pela obrigação dos camponeses de vender seus produtos cultivados a baixo custo para as autoridades portuguesas e de comprar produtos de baixa qualidade da indústria metropolitana por preços elevados. Em outro trecho, Villen pontua que “qualquer organização de caráter político dos africanos era condenada à clandestinidade”. “A aparente participação política dos africanos na gestão de suas vidas era permitida somente nas instituições tradicionais indígenas, controladas e dirigidas pelas autoridades coloniais e de fato administradas pelos chefes tradicionais, os ‘agentes africanos do domínio português’” (idem: 140).

⁷⁵⁶ Ver Freire (1973) e suas *Cartas à Guiné-Bissau – Registros de uma experiência em processo*.

nisso, “descrevem as sociedades latino-americanas em função de suas conformidades correspondentes aos parâmetros ocidentais relativos à democracia midiática”⁷⁵⁷.

Esses estudos adotam basicamente duas abordagens quanto a essa questão: descrevem avanços da mídia latino-americana com vistas a um modelo mais democrático (abertura midiática) ou apontam os obstáculos que impendem que isso aconteça. Ambas as abordagens podem ser usadas de maneira complementar (...) As teorias fundadas no quadro mais amplo de transição para a democracia (ou democratização) – as quais estão por trás tanto da ideia da abertura da mídia como dos obstáculos para uma democracia midiática – apresentam alguns limites que merecem ser mencionados. Em resumo, elas consideram a mídia e a sociedade latino-americanas a partir de fora, referindo-se a uma narrativa teleológica que supõe que as sociedades ao redor do mundo tendem a convergir em direção ao modelo das democracias ocidentais avançadas (Albuquerque, 2017: 208-209)

Com base nisso, o autor sugere o caminho de uma “perspectivas pós-coloniais” para a análise da imprensa nas “periferias”, uma vez que não tomam como dada a “centralidade ocidental”, mas entende a mesma como “resultado de padrões assimétricos de relação historicamente estabelecidos, resultado de processos coloniais e do imperialismo”.

Já Chomsky (2007 [1989]) detecta, no comportamento da mídia comercial *mainstream* tanto em ambientes de *sociabilidades imperiais* como de *sociabilidades coloniais*, um esvaziamento de conteúdo na disputa concreta pública de ideias e de programas político-ideológicos apresentados pelos diversos segmentos da sociedade. De acordo com o filósofo, uma “variedade de medidas” é lançada, via comunicação social de massa, com o objetivo de “despojar as estruturas políticas democráticas de um conteúdo essencial, de uma forma que estas se mantenham intactas em nível formal”.

Grande parte dessa tarefa é assumida pelas instituições ideológicas que canalizam o pensamento e as atitudes dentro de uns limites aceitáveis⁷⁵⁸, desviando qualquer desafio em potência no sentido do privilégio e das autoridades estabelecidas, antes que esse possa tomar forma e adquirir força. A tarefa consta de muitas facetas e agentes (Chomsky, 2007 [1989]: 19)

⁷⁵⁷ Para Albuquerque, a mera “importação” de modelos a quadros latino-americanos tende a agravar realidades marcadas pela desigualdade social e pela concentração de poderes político-econômicos. “Ao defender que instituições de ‘*accountability*’ (monitoramento, transparência e prestação de contas) – a imprensa livre, em especial, são pilares centrais da democracia, contribuem para empoderar os setores das elites latino-americanas no controle dela [mídia] por cima das pessoas comuns do povo” (idem: 209).

⁷⁵⁸ A crítica de Chomsky – conhecida como “modelo de propaganda” (e apresentada em obra conjunta dele com Edward Herman, intitulada *A fabricação do consenso*, publicada pela primeira vez em 1988 com o título original em Inglês, *Manufacturing Consent*) – se combina com uma série de outras variantes das “teorias do jornalismo”, em particular os contributos nas linhas do *agenda-setting*, do *framing* e do *priming*.

Ginsberg - citado por Chomsky (2007 [1989]: 19) – sustenta que os governos ocidentais “têm utilizado mecanismos de mercado para regular as perspectivas e os sentimentos populares”⁷⁵⁹.

O “mercado de ideias”, elaborado entre os séculos XIX e XX, dissemina com eficácia as crenças e as ideias das classes superiores ao mesmo tempo que subverte a independência ideológica e cultural das classes inferiores. Por meio da construção desse mercado, os governos ocidentais estabel Manufacturing Consent eceram laços firmes e duradouros entre a posição socioeconômica e o poder ideológico, permitindo as classes superiores utilizar a cada um deles para reforçar o outro (...). Ainda que os cidadãos do mundo ocidental usualmente tendam a equipar o mercado com a liberdade de opinião, a mão invisível do mercado pode ser um instrumento de controle quase tão potente como o punho de ferro do Estado.

Os *jornalistas*, complementa Jasper (2016 [2014]), são atores fundamentais nos conflitos contemporâneos “não apenas por moldarem a opinião pública, mas também porque influenciam a percepção de manifestantes e políticos sobre suas *próprias* situações” (idem: 183)

*Os que criam notícias, seja em sites, jornais, rádios ou televisão, têm seus próprios objetivos e métodos. Os jornalistas em geral são pagos para cobrir determinados temas, tipicamente estruturados em torno de arenas como tribunais ou parlamentos; devem cumprir prazos e agradar editores e proprietários. Eles tentam apresentar matérias capazes de atrair o público, o que com frequência significa relatos de indivíduos, com algum suspense, sobre ações e não sobre a situação do momento, e especialmente formas de ação incomuns e fotogênicas. Apenas alguns protestos são considerados “midiáticos”. E somente alguns manifestantes: enquanto as autoridades governamentais têm quase sempre garantido o status de fontes legítimas de notícias a serem entrevistadas, manifestantes raramente desfrutam dessa condição. Eles recebem cobertura mais por suas ações que por suas opiniões, sobretudo quando essas ações ameaçam infringir a lei. Os editores muitas vezes apresentam o protesto como caso de polícia, mostrando os manifestantes como potenciais infratores*⁷⁶⁰ (Jasper, 2016 [2014]: 183-184)

Retomando Lazzarato (2006 [2004]), infere-se que o capitalismo “tenta controlar os mundos virtualmente possíveis através da variação e da contínua modulação”; não produz, portanto, propriamente, “nem sujeito, nem objeto, mas sujeitos e objetos em contínua variação, gerados pelas tecnologias da modulação”, numa sorte de transição e inconstâncias permanentes

⁷⁵⁹ Chomsky (2007 [1989]: 22) assevera que os veículos da mídia comercial “prestam serviço aos interesses do poder estatal e empresarial, que estão estreitamente inter-relacionados, disseminando suas informações e suas análises de maneira que se apoie o privilégio estabelecido e se limitem o debate e a discussão como correspondem”. Além disso, questiona a premissa de que os meios são adversos e combativos. “O que se discute não é a honradez das opiniões manifestadas ou a integridade de quem busca os fatos, mas a escolha dos assuntos a tratar e a maneira de enfatizar os fatos, a gama de opinião cuja expressão se permite, as premissas inquestionadas que servem de guia para a informação e o comentário, o marco geral imposto para a apresentação de uma determinada visão de mundo” (idem: 24).

⁷⁶⁰ “A mídia frequentemente enxerga os manifestantes como seres pitorescos, e não como porta-vozes em controvérsias públicas sérias; as manobras ou os distúrbios que lhes permitem chegar à porta impedem que eles sejam levados a sério” (Jasper, 2016 [2014]: 104).

Nos países ocidentais, o controle não passa apenas pela modulação dos cérebros, mas também pela modelagem dos corpos (prisões, escolas, hospitais) e pela gestão da vida (Estado-providência). Seria dar um papel bem mais nobre ao capitalismo não pensar que tudo acontece pela variação contínua de sujeitos e objetos, pela modulação dos cérebros, pela captura da memória e da atenção. A sociedade de controle recupera e reíntegra os velhos dispositivos disciplinares. Nas sociedades não ocidentais, nas quais as instituições disciplinares e o Estado-providência são bem mais frágeis e pouco desenvolvidos, tal controle implica diretamente uma lógica de guerra, mesmo em tempos de paz (Lazzarato, 2006 [2004]: 106)

Como se pode perceber, também no que toca aos dispositivos de comunicação tecnológica os contornos da *matriz abissal* se mostram sem parcimônia alguma. Um episódio ocorrido no dia da posse do atual presidente do Brasil, político da extrema direita com contornos que o aproximam do (neo)fascismo, Jair Bolsonaro, revela como poucos esses efeitos sociopolíticos da contemporaneidade associados à (des)informação. Posicionados em frente ao Palácio do Planalto como numa torcida de futebol, apoiadores de Bolsonaro repetiam em alto volume, como verdadeiros gritos de guerra, duas palavras que sintetizavam o sentimento deles perante a imprensa “tradicional” que trabalhava na cobertura do evento. As palavras eram os nomes de dois dispositivos usados intensivamente em telefones celulares e computadores durante todo o período anterior e durante a própria campanha eleitoral, na realidade uma plataforma de rede social e um aplicativo de troca de mensagens instantâneas: WhatsApp e Facebook.

7.2 - Formação política/educação de jovens

Redes e articulações feministas descoloniais negras e indígenas da América Latina/Abya Yala/América Latina costumam assinalar que, principalmente a partir da década de 1980, começaram a “emergir vozes e processos de ação política que não só visibilizaram a ‘outras’ mulheres que reivindicaram e problematizaram sua condição de raça, etnia, classe e sexo-gênero, mas que desafiaram os discursos hegemônicos ocidentais a partir do mais profundo de sua lógica etnocêntrica, racista, misógina, heterocentrada e colonial” (Miñoso, Correal e Muñoz, 2014).

A emergência do movimento indígena e afrodescendente em nível regional pôs na mesa de discussão um debate pendente na “Nuestamérica” : o fato de que as populações colonizadas e escravizadas não fomos reconhecidas como “humanos” pela racionalidade moderna. A campanha continental dos 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular; a insurreição zapatista no México; os protestos encabeçados pela Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador – CONAIE -, as mobilizações pela paz (muitas delas organizadas por coletivos e organizações de mulheres) e o reposicionamento da Organização Nacional Indígena da Colômbia; o processo de reconstrução comunitária depois da guerra na Guatemala; as lutas pela terra no Brasil; a defesa dos territórios e dos recursos naturais por parte dos povos indígenas na Bolívia, Chile, Equador, Colômbia, Argentina, Venezuela, América Central; assim como a emergência do movimento negro desde os oitenta [1980] no Brasil, expandido durante os noventa [1990] em todo o subcontinente, para mencionar somente alguns casos, estremeceram as estruturas e lógicas eurocentradas das próprias nações latino-americanas, ao mesmo tempo em

que abriram a possibilidade de pensar o mundo a partir das (cosmo)visões dos povos não ocidentais de Abya Yala. Inicialmente se tentou colocar essa disputa no terreno do “reconhecimento” dos direitos culturais e identitários das populações indígenas e afrodescendentes, ou seja, no marco da tradição liberal. No entanto, muito rapidamente as lutas e resistências indígenas, afro e populares desbordariam os cânones do direito “universal” (que ainda disfruta de uma posição forte e privilegiada dentro dos reduzidos e enxugados Estados nacionais). Fizeram isso na medida em que aprofundavam suas demandas, denúncias e ações-mobilizações, enquanto se consolidavam as autonomias comunitárias como alternativas ao projeto modernizador (idem: 20-21).

As autoras destacam também que as lutas e resistências nesse contextos já evidenciavam “o fracasso do paradigma civilizatório ocidental, pois este havia demonstrado que as expectativas de ‘desenvolvimento’ nos países do ‘Terceiro Mundo’ eram impossíveis de serem cumpridas”.

Mas não só isso, colocaram o dedo na ferida ante a pretensão da universalidade dos “Direitos Humanos”, desmascarando a falsa inclusão das “minorias” esquecidas. Também revelaram as hierarquias visíveis e invisíveis que se sustentam sobre a dicotomia fundante das sociedades latino-americanas: civilização vs barbárie; deram formas ao questionamento à pretensa exclusividade de “verdade” por parte do saber científico e reivindicaram a validade dos conhecimentos populares produzidos por fora dos cânones ocidentais; evidenciaram que as mulheres racializadas são invisibilizadas e violentadas sistematicamente pelos sistemas políticos, estatais e sociais (Miñoso, Correal e Muñoz, 2014: 21).

As posições aferidas nas pesquisas com organizações indígenas para esta tese seguem aproximadamente a mesma linha de argumentação das autoras supracitadas. No bojo da ideia do “fracasso do paradigma civilizatório ocidental” e dos poucos resultados perceptíveis quanto às várias “agendas pelo desenvolvimento” arquitetadas e impostas (por distintos canais, métodos e instituições, de escala nacional e internacional) de cima para baixo, a proposta de professoras/es indígenas de Roraima segue justamente o caminho de estreitamento dos laços entre os processos educativos e o cotidiano das comunidades⁷⁶¹. Pierlangela Cunha⁷⁶², do povo Wapixana, que partiiipa há anos do movimento e vem atuando junto à coordenação da OPPIR, destaca que:

o nosso argumento vai pelo viés da cultura mesmo, pela questão cultural. As nossas reivindicações estão baseadas nas práticas dos elementos culturais de cada povo. E justamente tendo essa diversidade de cada povo. E, dentro disso, a gente coloca as questões geográficas também. Dentro dessas questões – por exemplo, hoje nós somos aqui em Roraima nove povos indígenas, e vem alguns aparecendo -, o que a gente coloca? Qual é a nossa defesa junto aos órgãos? A gente coloca: não dá para fazer uma escola com calendário de 200 dias letivos sendo que o professor trabalha muito mais dias. Se ele vai fazer uma atividade comunitária, ele está trabalhando de manhã, de tarde, no final de semana. O Estado diz que tem que trabalhar 200 dias letivos. O professor trabalha muito mais do que isso. Nesse período, o professor tem que parar as aulas porque tem festejo na comunidade, tem que ir para a roça, cada aluno tem que fazer as suas atividades. É cultural. Ninguém vai dizer que não vai porque seria contra a própria comunidade.

⁷⁶¹ Ver Diagrama 2 (p. 388), com calendário escolar do Povo Ingarikó, que vive na TIRSS.

⁷⁶² Entrevista realizada em 14 de novembro de 2013, em Boa Vista.

“Não, nós não vamos liberar o aluno porque o aluno tem que ficar dentro da sala de aula estudando”. Enquanto a família toda foi fazer roça, foi fazer a caçada ou tem alguma atividade que tem que fazer. Então, tudo é no viés da cultura mesmo. Porque é feito de acordo com os modos próprios de vida, dessas diferenças, dessas formas de fazer.

Também as lideranças de Raqaypampa têm, por exemplo, buscado investir cada vez mais na formação da juventude local. Para Melécio García⁷⁶³, ex-parlamentar da Assembleia Departamental de Cochabamba e atual prefeito de Mizque, trata-se de uma questão estratégica.

Pergunta – E como entra a questão da educação nisso tudo? Ontem, estávamos na reunião do Cefoa⁷⁶⁴ e da educação alternativa, ao mesmo tempo em que a migração dos jovens para as cidades tem sido muito significativa. Como pode ajudar o Estado como um todo para conter um pouco isso e para favorecer a valorização da cultura, dos usos e costumes?

Eu também estudei no Cefoa. Fui um dos bacharéis formados pelo Cefoa. Mas quando eu estava no Cefoa, as aprendizagens eram um pouco diferentes. Não era como hoje. Nossos facilitadores e professores eram da própria comunidade. Essas pessoas se foram e hoje são professores acadêmicos. Pensava que com esses professores acadêmicos poderíamos juntar mais gente no Cefoa. Mas não tem sido assim. Os jovens migram muito. Por questões econômicas, saem: para trabalhar, para ganhar platita (dinheiro). E também alguns jovens não se interessam. Nós pensamos que podemos explicar mais. Fazer entender a realidade, podemos conscientizar as pessoas. Não apenas economicamente.. Há uma coisa aí, uma debilidade em Cefoa. Antes, quando eu estava, tinham alimentação mais garantida. Havia projetos em que se trabalhava. Isso acabou e o financiamento já não existe. E ficou assim. Hoje em dia não sei como os participantes estão se virando... Porque o município paga [salários fixos e permanentes] somente ao diretor, nada mais. Pagam apenas ao diretor, aquele que administra. Vamos conscientizar os jovens para que de alguma maneira possam fortalecer o Cefoa (...).

Pergunta - E é um desafio muito grande que está colocado, não?

Estamos, todavia, em um processo. Talvez daqui uns 20 ou 30 anos possa estar consolidado, mas temos essa visão. Essa forte influência sob os jovens, por exemplo. De onde vem isso? Dos professores. É preciso mudar a partir da escola. Isso já vem sendo discutido há muito tempo pelos dirigentes, que já têm feito cobranças nesse sentido. Mas a escola segue com a estrutura anterior. É a partir daí que se tem que mudar. Por isso, eu digo: daqui a uns 20 ou 30 anos, já vamos ter profissionais. Hoje, há poucos profissionais que pensam isso. Estamos com eles, mas a mudança tem que se dar a partir da escola, a partir das universidades. Então, os futuros profissionais já vão sair com isso, com essa outra visão. Vai mudar. Isso é o que estamos esperando. Oxalá.

O longo prazo sublinhado pelo dirigente dá uma noção das dificuldades existentes quanto à presença do *pensamento abissal* na educação e na formação de jovens. Numa das entrevistas com um especialista universitário⁷⁶⁵ que trabalha com o tema dos conhecimentos e saberes tradicionais camponeses indígenas originários em áreas rurais, a resposta para a pergunta sobre as possibilidades abertas pela conversão de territórios em AIOCs foi a de que se poderia prever

⁷⁶³ Entrevista realizada no dia 28 de março de 2014, em Cochabamba.

⁷⁶⁴ Ver item 5.2 do Cap. 5.

⁷⁶⁵ Cujo nome será preservado, para evitar indesejados constrangimentos e outras consequências.

“vantagem” alguma, já que a tendência seria, com o incremento da autonomia comunitária, apenas uma maior exploração e destruição dos recursos naturais por motivações estritamente econômicas.

Em recorrido histórico sobre os estudos de sociedades andinas que mergulha na questão da atividades culturais educacionais, Larson (2002: 21) destaca a relevância de um grupo de investigadores/as que praticam “leituras transculturais” a fim de tentar “extrair certas estratégias do pensamento político, a memória ou as demandas morais nativas”. Em geral, esses investimentos de pesquisa elegem como foco o período do início da República (como fizera inicialmente o THOA, com Silvia Rivera Cusicanqui, ainda na década de 1980), justamente quando se reforça uma agenda de cobiça maior pelo saque privado de territórios indígenas.

Eles [pesquisadoras/es dessa linha⁷⁶⁶] sustentam que os índios dos Andes aplicaram estratégias judiciais e discursivas durante séculos e, mais ainda, que os povos indígenas constantemente revigoravam sua identidade comunal precisamente no transcurso de invocar seus próprios títulos de terras coloniais, padrões tributários, expedientes judiciais e outros documentos que não têm preço guardados em seu arquivo comunal, que davam forma tangível e textual a seu próprio passado coletivo diante da ameaça de um estado liberal agressivo, ansioso por enterrar direitos, memórias e identidades indígenas (Larson, 2002: 21)

Essas possíveis “leituras transculturais” de “estratégias judiciais e discursivas” aplicadas durante séculos, no caso desta tese, têm menos a ver com o “pensamento político, a memória ou as demandas morais nativas” e mais a ver com um elemento para a apreensão do próprio sistema em que esses papéis políticos estão sendo desempenhados. No caso de Raqaypampa, a demanda por (mais uma, visto que já dispõem de várias outras) síntese histórica das lutas indígenas que possa servir como material para a formação política/educação de jovens pode ser lida como um ponto “de dar “forma tangível e textual a seu próprio passado coletivo” mesmo num contexto menos agressivo que o do final do século XIX para o início do século XX, para o qual um apoio externo talvez pudesse lhes ser útil/aproveitável.

Tudo indica que a afirmação da diversidade e o legítimo direito à diferença devam mergulhar na compreensão dos complexos mecanismos por meio dos quais a opressão, a injustiça e a exploração buscam se legitimar, o que significa compreender as relações entre as dimensões cultural, social, econômica e política e buscar novas epistemes entre os protagonistas que estão impulsionando processos instituintes de novas configurações territoriais. Afinal, não é isoladamente que cada grupo subalternizado é mantido nessa condição (Porto-Gonçalves, 2009: 45).

Em outras palavras, interessa também a esta tese (neste capítulo) inserir esse sinal de existência de reproduções coloniais neste campo específico (mostrando alguns dos limites para o pós-abissal), surgido a partir do diálogo com as organizações indígenas, para a problematização

⁷⁶⁶ A própria Larson (2002) pode se enquadrar neste grupo, mas, entre os variados e múltiplos trabalhos existentes nessa semelhante linha, é citado pela autora o de Joanne Rappaport, mais centrado do contexto colombiano, *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, de 1990.

não de estratégias específicas, mas do próprio panorama amplo de continuidade e relegitimações de relações de poder.

O reconhecimento da persistência do pensamento abissal é, assim, a conditio sine qua non para começar a pensar e a agir para além dele. Sem este reconhecimento, o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti-abissal que se autoproclame. Pelo contrário, o pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação. No nosso tempo, pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental. A emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo (Santos, 1995: 506-509). O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes” (Santos. 2007 [2009]: 44)

Quais possíveis conclusões, então, se tiram destas experiências de *ciências sociais por demanda*, vinculadas com os campos da comunicação social e da formação/educação de jovens? Muitos fios poderiam ser puxados deste “novelo”, mas destaco três pontos para, a partir do que está ao meu (limitado) alcance, buscar o desfecho do que aqui foi apresentado e problematizado.

O primeiro ponto diz respeito à relevância de determinados vetores na retroalimentação e relegitimação permanentes (muitas vezes repetitivas, como em marteladas contínuas, mas por vezes também arduamente repaginadas) da *matriz abissal*: as demandas dos movimentos indígenas nos dois contextos dão suporte à constatação de que a imprensa e o conteúdo didático/formativo são meios estratégicos bastante ativos na contemporaneidade para o prolongamento das relações de poder com as quais têm convivido ao longo de séculos. Ou seja, colaborações, articulações e intercâmbios nessas esferas são requeridos pelas próprias lideranças e coletividades em questão, com base nos seus princípios-valores, formas (institucionalizadas ou não) e exercícios de auto-organização e auto-gestão social, política, econômica e cultural, com o propósito de fortalecer as suas respectivas lutas.

Depreende-se daí que existam preocupações substantivas desses movimentos para com aspectos simbólicos, cognitivos e educativo-formativos que compõem o arco daquilo que Gramsci (como reforçado no *Cap. 6*) denominava como hegemonia, inclusive reforçando a centralidade de tal categoria como irradiador de ideias e práticas *abissais*. Em ambos os casos, as sinalizações vindas das pesquisas de campo apontam para a necessidade e a premência de contribuições da academia e de outros segmentos da sociedade (como parcelas da mídia e das ONGs, por exemplo) no sentido de desafiar a aceitação, naturalização e emulação das explorações e opressões predominantes no conjunto da sociedade, reanimadas exemplarmente em despachos de notícias e cartilhas infanto-juvenis. É interessante notar que, mesmo não ignorando o aspecto também econômico da luta de classes presente nas relações sociais por conta da interação/inserção no sistema capitalista (como demonstram entrevistas dos *Capítulos 4 e 5*), o

DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

profundo sentido colonial (*Capítulos 6 e 7*) acaba por se sobressair nas próprias demandas. Mais do que a ideia de *interseccionalidade* (Crenshaw, 1989 e 1991; Hill Collins, 2017 [2012]), que enfatiza a combinação de várias relações de poder (de acordo com classe, diferença étnico-racial, de gênero etc.) nos “pontos de chegada” das realidades sociais, a *matriz abissal* capitalista-colonial-heteropatriarcal que atravessa os meios de comunicação e as abordagens formativas de juventudes (objetos de atenção especial das organizações indígenas neste caso), vai além. Enfatiza também as raízes das *mais-valias* que se acumulam a favor dos blocos opressores e concentradores de bens e recursos não apenas do ponto de vista da materialidade das explorações do trabalho e da vida (ou da espoliação de “recursos naturais”), mas da própria manutenção e justificação dessa condição de privilégio extremo.

Em particular, no caso do Brasil, o recente processo eleitoral de 2018 pode ser associado, portanto, a uma sorte de uma nova *ofensiva extremista recolonial pelas ruas e redes*⁷⁶⁷ a partir de um largo conjunto de expedientes, com destaque para o uso intensivo de recursos, técnicas e manipulações via internet, mais precisamente via plataformas de mídias sociais como comunicadores instantâneos de intercâmbio de conteúdos e redes sociais. De certo modo, as demandas de fundo descolonial quanto à produção de conteúdos para imprensa e para a formação interna nas comunidades formuladas pelo CIR (Brasil) e pela CSUTCB (Bolívia), respectivamente, não deixam de enfatizar esse caráter “recolonizante”, via embates político-ideológicos que, com essa interface internética ao mesmo tempo obscura e monopólica, vem ganhando novas (e, não raro assustadoras) configurações. Nesses ambientes presenciais e virtuais em que se renovam as bases de exaltação do sistema, que inclusive se erigem como contrapontos à apuração profissional jornalística e à produção acadêmico-científica (naquilo que se tornou célebre pela expressão *pós-verdade*⁷⁶⁸), propostas e agendas ultracapitalistas, megacoloniais e extraheteropatriarcais circulam e são elevadas ao status de *cult*. Conforma-se, assim, uma atmosfera propícia a autoritarismos e fundamentalismos que, mais uma vez evocando o caso brasileiro, desembocou na eleição presidencial e no governo do ex-deputado federal Jair Bolsonaro, notório defensor não só da ditadura militar, mas de práticas execráveis como a tortura de ativistas políticos e o extermínio de indivíduos e coletividades subjugadas como “subalternas”.

O segundo ponto tem a ver com a complementaridade e a multiplicidade das demandas - não apenas aquelas colocadas no âmbito desta pesquisa em si, mas elas mesmas serão aqui uma vez mais sublinhá-las apenas a título de exemplo - no que tange a preocupações de ordem “externa” (contra-discurso frente à hegemonia capitalista-colonial-heteropatriarcal na seara da comunicação social) e “interna” (conteúdo histórico para formação de jovens das comunidades locais). Ou seja, é nítido o entendimento partilhado pelas organizações indígenas de que o capitalismo-colonialismo-heteropatriarcado precisa ser enfrentado em muitas frentes: não apenas como um fenômeno da sociedade “envolvente”, mas que se infiltra nas próprias comunidades. Tal

⁷⁶⁷ Ver item anterior 7.1, referente aos meios de comunicação e a reprodução do capitalismo-colonialismo.

⁷⁶⁸ Para uma discussão mais focada neste tema, ver Keyes (2004).

percepção demonstra sofisticadas linhas de raciocínios e ações que vão no sentido oposto da permanente tentativa do sistema de consolidar “ciclos de transformação de indígenas em pobres” - conforme apontamentos de Viveiros de Castro (*pág. 261*).

Em compilações e revisões sobre redes e movimentos em torno de causas, reivindicações e meios para garantias de direitos culturais, étnicos e raciais, é bastante comum se encontrar, direta ou indiretamente, o argumento de que existe uma marca intrínseca da prevalência e priorização nessas organizações do tradicionalismo, relativismo e essencialismo culturais *vis-à-vis* enquadramentos e perspectivas pretensamente mais dinâmicas, auto-reflexivas, modernas e universais/estruturais/estruturantes⁷⁶⁹, como os da classe social. Se é válido afirmar que o colonialismo não é algo que se restringe à circunscrição das identidades/comunidades locais e está vinculado ao fenômeno histórico-material da formação e expansão do capital, reproduzindo-se ambos com base em tal interdependência (como procurei demonstrar nos *Capítulos 1 e 2*), também é preciso evitar a armadilha (como se verá também na parte da *Conclusão*) de aplicação automática às lutas indígenas de carimbos de única e exclusivamente pós-modernas (com proposições, muitas vezes, calcadas aos modos de vida inferiorizados pelas suas supostas condições de “pré-modernos” ou arcaicos), pós-estruturais e, portanto, inócuas, inofensivas a - e até simbióticas com - o capitalismo (necro)liberal.

O terceiro e último ponto se interconecta com os debates interdisciplinares cada vez mais aquecidos e disseminados em torno do *colonialismo digital* (Bridle, 2018; Ricaurte, 2019). Com aquilo que denomina como “Nova Idade das Trevas”, Bridle e um conjunto de analistas têm sublinhado o fato de que, a despeito do fato de que as visões das pessoas no mundo sejam cada vez mais “universais”, a agência diante do mesmo parece estar se reduzindo. Esse caminho, segundo os mesmos, tem levado à multiplicação de paranoias e à desintegração social: mais vigilância, mais desconfiança e aumento ainda maior do poder das imagens e da computação (sempre com alguém, com suas visões de mundo, por trás) que têm suas “autoridades” reforçadas. Como destaca Ricaurte (2019: 354), a *colonialidade do poder* deve ser também tomada em consideração quando das discussões em torno do funcionamento das redes globais de massivas informações digitais (*big data*), “numa complexa montagem que articula infra-estruturas materiais, bem como dimensões biológicas, emocionais, ecológicas e simbólicas que geralmente são ignoradas em debates teóricos”. A governança e o regime de dados, complementa a autora, se apresentam, dadas as tecnologias extrativas e as epistemologias imperiais e coloniais dominantes, como “enormes desafios globais”.

⁷⁶⁹ Embocaduras analíticas presentes em Calderón Gutiérrez (1993 e 1985) também aparecem traduzidas na conhecida síntese das “ideias fora do lugar” de que fala o ensaísta literário brasileiro Roberto Schwarz quando se refere ao liberalismo no século XIX aterrissado nos Trópicos. De algum modo, fazem parte de um conjunto que incorpora uma certa noção de “desajuste de nascença” do qual fazem parte ainda no Brasil a crítica do “patrimonialismo”, de Faoro, e do “homem cordial”, de Buarque de Holanda. Essas noções têm sido alvo de críticas (Souza, 2015), embora aspectos no sentido da relevância e presença do colonialismo em seu nexos com o sistema capitalista, realçadas nesta tese, sejam pouco tratadas inclusive por este último.

Conclusão

São conhecidas as três orientações em torno das *epistemologias do Sul* apresentadas por Santos (1995: 508):

aprender que existe o Sul;
aprender a ir para o Sul;
aprender a partir do Sul e com o Sul.

Tomados em conjunto, os resultados das pesquisas que embasam esta tese permitem a proposição de mais uma possível orientação: *aprender que o Sul é dotado de autonomia (para além de sua inter-relação com o Norte) e que essa autonomia é, em alguma medida, disruptiva para com o sistema*. Este último tem na produção ativa de não-existências das/os subalternas/os (ou seja, para a ‘impensável’ autonomia do Sul) um de seus “motores” principais.

Restou constatado que as diversas interfaces entre as comunidades indígenas estruturadas em organizações de autogestão territorial e as instâncias oficiais de Estado são permeadas transversalmente por lógicas capitalistas-coloniais, que combinam variadas formas de opressão e exploração. Nesse sentido, o capitalismo é reforçado pelo colonialismo e o colonialismo é retroalimentado pelo capitalismo⁷⁷⁰, numa dinâmica constante (e ao mesmo tempo mutante⁷⁷¹), justaposta e difusa, não linear e muito menos diretamente proporcional.

Uma segunda constatação, associada a esta primeira, é a ideia de que essa mesma *matriz abissal* capitalista-colonial-heteropatriarcal difusa e, ao mesmo tempo, quase onipresente (mas sempre de acordo com cada tempo-espço), estabelecida de forma específica pelas relações de poder presentes em cada um dos quadros sociais estudados, vem sendo de algum modo desafiada há séculos pelos diversos protagonismos indígenas⁷⁷², que se articularam e obtiveram maior

⁷⁷⁰ Assim como o heteropatriarcado é impulsionado e também impulsiona ambos [capitalismo e colonialismo], como pudemos demonstrar em passagens anteriores.

⁷⁷¹ Balibar e Wallerstein (1991) apresentam reflexões importantes sobre essas “mutações” no volume com vários artigos acerca da dinâmica do capitalismo, do colonialismo e patriarcado (raça, nação e classe).

⁷⁷² Embora tenha alcançado significativa visibilidade extra nas últimas décadas, em especial pelo fortalecimento da articulação transnacional dos povos indígenas, traduzidas nas já citadas convenções internacionais que foram sendo aprovadas a partir de incansáveis lutas localizadas e/ou conjuntas. Esse protagonismo desestabilizador, ressalte-se, não se limita aos povos indígenas estritamente assim auto-identificados, mas ao conjunto da população racializada, subalternizada e relegada a condição de objetos a serem manipulados e controlados por uma ordem capitalista-colonial-heteropatriarcal.

reconhecimento nas últimas décadas⁷⁷³, das mais distintas maneiras. Os exemplos com os quais se estabeleceram diálogos no Brasil e na Bolívia são demonstrativos da diversidade pelas quais essa desobediência ao sistema vem sendo pensada, praticada e (re)avaliada pelos próprios movimentos indígenas latino-americanos contemporâneos, em meio ao emaranhado de relações sociais em que interagem na busca de garantia de seus direitos.

A partir dessas duas constatações que colocam enfaticamente a necessidade de “*aprender que as iniciativas de autonomia do Sul são disruptivas do sistema que as produz ativamente como coisas, ou seja, como sujeitos não-existentes em termos de agência*”, é possível identificar aquilo que seria um dos grandes desafios das lutas anticapitalistas históricas até aqui: a pouca atenção e consideração dadas tanto às lutas descoloniais como às iniciativas em torno da questão do gênero e das liberdades sexuais. Advertências nesse sentido já vinham sendo dadas há tempos (não surgiram apenas mais recentemente, como algumas análises chegam a sustentar) por porta-vozes de dentro e de fora da academia⁷⁷⁴. Recorro aqui à obra clássica do peruano José Carlos Mariátegui, intitulada *7 ensaios de interpretação da realidade peruana* (originalmente publicada em 1928), que tem o mérito de ser um dos trabalhos pioneiros oriundos da intelectualidade latino-americana a se dedicar com maior afinco (a partir de um ângulo diferente) ao “problema do índio”, para ele intrinsecamente vinculado ao “problema agrário”:

Nós que, do ponto de vista socialista, estudamos e definimos o problema do índio, começamos por declarar absolutamente superados os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, nos quais, como uma prolongamento da batalha apostólica do padre de Las Casas, se apoiava a antiga campanha pró-indígena. Nosso primeiro esforço tende a estabelecer seu caráter de problema fundamentalmente econômico. Insurgimo-nos primeiramente contra a tendência instintiva – e defensiva – do criollo ou misti⁷⁷⁵, a reduzi-lo a um problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico ou moral, para escapar de qualquer maneira do plano da economia. Por isso,

⁷⁷³ A presença do movimento indígena regional tem influenciado diversos processos políticos de transformações na América Latina, conforme sustentam De la Cadena (2008), Gutiérrez e Escárzaga (coords.) (2005 e 2006), Gutiérrez *et al.* (2014) e Santos (2014: 48-69). Este último aponta um século XX paralelo (*Nuestra America*) em contraste com o século XX *mainstream*, protagonizado por europeus e norte-americanos. O século *Nuestra America* tem como epicentro a América Latina e remete a um ensaio de 1891 de José Martí no qual contam linhas de uma “cultura política de grupos sociais cujas vidas cotidianas são energizadas pela necessidade de transformar estratégias de sobrevivência em fontes de inovação, criatividade, transgressão e subversão”

⁷⁷⁴ Embora haja uma profundo sentido *abissal* também nesse quesito, uma vez que as lutas indígenas tendem a não merecer a mesma atenção que as produções escritas dentro do cânone do conhecimento ocidental formal, na sua grande maioria representantes e membros colonizadores. Não raro, revoltas, resistências e assembleias dos povos indígenas são interpretadas como ações apenas de reação condicionada e desesperada perante as ofensivas em curso, sendo que não há motivo algum para não se acreditar que muitas dessas reações também estivessem baseadas em teses políticas tão ou mais consistentes que qualquer movimento que se considerava como vanguarda político-intelectual da época.

⁷⁷⁵ Palavra na língua *quechua* que tem significado semelhante a *mestizo*, ou seja, se aplica aos segmentos associados à classe dominante, branca e mestiça, de comerciantes, proprietários e autoridades.

a mais absurda das censuras que nos podem dirigir é a de lirismo ou literatismo. Colocando no primeiro plano o problema econômico-social, assumimos a postura menos lírica e menos literária possível. Não nos contentamos em reivindicar o direito do índio à educação, à cultura, ao progresso, ao amor e ao céu. Começamos por reivindicar, categoricamente, o seu direito à terra. Essa reivindicação perfeitamente materialista deveria bastar para que não nos confundissem com os herdeiros ou repetidores do verbo evangélico do grande frade espanhol, a quem, no entanto, tanto materialismo não nos impede de admirar e estimar fervorosamente (Mariátegui, 2010 [1928]: 67-68)⁷⁷⁶.

Numa época em que a temática dos povos indígenas estava muito longe de ser tratada como relevante para a transformação social, Mariátegui teve indubitavelmente o mérito de valorizar positivamente as organizações sociais originárias da América Latina⁷⁷⁷. A despeito desse empenho, o intelectual socialista peruano passou ao largo tanto da compreensão acerca da *matriz abissal*, tal qual a apresentamos nesta tese, como também de uma das chaves para desestruturá-la e deslegitimá-la, que é o reconhecimento pleno e o exercício de formas políticas de autonomia indígena, conforme previsto em convenções internacionais e em muitas legislações nacionais também, que podem se dar por meio de novas institucionalidades relacionadas com o Estado ou não.

Ao fim e ao cabo, como já apontaram outros analistas (Walsh, 2007; Hanneken, 2012), Mariátegui, embora valorize o legado da civilização inca e dê ênfase ao que chamou de *socialismo indo-americano*⁷⁷⁸, acaba também, num movimento contraditório, por reiterar

⁷⁷⁶ Em outro excerto (Trecho do *Prólogo* a “Tempestade nos Andes”, de Luis E. Valcárcel), Mariátegui reforça ideia semelhante, mas com o adendo da ideia adicional de que o socialismo “esclareceu e demarcou” aquilo que ele chama de “problema do índio”. “O socialismo nos ensinou a colocar o problema indígena em novos termos. Deixamos de considerá-lo abstratamente como problema étnico ou moral para reconhece-lo concretamente como problema social, econômico e político. E então, pela primeira vez, sentimo-lo esclarecido e demarcado” (Mariátegui, 1976 *apud* Löwy, 2012 [1999]: 105). Na antologia “O marxismo na América Latina”, Löwy (2012 [1999]: 102) situa Mariátegui como provável “pensador marxista mais importante produzido até agora pela América Latina”.

⁷⁷⁷ Na realidade, Mariátegui procurou estabelecer uma relação direta (como também em outras obras de autoras/es do início do século XIX, como Rosa Luxemburgo) entre a civilização incaica e um “comunismo agrário primitivo”, subsistente em estruturas concretas e num “profundo espírito coletivista”. Para o autor, porém, era preciso que essa base “primitiva” se submetesse à “hegemonia da classe proletária”. Pensava ele que “a vanguarda operária” deveria dispor de elementos militantes da raça índia, nas minas e nos centros urbanos, para a “progressiva educação ideológica das massas indígenas” (Mariátegui, 1929 *apud* Löwy (2012) [1999]: 114). Chega até a citar as reivindicações pelas quais os próprios camponeses-indígenas deveriam trabalhar: “liberdade de organização, supressão de recrutamento, aumento de salários, jornadas de oito horas, cumprimento das leis de proteção do trabalho”. Quase um século depois, as lutas dos movimentos indígenas conseguiram ir muito além da pauta limitada de “proletarização” recomendada pelo peruano, que priorizava uma integração econômica que não dava conta do conjunto de opressões e, no fundo, mais ajudava do que desestimulava a reprodução do sistema.

⁷⁷⁸ “A mais avançada organização comunista, primitiva, que a história registra é a inca. Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América Latina decalque e cópia. Deve ser criação heroica. Temos

hierarquizações e sobreposições tipicamente produzidas pela *matriz abissal*. Um dos principais pressupostos histórico-analíticos desconstruídos, que contaminou muitas das análises sobre a América Latina por longas décadas, é o da suposta existência e da persistência de um meio rural de tipo feudal (ou semi-feudal), como segmento diferenciado diante do surgimento de uma burguesia nacional republicana, mas associada e dependente dos respectivos imperialismos da época. Veja-se o seguinte trecho de um documento importante (intitulado “Ponto de vista anti-imperialista”) redigido por Mariátegui para a *I Conferência Comunista Latino-Americana*, realizada em Buenos Aires, em junho de 1929⁷⁷⁹:

O capital financeiro sentir-se-á mais seguro se o poder estiver em mãos de uma classe social mais numerosa que, satisfazendo certas reivindicações mais prementes e atrapalhando a orientação classista das massas, estará em melhores condições de defender os interesses do capitalismo, de ser seu custódio e servo, que a velha e odiada classe feudal. A criação da pequena propriedade, a desapropriação dos latifúndios, o fim dos privilégios feudais não são contrários aos interesses do imperialismo, de modo imediato. Pelo contrário, na medida em que os últimos resquícios de feudalismo travam o desenvolvimento de uma economia capitalista, esse movimento de extinção do feudalismo coincide com as exigências o crescimento capitalista, promovido pelos investimentos e pelos técnicos do imperialismo; que desapareçam os grandes latifúndios, que em seu lugar se constitua uma economia agrária baseada naquilo que a demagogia burguesa chama ‘democratização’ da propriedade do solo, que as velhas aristocracias sejam deslocadas por uma burguesia e uma pequena burguesia mais poderosa e influente – e, por isso mesmo, mais apta a para garantir a paz social -, nada disso está contra os interesses do imperialismo (...) E a pequena burguesia, cujo papel na luta contra o imperialismo é tão superestimado, necessariamente se opõe à penetração imperialista, como tanto se diz? Sem dúvida, a pequena burguesia é a classe social mais sensível ao prestígio dos mitos nacionalistas. Mas o fato econômico que acompanha a questão é o seguinte: em países de pauperismo espanhol [que foram objetos de colonização do referido país ibérico, como a Bolívia, mas poderia se estender a mesma lógica ao pauperismo português, no caso do que hoje conhecemos como Brasil], onde a pequena burguesia, pelos enraizados preconceitos, resiste à proletarianização; onde a mesma, pela miséria dos salários, não tem força econômica para transformá-la, pelo menos em parte, em classe operária; onde imperam o empreguismo, o recurso ao pequeno cargo do Estado, a caça ao salário e ao posto ‘decente’; o estabelecimento de grandes empresas que, embora explorem enormemente seus empregados nacionais, sempre representam para esta classe um trabalho mais remunerado, é recebido e considerado de forma favorável pelas pessoas de classe média. A empresa ianque representa melhor salário, possibilidade de promoção, emancipação do empreguismo do Estado, no qual não há futuro exceto para os especuladores. Este fato atua decisivamente na consciência do pequeno-burguês, que busca ou possui um posto de trabalho. Nestes países de pauperismo espanhol, repetimos, a situação das classes médias não é a mesma constatada nos países em que estas

que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao *socialismo indo-americano* [grifo meu]. Eis aqui uma missão digna de uma geração nova” (Mariátegui, 1928 *apud* Löwy, 2012 [1999]: 109). Em função de ideias como essa, Aníbal Quijano (2007: CXII) frisou a “sua primeira e mais perdurável lição” em *Prefácio* da obra de Mariátegui (2007) [1928]: “conhecer e transformar a realidade a partir de dentro dela mesma”.

⁷⁷⁹ Löwy, 2012 [1999]: 119.

classes passaram por um período de livre concorrência, de crescimento capitalista propício à iniciativa e ao sucesso individuais, à opressão dos grandes monopólios (Mariátegui, 1929 apud Löwy, 2012 [1999]: 119-120)

Esse extenso trecho, que expõe uma série de questões do ponto de vista de Mariátegui⁷⁸⁰, tem a vantagem de tocar em várias questões e de permitir que seja destrinchado um amplo conjunto de dilemas referentes à inter-relação entre a questão indígena e as instituições estatais, levando-se em consideração a questão da terra e também o tema das classes sociais. Ele foi selecionado justamente para evidenciar o contraste com as conclusões desta tese. Começo pelo final: Mariátegui considera que as classes médias nos países centrais do sistema-mundo moderno/colonial “passaram por um período de livre concorrência, de crescimento capitalista propício à iniciativa e ao sucesso individuais e à opressão dos grandes monopólios”.

Essa representação do advento da organização social capitalista e da relação social que deu origem ao Estado liberal-representativo burguês reproduz as desigualdades entrecruzadas da *matriz abissal*⁷⁸¹. Não se leva em consideração o largo processo colonial; o imperialismo e as populações (e os recursos naturais) exploradas em territórios coloniais, sob contínuas e pesadas relações de poder inteiramente “extra-econômicas” e muito distantes, por sinal, da alegada “livre concorrência”, não contam para a análise.

O ponto de vista limitado lançado à formação das sociedades metropolitanas, sem se dar conta das vastas e estruturantes implicações da constituição do *sistema-mundo moderno capitalista/colonial*, transfere um quadro de análise também limitado para as sociedades coloniais. Talvez o item politicamente mais problemático desse referido quadro seja a ideia de que a subclasse aristocrática supostamente “feudal” dos latifundiários (grandes proprietários de terra) e todos os seus valores e as suas ordens hierárquicas seriam “natural e gradativamente” combatidas e substituídas pelo sistema capitalista, interessado que estaria na expansão da “economia de mercado” e na consolidação da hegemonia e dominação burguesa. Ou seja, a velha ideia de que o capitalismo vai sufocar, em consequência do seu simples funcionamento “normal”, o colonialismo (ver, em retrospectiva, *Cap. 1*). Ou ainda que as lutas de classes são “superiores” por serem as únicas verdadeiramente “estruturais e universais”⁷⁸², ou seja, por, também de forma

⁷⁸⁰ Reforçam-se aqui as importantes contribuições do pensador peruano no sentido de defender o socialismo a partir da “criação heroica dos povos da América”, ainda mais em plena década de 1920. E as críticas que se apresentam aqui também tem de algum modo a ver com as sucessões de acontecimentos que se desdobraram ao longo do *longo século XX* (Arrighi, 2006 [1994]), particularmente a lógica dos movimentos concomitantes *para trás* e *para frente*, do qual fala o autor.

⁷⁸¹ Conforme considerações do *Cap. 2*.

⁷⁸² González Casanova (2006: 420) relembra que a originalidade da reflexão de Mariátegui, assim como “a dificuldade de reconhecê-la”, se deve à centralidade, atribuída ainda nas primeiras décadas do séc. XX, que o pensador peruano confere à questão da desigualdade étnico-cultural. “A ideia resulta politicamente chocante e epistemologicamente desdenhável. Para a maior parte das forças dominantes no Peru e no mundo os problemas dos índios, das minorias, das etnias são problemas ‘particularistas’, não universais”.

“natural”, embutirem as outras opressões em seu âmago. Para continuar e ampliar o seu domínio, o capitalismo, segundo essa linha de raciocínio, inclusive poderia sorrateira e habilmente assumir e propagar agendas oportunistas anticoloniais e antipatriarcais.

Privilegiando o "processo", a *teoria da reprodução social* (TRS ou SRT, na sigla em Inglês) busca investigar até que ponto essa divisão - entre exploração (normalmente atada à classe) e opressão (normalmente entendida por meio de gênero, raça etc.) – “expressa adequadamente as complicações de análises em nível abstrato na qual forjamos nosso equipamento conceitual, e o nível concreto de análise, isto é, a realidade histórica nas quais nós aplicamos essas ferramentas” (Bhattacharya, 2017: 3). É uma abordagem, segundo a autora, “que não se contenta em aceitar o que parece ser um visível, entidade acabada - neste caso, nosso trabalhador nos portões de seu local de trabalho - mas interroga a complexa rede de processos sociais e relações humanas que produz as condições de existência para essa entidade.

A *teoria da reprodução social*, como termo, carrega, ainda de acordo com Segundo Bhattacharya (2017: 2) uma importante carga analítica: não é simplesmente uma tentativa de explorar a interconexão entre relações sociais estabelecidas via mercado e relações sociais extramercado. Representa, portanto, um esforço para desenvolver a teoria do valor-trabalho de Marx numa direção específica. A SRT (ou TRS, na sigla em Português) está principalmente preocupada em compreender como categorias de opressão (como gênero, raça e capacidade) são coproduzidas em simultaneidade com a produção de mais-valia. Nesse aspecto, busca superar representações reducionistas ou deterministas do marxismo, ao mesmo tempo em que expõe criativamente a totalidade orgânica do capitalismo como um sistema.

Além dessa sempre polêmica tentativa de dissociar e dicotomizar classe e raça, existe também uma interpretação muito enraizada – inclusive partilhada tanto por conservadores liberais como por linhas de pensamento latino-americanas consideradas progressistas, ainda que com ênfases diferenciadas – que tende a ver não no sistema capitalista-colonial-heteropatriarcal, mas naquilo que chamarei de *culpabilização dialética das elites nacionais/internacionais*, o nó górdio de todas as principais mazelas vivenciadas no cotidiano das ex-colônias. De acordo com esse jogo de raciocínios, as nações sul-americanas (que guardam incontáveis diferenças entre si, evidentemente, mas que nesse tocante podem ser tomadas em bloco de modo circunstancial) não têm sido capazes de superar a condição de subdesenvolvimento por causa do comportamento, dos valores (“ideias fora do lugar”⁷⁸³) e das escolhas feitas por uma *casta* que, em comparação com a burguesia modernizante, republicana e empreendedora dos centros metropolitanos, segue teimando em não cumprir o que deveria ser o seu papel histórico de locomotiva da superação completa e definitiva de qualquer resquício de “pré-capitalismo”, “feudalismo” ou “tradicionalismo”.

O diagnóstico quanto à burguesia em sociedades coloniais, em si, todavia, condiz, em larga medida, com o comportamento e as escolhas históricas que têm se verificado ao longo da

⁷⁸³ No Brasil, há extensa e especial discussão em torno dos ensaios da formação nacional (notas 464 e 769).

história. Essas posturas, contudo, não devem ser atribuídas apenas aos infortúnios de uma elite vil e mesquinha, desinteressada e/ou despreparada em trilhar caminhos de rompimento com a dependência, em suas múltiplas facetas. Todas as ascensões burguesas tiveram como origem o fascismo. No caso dos países centrais, essas ascensões também podem ter expurgado “arcaísmos”, “tradicionalismos” e todo um conjunto de ordens atribuídas ao nascimento e ao pertencimento a famílias da nobreza, mas a acumulação amealhada por essa classe ascendente só se consolidou – a ponto de ser suficiente para instituir uma forma nova de sociedade, supostamente racional e meritocrática – por conta da existência dos múltiplos colonialismos.

Daí que o enfrentamento ao colonialismo – em especial aquele protagonizado muito substantivamente pelos povos indígenas na América Latina, por exemplo – não deveria em hipótese alguma ser entendido como mera contribuição ao capitalismo. Ao ampliarem a compreensão e a prática do político⁷⁸⁴, as lutas indígenas corroboram, assim como várias outras articulações e mobilizações não necessariamente envolvendo agentes auto-identificados como indígenas, para o desarme político e fraturante da hegemonia da *matriz abissal*.

Por muitas vezes, os movimentos indígenas foram acusados de não serem anti-sistêmicos e apenas demandarem direitos diferenciados e específicos, como se fossem “causas” de menor importância. Se as preocupações globais quanto aos riscos e contradições no campo das questões na seara ambientalista ajudaram a trazer à baila o papel dos povos indígenas e de seus conhecimentos com relação à sustentabilidade, é na política que as possíveis aberturas me parecem ainda mais promissoras.

Os comentários do xamã Davi Kopenawa Yanomami, reproduzidos em Dias Jr. e Marra (2019), dão uma noção interessante acerca da forma como os indígenas veem essa inter-relação:

Deixem o índio ficar em paz. Deixem ele lá, na casa dele, no lugar dele. É assim que eu queria que homem da cidade pensasse. Deixar índio viver em paz. Então, esse livro [A Queda do Ceu, em co-autoria de Kopenawa com o antropólogo Bruce Albert, lançado em 2015] está entrando na cabeça dele, está fazendo histórico na sociedade brasileira. Isso é muito importante para nossos filhos, para nosso futuro, para a futura geração continuar a usar essa palavra que já entrou na universidade. As crianças que vêm nascendo e crescendo, elas vão continuar a olhar [para essa palavra, o livro]. Não é continuar a olhar o político. Político faz muito trabalho ilegal. Caminho de governo é cheio de pensamentos ruins: destruir a terra, matar índios, roubar a terra, sujar grandes rios, desmatamento. Esse é o pensamento de homem grande político. Olha, o índio Davi Kopenawa Yanomami escreveu: nós vamos pensar dois lados, o caminho do governo federal e o caminho do povo indígena que tem que ser representado e respeitado como amigo. Não é amigo colado não. É amigo assim de longe, conhecido. Conhecido que respeita nossos filhos, nossos netos, outras gerações. É para isso que esse livro foi escrito. Para vocês. (Dias Jr e Marras,, 2019: 242-243)

Não tinha o conhecimento escrito do índio dentro do governo brasileiro. Eles não queriam colocar dentro, porque [para eles] índio não vale nada, não precisa entrar no conhecimento do

⁷⁸⁴ De la Cadena (2004: 141) sublinha que “o problema analítico que as políticas indígenas apresentam é que geralmente excedem a política tal como nós a conhecemos”.

governo federal. [Mas] nós temos direito de entrar com nosso conhecimento no governo federal. Povo Yanomami é brasileiro. Nós não vamos mudar, não. Meu povo não vai virar branco, como napë. Não vai virar nada. Sempre seremos yanomami. Sempre a nossa língua, sempre [com] costumes próprios. Isso é que eu queria contar para eles acreditarem (Dias Jr. e Marras, 2019: 242).

Diferentemente do que supõe Chibber (2013: 22), o principal motor dos chamados *Estudos Subalternos* - que ele automaticamente atribui a todo o campo dedicado à profundo desafio civilizatório em torno da descolonização - não consiste apenas na “ênfase na *diferença*”. Para ele, a principal mensagem desse projeto, que seria partilhada com a orientação mais alargada dos estudos pós-coloniais, é a de que “uma vez que as teorias ocidentais são incapazes de entender e explicar as dinâmicas das sociedades não-ocidentais, é preciso que haja uma revisão drástica dos conceitos fundamentais em questão ou até a construção de todo um enquadramento completamente novo”. A dissonância de ordem teórica manifestada tanto pelos Estudos Subalternos sul-asiáticos como por escolas mais alargadas dos ditos pós-colonialismos não reivindica apenas a existência de *diferenças* (entre as realidades sociais concretas vividas nos centros colonizadores e nas periferias colonizadas), mas como a existência dessas relações de poder inauguradas e retroalimentadas com base em hierarquizações coloniais são bem mais indispensáveis, veladas e estruturantes do que as teorias ocidentais costumam reconhecer. Essa proposta de reconstrução da teoria social com foco no fenômeno do colonialismo não tem necessariamente como seu objetivo primordial, portanto, o sentido do *desprendimento*⁷⁸⁵ (ou de desprestígio radical) de edifícios ocidentais considerados clássicos das ciências sociais ocidentais. No esforço assumidamente pós-colonial/descolonial/decolonial aqui levado a cabo, o foco está muito mais no religamento, na busca de estabelecimento de laços indissociáveis, materiais e imateriais, entre as sociabilidades descritas pelas teorias hegemônicas forjadas nos centros de acúmulo histórica de poderes e as sociabilidades (particulares, é verdade, que não obrigatoriamente são emulações previsíveis, prontas e objetificadas) existentes nos recantos e nas margens veladas/controladas/cercadas pela *matriz abissal* do capitalismo, do colonialismo e do heteropatriarcado. Não se trata, assim, de somente marcar distâncias, inadequações e diferenças, mas de repensar todo um conjunto de formulações que desconsidera, anula e/ou apaga o “outro lado da linha abissal”, onde a regra é a violência e a apropriação coloniais (e não a emancipação e/ou a regulação do cotidiano imperial capitalista metropolitano). Com essas presenças que, de diversos modos, *desobedecem o sistema* (Cap. 6), como é hoje no presente e ainda será possível daqui em diante rearranjar esse múltiplo e complexo tabuleiro de várias camadas a partir de premissas que se pretendem, ao menos como *utopia* em constante construção, pós-abissais?

Questionamentos como esse sustentam não apenas a existência e relevância da *diferença*, mas uma outra forma tanto de entender a formação e o funcionamento do sistema existente de opressões e, por consequência, as possíveis fissuras no mesmo. A questão da *diferença* trazida à

⁷⁸⁵ Apresentado em Quijano (1992) e traduzido para o Inglês, *delinking*, por Mignolo (2011).

tona pelos Estudos Subalternos e pelos pós-colonialismos, de acordo com o marxista Chibber, se manifesta em três esferas: na natureza mesma da *burguesia*, nas formas/práxis das *relações de poder* e também na *psicologia política*, isto é, nas motivações de agentes políticos. Esse ponto de vista marcado pela existência de diferenças substantivas - tanto para o diagnóstico dos problemas como para os possíveis enfrentamentos dos mesmos - entre as ações e contornos da elite burguesa capitalista, dos jogos, confrontos e imposições de poder e da subjetividade e psicologia políticas nos contextos dos impérios colonizadores e territórios colonizados é entendido por Chibber como frágil, pois estaria ancorado numa idealização do capitalismo nos centros (a dicotomia usada pelo autor é a do Ocidente) e em leituras errôneas dos efeitos do sistema nas periferias (ou no Oriente). Em suma, para este último, a “força motora/produtora/destruidora” do capitalismo, ainda que possa ter diferentes configurações tópicas e circunstanciais nos mais distintos contextos, é uma só e as respectivas *diferenças* não revelariam nem a fragilidade nem o desencaixe e muito menos a inadequação do quadro teórico produzido no Ocidente, em particular o materialismo histórico-dialético, como pensamento contra-hegemônico e instrumento de crítica transformadora válido para distintas realidades no mundo. Em última instância, argumenta Chibber, essas *diferenças* ressaltadas pelos subalternistas (e adotadas por correntes próximas) serviriam muito mais para solidificar ainda mais o *colonialismo* do que para combatê-lo.

O conjunto do que se procurou apresentar nesta tese vai de encontro a esse tipo de avaliação e de redução dos chamados estudos *pós-coloniais/descoloniais/decoloniais*. Quando se dá destaque as *diferenças* (que efetivamente existem e estão muito longe de ser meras projeções idealizadas das/os subalternizadas/os), o intuito é, sim, contestar alguns dos principais marcos teóricos existentes sobre o sistema capitalista hegemônico. Não se trata tão somente de considerar apenas a sua face mais liberal, descartando todo o conjunto de contradições e disputas “internas” em torno do mesmo no próprio Ocidente, como insinua seguidamente Chibber. Trata-se de algo maior, que tem a ver com a própria constituição do sistema em si e dos meios de reprodução do mesmo dos seus primórdios até a atualidade. O conjunto das *diferenças* (somando-se o papel e a atuação das *burguesias*, as *relações de poder* e de opressão vigentes e a *psicológica política* mobilizadora de ações e ideologias), portanto, não é apresentado para negar ou confundir a influência do capitalismo, mas para evidenciar a sua composição muito mais ampla e complexa nos centros do Norte e nas *margens* do Sul Global. Ignorar essas *diferenças* coloniais e heteropatriarcais e não compreendê-las na sua complementaridade e reciprocidade com as explorações capitalistas é insistir numa separação desastrosa. Assim como não se pode atribuir as graves e recorrentes denúncias contra o racismo no mundo todo como uma forma de reforçá-lo ainda mais, não se pode também dar guarida à ideia de que o apontamento de problemas que realçam a força do colonialismo para o estabelecimento e a legitimação de profundas hierarquias socioculturais acaba por assegurar ainda mais a sua continuidade. A indagação que mais importa reside, portanto, em como as críticas subalternas/pós-coloniais/descoloniais/decoloniais, juntamente com uma ampla gama de contribuições de outros campos diversos de conhecimento (da biologia à ecologia, passando pela arqueologia), podem ajudar a dissecar de modo ainda mais

completo o esquema de funcionamento do sistema capitalista-colonial-heteropatriarcal. Simplesmente rotulá-las como fragmentárias, essencialistas e culturalistas e, por consequência, reprodutora dos discursos político-ideológicos neoliberais que ocupam os espaços estabelecidos, institucionais e não-institucionais de poder, é um ato de força que, por seu caráter conservador e purista, segue a trilha mesma que pretendia criticar.

A esse respeito, vale a pena recuperar parte dos interessantes argumentos lançados e defendidos por Ranajit Guha, considerado um dos principais idealizadores dos Estudos Subalternos a partir da perspectiva sul-asiática, em seu *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Dominação sem Hegemonia: História e Poder na Índia Colonial, obra que ainda não foi contemplada com uma tradução para o Português). Pouco conhecido na América Latina⁷⁸⁶, o trabalho de Guha, fartamente analisado e criticado por Chibber (2013) em seu libelo contra os estudos pós-coloniais, parte de conceitos gramscianos para construir uma perspectiva outra da história indiana em seu período colonial que parte das camadas subalternas, em dissonância tanto da versão “oficial” imposta pelos colonizadores britânicos como do viés “inventado” adotado pelos nacionalistas colonizados. Guha define esse caminho, que não replica as outras historiografias não-históricas, como o da “política do povo”.

Paralelo ao domínio da política das elites, existiu ao longo do período colonial outro domínio da política indiana em que os principais atores não foram os grupos dominantes da sociedade indígena nem as autoridades coloniais, mas as classes e grupos subalternos que constituíam a massa da população que trabalhava e a camada média na cidade e no campo - isto é, o povo. Esse era um domínio autônomo [grifo do autor], o qual não se originou da política das elites nem teve a sua existência dependente desta última. Era tradicional apenas pelo fato de que suas raízes poderiam ser buscadas em tempos pré-coloniais, mas não era de modo algum arcaico no sentido de obsoleto. Longe de ter sido destruído ou convertido virtualmente em algo sem efetividade alguma, como foi a política de elite do tipo tradicional pela intrusão do colonialismo, continuou operando vigorosamente apesar deste último, ajustando-se às condições prévias ao estabelecimento do Raj e em muitos aspectos desenvolvendo inteiramente novas tensões tanto em termos de forma como de conteúdo. Tão moderna quanto a política da elite indígena, distinguia-se da mesma pela sua relativa maior profundidade no tempo assim como na estrutura (Guha, 1982: 4)

⁷⁸⁶ Tive contato apenas com uma edição quase artesanal de textos fundacionais dos Estudos Subalternos sul-asiáticos numa livraria em Cochabamba, na Bolívia. Há uma edição em Espanhol de uma obra importante de Ranajit Guha, bem como algumas compilações de trabalhos centrais de Dipesh Chakrabarty, publicados na Espanha. Partha Chatterjee e Gayatri Spivak tem edições de obras suas em Português editadas por universidades brasileiras. Mas um volume bastante grande da produção desta corrente permanece ainda apenas em Inglês, dificultando o acesso, a discussão e a disseminação das ideias do grupo. A brevidade da duração do coletivo de Estudos Subalternos Latino-Americanos, da qual parte se desligou para formar a rede Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D), também acabou por interditar um possível fluxo de troca de ideias Sul-Sul que poderia ter sido mais intenso. A socióloga Silvia Rivera Cusicanqui costuma citar as formulações dos Estudos Subalternos nas suas próprias reflexões.

Nas bases da abordagem exclusiva e elitista [da Índia, mas que diz respeito também ao amplo e diverso conjunto das histórias de nações colonizadas] está uma ideia que prevaleceu na historiografia desde a ascensão das cidades-Estado italianas e teve continuidade por meio do Iluminismo até a emergência dos Estados-nação modernos mais próxima aos nossos tempos presentes. É a ideia de que com a maior ascendência da burguesia na Europa Ocidental, todas as relações de poder da sociedade civil foram, em todos os lugares, tão integralmente assimiladas às aquelas do Estado que sobre as duas é possível dizer que coincidiram num espaço indiferenciado e integrado onde sozinhas estiveram situadas e articuladas entre elas desde então. Tem sido possível, portanto, para as iniciativas de pesquisa históricas que têm alimentado esse teorema por séculos, tendo-o convertido num material de senso comum acadêmico, representar o poder em sua forma mais generalizada como Sociedade Civil = Nação = Estado. Dizer e demonstrar, como nós fizemos, que o domínio do político não é unitário, mas estruturalmente cindido é, por óbvio, estragar a elegância dessa equação de uma só vez. Contudo, ao fazê-lo, assumimos a responsabilidade de redefinir como esses termos se relacionam uns com os outros nesse respectivo domínio [não unitário]. Nossa tentativa de encarar essa tarefa nos leva diretamente, como se indicou acima, à questão: ‘O que é o colonialismo e o que é o Estado colonial?’ (Guha, 1997, xi)

A caracterização de um Estado colonial marcado pela *dominação sem hegemonia* – na qual o emprego da coerção se coloca acima de qualquer acordo comum com base no convencimento, em contraponto ao quadro pintado de plena e segura hegemonia burguesa consolidada pela via da persuasão, muito acima do uso de qualquer tipo de força – revela um eixo de relações de poder *diferenciadas* segundo uma ordem capitalista-colonial-heteropatriarcal que guarda semelhanças com a noção de *matriz abissal*.

Para Guha, todavia, essa ausência da hegemonia burguesa nas colônias teria impossibilitado que o Estado colonial conseguisse operacionalizar a assimilação a sociedade civil dos colonizados nele mesmo. No marco crítico da *matriz abissal*, esse predomínio da violência nos contextos coloniais, em detrimento da prevalência da hegemonia nos centros imperiais, não se deve propriamente à “falha histórica do capital de tornar real a sua tendência universalizante sob condições coloniais e à correspondente falha da cultura burguesa metropolitana em dissolver e assimilar por completo a cultura indígena no Sul da Ásia nas relações de poder do período colonial” (Guha, 1997: xii). O padrão tem a ver com a própria lógica de sustentação do sistema desde a sua formação, de coerção para espoliação cruel e sanguinária (tendo a superexploração do trabalho mais como regra do que exceção) nas colônias, de um lado, e de acumulação e usufruto nas metrópoles, de outro. Essa divisão não implica evidentemente na inexistência de “Nortes” no Sul e de “Suis” no Norte, já que existem diversas *formas do colonialismo* – algumas mais próximas da ideia de *colonialismo interno* dos mexicanos González Casanova e Stavenhagen, outras daquilo que o ganês Nkrumah denominou como *neocolonialismo* e até da própria noção de *colonialidade do poder*, estendida também para a *colonialidade do saber* e a *colonialidade do ser* (Quijano e M/C/D), e de *recolonização* (Rivera Cusicanqui). Nenhuma delas exclui peremptoriamente a outra, sendo que o mais comum é a interconjugação entre várias delas.

É crucial ressaltar três aspectos a partir desse confronto de postulações entre Chibber e Guha. O primeiro deles é o de que existem, sim, *diferenças* nos vetores constitutivos do sistema capitalista-colonial-patriarcal para *modo de vida imperial*⁷⁸⁷ (Brand, 2016) e para o *resto* (Hall) do mundo. Recusar a existência desse fator diferenciado ativo nas sociedades coloniais (como o faz Chibber), vetor ele também de desigualdades abissais geradas pelo sistema, é minimizar o papel determinante que o colonialismo tem exercido ao longo de séculos para sustentar opressões de vários tipos em diferentes espaço-tempos. Por isso, as lutas indígenas na América Latina (apresentadas em pormenor nos Capítulos 4 e 5) são travadas num contexto em que o capital segue assediando, violando e usurpando territórios, povos e comunidades originárias não apenas com base na sua condição de classe burguesa hegemônica ou mera detentora dos meios de produção (e, em repetidas situações, ocupante também de cargos e regente de máquinas do Estado e de instituições públicas e privadas), mas a partir do papel de colonizador, de herdeiro da civilização ocidental, branca e europeia, dotado supostamente de racionalidade científica e econômica superior às demais, com uma espiritualidade “domada”, orientação sexual “convencional” e desenvolvimento de poder de autorreflexão, único capaz de gerar riqueza, impor certa ordem (com base na força) e trazer o tão almejado “desenvolvimento”.

O segundo aspecto a ser considerado é o de que é preciso superar a chave analítica que centra o foco na (má) qualidade das elites (metropolitanas e coloniais). Por esse enfoque, a incapacidade, a vilania e a subserviência das burguesias, principalmente nos cenários de subdesenvolvimento, seriam explicativas da modernidade capenga, cheia de vícios, problemas e buracos, que assola a vida da maioria absoluta dos habitantes do mundo. Também essa hipótese, presente de maneira mais ou menos sutil em muitas leituras ideológicas elaboradas por penas e escolas mais ou menos influentes no Norte e no Sul ao longo dos últimos cinco séculos, não deve ser aceita passivamente, visto que essas posturas das respectivas elites respondem a construções e conjunturas histórico-sociais que só ganharam essas configurações por conta de um largo e constantemente aprimorado aparato político, econômico e ideológico condensado naquilo que se conhece como hegemonia. E, mais uma vez, hegemonia não se constrói nem se mantém apenas com capitalismo, mas também com muitas e cavalares doses de colonialismo e de heteropatriarcado, daquilo que parcela dos marxistas costumam classificar como *extra-econômico*.

Terceiro e último aspecto: não basta reconhecer a condição de sujeito e as relevantes lutas políticas das/os subalternas/os nas formações das nações, dos Estados e dos próprios povos, como sugere o programa dos *Estudos Subalternos*. Talvez pelo peculiar modo como se deu o colonialismo britânico na Índia, a própria compreensão que vários/as integrantes dessa corrente

⁷⁸⁷ *Modo de vida imperial*, de acordo com Brand (2016: 126): “não se refere simplesmente a um estilo de vida praticado por diferentes setores sociais, mas a padrões imperiais de produção, distribuição e consumo fortemente arraigados nas práticas cotidianas das classes altas e médias do Norte global, e crescentemente das mesmas classes nos países emergentes do Sul global”

têm desse fenômeno não alcança a amplitude das múltiplas coletividades *desobedientes* em “r-existência” na América Latina/Abya Yala/América Latina. Nesse sentido, até mesmo a concepção de *colonialidade*, que traz um acentuado DNA latino por conta da linhagem Quijano-Mariateguiana, parece não alcançar o cerne das problemáticas de grande calado experimentadas na convivência e nas trocas com as organizações indígenas que sustentam esta tese. Entre muitas conclusões abertas e possíveis, uma das principais reside na inseparabilidade, na transversalidade e na interoperacionalidade das opressões em termos de classe, raça e gênero.

A partir dessas constatações, o colonialismo passa a ser entendido como um vetor presente numa vastidão muito mais ampla e retroalimentada de relações sociais de poder, que não se restringe aos malogros dos (ex-)colonizados, mas continua presente no cotidiano dos colonizadores (internos, externos, epistemológicos, ontológicos e políticos, antecidos ou não dos prefixos “neo” ou “re”). Essa gigantesca teia de relações tem sido interpretada historicamente como capitalismo, mas tem muito de colonialismo e heteropatriarcado. Está colocado, portanto, um desafio conjunto e complementar muito maior para o desmonte estratégico dessa *matriz abissal*, numa ousada busca por realidades sociais concretas que sejam construídas e exercitadas justamente pelas mãos da diversidade, comensurabilidade e reciprocidade, numa constelação multidiversa, policêntrica e heterárquica pós-abissal. Para tanto, contributos orientados por um sentido de enfrentamento à desigualdade cognitiva pós-abissal como a *ecologia de saberes* e a *tradução intercultural* (Santos) certamente têm o seu inegável papel, em particular quando se está diante de um rolo compressor com foco nos índices de produtividade enlatados e de valorização dos “fatores de impacto” pré-concebidos que se tornou a academia em seu circuito *mainstream*. Mas juntamente com a necessidade premente de atenção para os esforços na linha das descolonizações e das despatriarcalizações, é indispensável que não se desvie, minimize e nem se evite também a inexorabilidade do empenho com vistas à desmercantilização das relações sociais (sejam aquelas que envolvem, mas também as que não têm necessariamente a ver com a questão dos saberes e conhecimentos). Faz parte dos aprendizados que emergem das lutas (*epistemologias do Sul*) que o sistema formado por essas três frentes capitalista-colonial-heteropatriarcal, as quais tendem a se sustentar umas às outras, não tem como ser enfrentado sem que sejam consideradas também alternativas concretas e incisivas ao capitalismo e à toda magnitude de derivados que o acompanha (sempre parecendo estar em mutação), ainda que estejam sobejamente cada vez mais à vontade na sua condição de hegemonia planetária.

*Maybe the joy of the indigenous, the idea of happiness that the external one seeks, is one of the causes
adversas para levianas imposições.*

*A alegria farta, a farta ou sutil indumentária que os fazem únicos,
foi o que os faz ameaçados,
talvez.*

(Esbell, 2018: 33)

Bibliografia

- ABERCROMBIE, T. (1991). “To Be Indian, to Be Bolivian: ‘Ethnic’ and ‘National’ Discourses of Identity” in Greg Urban e Joel Sherzer (eds.). *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press: 95-130.
- ABU-LUGHOD, J. L. (1993). “The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursor?”, in Michael Adas (ed.), *Islamic and European Expansion. The Forging of a Global Order*, Philadelphia: Temple University Press: 75-102.
- ABU-LUGHOD, J. L. (2004), “Continuing American Provincialism and the Rest of the World”, in Immanuel Wallerstein (ed.), *The Modern World-System in the Longue Dureé*, London: Paradigm: 199-208.
- ALBÓ, X. (1986), “Estado de la investigación em antropología social/cultural y em linguística”, in *Historia y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos*, Cochabamba: Portales-CERES: 15-24.
- ALBÓ, X. (1986) [1984]. “Etnicidad y clase en la gran rebelión Aymara/Quechua: Kataris, Amarus e Bases – 1780/1781”, in Jorge Dandler e Fernando Calderón (comps.) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD: 51-119.
- ALBÓ, X. (1987) [1986]. “El proyecto campesino de Estado y sociedad en Bolivia”, in *Movimiento Bolivia Libre. Repensando El Pais*, La Paz: MIR: 299-342.
- ALBÓ, X. (1994) [1986], “And from Kataristas do MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia”, in Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York: San Martin’s Press/Inter-American Dialogue: 55-81.
- ALBÓ, X.; BARNADAS, J. M. (1984). *La cara campesina de nuestra historia*. La Paz: Unitas.
- ALBÓ, X.; BARRIOS MORÓN, R. (orgs.) (1993). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1: Cultura y Política, La Paz: Cipca-Aruwiyiri.
- ALBUQUERQUE, A. (2019). “Protecting democracy or conspiring against it? Media and politics in Latin America: A glimpse from Brazil”. *Journalism*, v. 20, n. 7: 906–923.
- ALENCASTRO, L. F. de (2000). *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras.
- ALMEIDA, A. W. B. de (2004). “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1: 9-32.
- ALMEIDA, S. (2018). *O que é racismo estrutural?* (Coleção Feminismos Plurais). São Paulo: Letramento.
- DESOSBEDECENDO O SISTEMA - *Matriz abissal* e lutas indígenas em contextos latino-americanos

- AMIN, S. (1977), “O capitalismo e a renda fundiária”, in Samir Amin e Kostas Vergopoulos. *A questão agrária e o capitalismo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 9-40.
- ANDERSON, B. (2006) [1983], *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ANDERSON, P. (1986) [1976]. “As Antinomias de Antonio Gramsci”, *Crítica Marxista*, n. 1, São Paulo: Editora Joruês: 7-74.
- ARÁOZ, H. M. (2011). “El auge de la minería transnacional en América Latina – De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo”, in Héctor Alimonda (coord.), *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires: Clacso/Ciccus: 135-179.
- ARÁOZ, H. M. (2016). “O debate sobre o ‘extrativismo’ em tempos de ressaca – A Natureza americana e a ordem colonial”, in Gerhard Dilger et al. (org.), *Descolonizar o imaginário – Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora: 445-468.
- ARAÚJO, A. L. (2017). *Reparations for Slavery and the Slave Trade: A Transnational and Comparative History*. London: Bloomsbury.
- ARAÚJO, A. V. et alii (2006), *Povos Indígenas e a Lei dos “Brancos”: o direito à diferença*, Brasília e Rio de Janeiro: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional.
- ARCURI, M. (2011). “El Occidente no vio el sol nocturno: El papel de la dualidade complementaria de las fuerzas cósmicas en la organización política de las jefaturas amerindias” in Berenice Alcântara Rojas e Federico Navarrete Linares (coords.). *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. Mexico: UNAM: 17-47.
- ARRATIA JIMENEZ, M. (2001), *Wata Muyuy: Ciclos de vida en culturas agrocentricas y tiempos de la escuela - Una aproximación sobre gestión educativa e interculturalidad en un distrito quechua de Bolivia*, Unesco: Inst. Internacional de Planeamiento de la Educación: Cochabamba.
- ARENDT, H. (2009) [1949], *Origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras.
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (2007) [2000]. *Post-colonial studies: The key concepts*, 2 ed., London: Routledge.
- ASHTON, T. H. e PHIPIN, C. H. E. (org.) (1987). *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Past and Present Publications), Cambridge University Press.
- BAGÚ, S. (1949). *Economía de la sociedad colonial*. Buenos Aires: El Ateneo.
- BAINES, S. (2006). “A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas”. *Revista Brasileira do Caribe* (São Luís: UFMA). v. 2, n. 13: 197-210.
- BAINES, S. (2012). “O movimento político indígena em Roraima: identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil-Guiana”. *Caderno SRH*, v. 25, n. 64: 33-44.

- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London: Verso.
- BARRAGÁN ROMANO, R. (1986) [1985], “En torno al modelo comunal mercantil – El caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII”, in *Historia y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos*, Cochabamba: Portales-CERES: 37-70.
- BARRAGÁN ROMANO, R. (2015). “El Estado pactante: pensando en la fortaleza de la sociedade organizada”. *T'inkazos*, n. 37: 101-112.
- BARRAGÁN ROMANO, R.; LEMA GARRET, A. M.; MENDIETA PARADA, P.; PERES CAJÍAS, J. (2015), “El siglo XX mira al siglo XIX. La experiencia boliviana”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, n. 15. Consultado em nov 2016 a partir de: <http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAn15a05>
- BATISTA DE CARVALHO, J. (2006), “Terras indígenas: a casa é um asilo inviolável”, in Ana Valéria Araújo *et alii* (2006), *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença*, Brasília e Rio de Janeiro: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional: 85-101.
- BECK, U. (2011) [1986]. *Sociedade de risco. Rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BENJAMIN, W. (1996) [1940], “Sobre o conceito de história”, in Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, 7ª ed., São Paulo: Brasiliense: 222-232.
- BERGER, J. (1991) [1977]. “Why look at animals?”, in John Berger, *About Looking*, New York: Vintage: 3-28.
- BEVERLEY, J.; SANDERS, J. (1997), “Negotiate with Disciplines. A Conversation on Latin American Subaltern Studies”, *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 6, n. 2: 233-257.
- BHAMBRA, G. (2007). *Rethinking Modernity – Postcolonialism and the sociological imagination*, London: Palgrave Macmillan.
- BHAMBRA, G. (2011). “Talking among themselves? Weberian and Marxist historical sociologies as dialogues without others”, *Millennium*, 39(3): 667–681.
- BHATTACHARYA, T. (2007). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto.
- BLACKBURN, R. (2013). *The American Crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, London: Verso.
- BLAUT, J. M. (1992). *1492: The debate on colonialism, Eurocentrism and history*, Trenton: First Africa World Press.
- BOURDIEU, P. (1988). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/Difel.
- BOURDIEU, P. (1998). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes.
- BOTTOMORE, T. (ed.) (1985) [1983]. *A Dictionary of Marxist Thought*, London: Blackwell.
- BRAND, U. (2016) [2011], “Estado e políticas públicas – Sobre processos de transformação” in Gerhard Dilger *et al.* (org.), *Descolonizar o imaginário – Debates sobre pós-extratativismo e*

- alternativas ao desenvolvimento*, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora: 122-137.
- BRAUDEL, F. (1983). *The Wheels of Commerce (Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Vol. II)*, London: Book Club Associates.
- BRAUDEL, F. (1984). *The Perspective of the World (Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Vol. III)*, London: Collins.
- BRAUDEL, F. (1987) [1985]. *A Dinâmica do Capitalismo*, Rio de Janeiro: Rocco.
- BRAUDEL, F. (1987) [1986]. *Fernand Braudel e a História – Châteauevallon/Outubro 1985*, Lisboa: Teorema.
- BRAUDEL, F. (1992) [1958]. “História e ciências sociais: a longa duração”, in Fernand Braudel, *Escritos sobre a história*, São Paulo: Perspectiva.
- BRENNER, R. (1978). “Dobb on the transition from feudalism to capitalism”, *Cambridge Journal of Economics* 2: 121-140.
- BRENNER, R. [1987] (1977), “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, in Ashton e Phipin (org.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Past and Present Publications), Cambridge University Press.
- BRESSER-PEREIRA, L. C. (2010). “As três interpretações da dependência”, *Perspectivas*, São Paulo, v 38, jul/dez: 17-48.
- BRIDLE, J. (2018). *News Dark Age: Technology and the End of Future*. London: Verso.
- BRINGEL, B.; DOMINGUES, J. M. (2015). “Teoria social, extroversão e autonomia: impasses e horizontes da sociologia (semi)periférica contemporânea”. *Caderno CRH*, v. 28, n. 73: 59-76.
- BRYMAN (2006) [2001]. *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- BRYSK, A. (1994), “Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America”, in Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York: San Martin’s Press/Inter-American Dialogue: 29-51.
- BURAWOY, M. (1998). ‘The extended case method’, *Sociological Theory*, v. 16, n. 1: 1-33.
- BURMAN, A. (2006). *Indigeneity and decolonization in the Bolivian Andes: ritual practice and activism*. Lanham: Rowman & Littlefield/Lexington Books.
- CABEZAS, M. (2007). “Con una mano en el Parlamento y otra debajo del poncho. Caracterización del ‘ciclo rebelde’ 2000-2005”, in Jesús Espasandín López y Pablo Iglesias Turrión (coords.). *Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político*. Barcelona, El Viejo Topo: 189-219.
- CALDEIRA, A. M. (2013). *Escravos e traficantes no Império Português: O comércio negreiro português no Atlântico durante os séculos XV a XIX*. Lisboa: A Esfera do Livro.
- CALLA, P.; OBSERVATORIO DEL RACISMO (2011). “Epilogue to ‘Transgressions and Racism’: Making Sense of May 24th in Sucre: Toward an Antiracist Legislative Agenda”, in Laura Gotkowitz (ed.). *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Durham: Duke University Press: 311–318.

- CALVO, Luz Maria (1986). “Raqaypampa: tecnologia y estrategias campesinas”, in *Historia y Evolución del Movimiento Popular - Encuentro de Estudios Bolivianos*, Cochabamba: Portales-CERES: 617-637.
- CALVO, L. M.; REGALSKY, P.; ESPINOZA, C. (1994). *Raqaypampa, los complejos caminos de una comunidad andina*. Cochabamba: Cenda.
- CAMERON, J. D. (2013). “Bolivia’s Contentious Politics of ‘Normas e Procedimientos Proprios’”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, v. 8, n. 2: 179-201.
- CAMERON, J. D.; TOCKMAN, J. (2014). “Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia”, *Latin American Politics and Society*, v. 56, n. 3: 46-68.
- CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. (1988) [1969]. *Dependencia y Desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*, México: Siglo XXI.
- CARDOSO, F. H. (1972). “Notas sobre el estado actual de los estudios sobre dependencia”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 4, Santiago de Chile
- CARDOSO, F. H.; SERRA, J. (1978). “As desventuras da dialética da dependência”, *Estudos Cebrap* 23: 34-80
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1992) [1978]. *A sociologia do Brasil indígena*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1998). *O trabalho do antropólogo*, Brasília e São Paulo: Paralelo 15 e Ed. Unesp.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2004) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). “Ciencias sociales, violència epistêmica y el problema de la invención del otro”, in Edgardo Lander (org.), *Colonialidad del saber, Eurocentrismo y ciencias sociales*, Colección Sur Sur, Buenos Aires: Clacso: 80-87.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; SCHIWY, F.; WALSH, C. (2002). “Introducción”, in Santiago Castro-Gómez, Freya Schiwy e Catherine Walsh (orgs.). *Indisciplinar las ciências sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito: Univ. Andina Simón Bolívar - Abya Yala: 7-16.
- CECEÑA, A. E. (1998), “De cómo se construye la esperanza”, *Chiapas*, 6: 136-147
- CENDA (1995), *Tata Fermín: llama viva de un Yachaq*, Cochabamba.
- CENDA e CRSUCIR (1999), Plan Distrital de Desarrollo Indígena de Raqaypampa (PDDI), Cochabamba.
- CENDA (2010). *Estrategias campesinas andinas de reducción de riesgos climáticos*. Cochabamba: Cenda.
- CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina – Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Santiago: Naciones Unidas.
- CÉSAIRE A. (1969) [1939], *Cuaderno de um retorno al pais natal*, trad. Agusti Bartra, México: Era.

- CÉSAIRE, A. (1978) [1955]. *Discurso sobre o colonialismo*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- CHALOULT, Y. (1978). *Estado, acumulação e colonialismo interno*. Petrópolis: Vozes.
- CHAKRABARTY, D. (2008) [2000]. *Al Margem de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona: Tusquets Editores.
- CHATTERJEE, P. (2004). *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA.
- CHIBBER, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London: Verso.
- CHOQUE CANQUI, R. (2011), “La historia aymara”, in Esteban Ticona (comp.) (2011). *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*, Madrid: Akal: 7-36.
- CHOMSKY, N. (2007) [1989]. *Ilusiones necesarias*. La Plata: Terramar.
- CLASTRES, P. (2003) [1974]. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CNV (2014). “Texto 5 – Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, in *Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (Volume II – Textos Temáticos)*, Brasil: 203-264
- COLÁS, S. (1995). “Of Creole Symptoms, Cuban Fantasies, and Other Latin American Postcolonial Ideologies”. *Publications of the Modern Language Association of America*, v. 110, n. 3: 382-396.
- CONDARCO MORALES, R. (1970). *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Ed. Juventud.
- CORONIL, F. (1996). “Beyond occidentalism: toward non-imperial geohistorical categories”, *Cultural Anthropology*, v. 11, n. 1: 51-87.
- CORONIL, F. (2000). “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, in Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: CLACSO: 87-112.
- CORONIL, F. (2004). “Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization”, in Neil Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge: Cambridge University Press: 221-240.
- COSTA, C. de L. (2010). “Feminismo, tradução e a descolonização do saber”. *Fragmentos*, n. 39. Florianópolis: 45-59
- COSTA, S.; BOATCA, M. (2010). “La sociología poscolonial: estado del arte y perspectivas”, *Estudios sociológicos*, v. 28 n. 83: 335-358.
- CRENSHAW, K. (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*: 139-167.
- CRENSHAW, K. (1991). “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color”, *Stanford Law Review*, v. 43, n 6: 1241-1299.
- CUNHA, M. C. da (1990). “Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI”, *Estudos Avançados*, vol. 4, n. 10: 91-110.
- CUNHA, M. C. da (1987). *Os direitos do índio: ensaios e documentos*, São Paulo: Brasiliense.

- CUNHA, M. C. da (org.) (1992), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- CUNHA, M. C. da (2012) [1992], “Introdução a uma história indígena”, in Manuela Carneiro da Cunha, *Índios no Brasil: história, direito e cidadania*, São Paulo: Claro Enigma: 7-25.
- CURIEL, O. (2014). “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”, in Irantzu Mendia Azkue *et alli* (orgs.), *Otras formas de (re)conocer - Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Donostia-San Sebastian, Hegoa.
- DANDLER, J.; CALDERÓN, F. (1986). “Movimientos campesinos y Estado en Bolivia” in Jorge Dandler e Fernando Calderón (comps.) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD: 15-50.
- DANGL, B. (2007). *The Price of Fire: resource wars and social movements in Bolivia*. Oakland: AK Press.
- DAVIS, A. (1997), “As mulheres negras na construção de uma nova utopia”, Conferência realizada na I Jornada Cultural Lélia Gonzalez, promovida pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Grupo de Mulheres Negras Mãe Andreza, em 13 de dezembro de 1997. Disponível em www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/, consultado em novembro de 2016.
- DAVIS, A. (2016) [1981]. *Mulheres, Raça e Classe*, São Paulo: Boitempo.
- DAVIS, M. (2002) [2000]. *Holocaustos Coloniais*, Rio de Janeiro: Record.
- DE LA CADENA, M. (2008), “Política Indígena: Un analisis mas alla de ‘la politica’”, *RAM-WAN – Red de Antropologias del Mundo World Anthropologies Network* 4: 139-171.
- DIAS JR., C. M.; MARRA, S. “Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1: 236-252.
- DOBB, M. (1946). *Studies in the Development of Capitalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- DOMINGUES, A. (2000). *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- DOS SANTOS, T. (2011) [1986], *Imperialismo y dependencia*, Caracas: Fund. Bib. Ayacucho.
- DOWBOR, L. (1982), *A Formação do Capitalismo Dependente no Brasil*, São Paulo: Brasiliense.
- DRESCHER, S.; EMMER, P. C. (2010). *Who Abolished Slavery? Slave Revolts and Abolitionism. A Debate with João Pedro Marques*, Oxford: Berghahn Books.
- DUBY, G. (1968), *Rural Economy and Country Life in the Medieval West*, London: Edward Arnold
- DUNKERLEY, J. (2003) [1984]. *Rebelión en las venas: La lucha política en Bolivia 1952-1982*, La Paz: Plural.
- DUNKERLEY, J. (2007). *Bolivia: revolution and the power of history in the present*. London: Institute for the Study of the Americas.

- DUPLESSIS, R. S. (1997). *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUSSEL, E. (1994) [1992]. *1492, El encubrimiento del Outro: Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz: Plural.
- DUSSEL, E. (1996). *The underside of modernity: Apel, Ricouer, Rorty, Taylor and philosophy of liberation*, New Jersey: Humanitarian Press.
- DUSSEL, E. (1996) [1977], *Filosofía de la liberación*, 5 ed, Bogotá: Nueva América.
- EPRI-CCI (Equipe Permanente de Reflexão Interdisciplinar do Centro Quarto Intermédio) (2010), *Autonomia: ¿Espejismo político o realidade?*, Estudos & Ensayos, ano VII, n 32, Cochabamba: Fund. Soc. Uramanta/Cuarto Intermédio Editores.
- ERREJÓN GALVÁN, I. (2009), "La Constitución boliviana y refundación del Estado. Un análisis político", *Panorama*, Papeles, n. 107: 117-127.
- ESBELL, J. (2018). "Makunaima, o meu avô em mim!", *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46: 11-39.
- ESCALANTE, E. (2014). "Self-determination: a perspective from Abya Yala", in Marc Woons (ed.), *Restoring Indigenous Self-Determination: Theoretical and Practical Approaches*, Bristol: E-International Relations: 114-122.
- ESCOBAR, A. (1992), "Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements", *Social Text* n 31-32 (Third World and Postcolonial Issues): 20-56.
- ESCOBAR, A. (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- ESCOBAR, A. (2016). "Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América", in Eduardo Gudynas *et alli* (org.), *Rescatar la esperanza. Más allá del neoliberalismo y el progressismo*, Barcelona: Entrepueblos.
- ESCOBAR, A; ÁLVAREZ, S. (1992). *The Making of social movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. S.l.: Westview Press.
- ESKALERA KARAKOLA (2004). "Prólogo. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista", in bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa *et alli*. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños: 9-32.
- ESTEVA, G. (2016). "La hora de la autonomía" in Luciana García Guerreiro e Pavel Camilo Lopez Flores (comps.). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo e CLACSO: 29-57.
- FALCÃO, M. T. e OLIVEIRA, (2017). "Saber agrícola em duas terras indígenas no Estado de Roraima". *Cadernos de Agroecologia – Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF* – v. 13, n. 1:
- FANON, F. (1968) [1961]. *Os condenados da terra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FANON, F. (2008) [1952]. *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador: EDUFBA.

- FARAGE, N. (1991). “Terras indígenas no Lavrado: o impasse continua”, in Ricardo, Beto e Ricardo, Fani (orgs.). *Povos Indígenas no Brasil: 1987/1990*. São Paulo: Cedi (Aconteceu Especial 18): 147-154.
- FARAGE, N. (1992). *As muralhas dos sertões — Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS.
- FARAGE, N.; SANTILLI, P. (2009). “TI Raposa Serra do Sol: fundamentos históricos”, in Julia Trujillo *et al.* (orgs.). *Makunaima Grita! Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue: 21-30.
- FEDERICI, S. (2010) [1984]. *El Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños: Madrid, 2010.
- FERNANDES, F (2000) [1981], “O que é revolução?” in Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes. *Clássicos sobre a revolução brasileira*, São Paulo: Expressão Popular: 45-122.
- FERREIRA, A. C. (2014), “Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial”, *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 1: 255-288.
- FERRO, M. (coord.) (2005) [2003]. *El libro negro del colonialismo*, Madri: La estrella de los libros
- FERRO. M. (2000) [1994]. *La Colonización: Una historia global*. Mexico D. F. y Madrid: Siglo XXI.
- FLORES, J. M. (1953). *Legislación boliviana del indio*, La Paz: Ed. Ministerio de Asuntos Campesinos.
- FOUCAULT, M. (1992). *Genealogía del racismo*, Buenos Aires: Caronte.
- FOUCAULT, M. (2012) [1994]. *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- FURTADO, C. (2005) [1959]. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- FRANK, E. H.; CIRINO, C. A. (2010). “Des-territorialização e re-territorialização dos indígenas em Roraima: uma revisão crítica”, in Reinaldo Imbrozio Barbosa e Valdinar Ferreira Melo (orgs.). *Roraima: homem, ambiente e ecologia*. Boa Vista: FEMACT: 11-31.
- FRASER, N. (2002), “A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação”, *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)* 63: 7-20.
- FREIRE, P. (1978). *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra,.
- GALEANO, E. (1978). *As Veias Abertas da América Latina*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GAMBINI, R. (2000) *Espelho Índio: A formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome.
- GARCÉS, F. (sist.) (2010). *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado – Sistematización de la experiencia*. La Paz: Centro Cooperativo Sueco.

- GARCÉS, F. (2013). *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: Jaina/FHyCE-UMSS/Clacso.
- GARCÉS, F.; GUZMÁN, S. (2006). “La ‘Escuela Ayni’ de Rumi Muqu”, in Alejandra Ramírez (comp.), *Escuelas y procesos de cambio*, Cochabamba: UMSS/CESU: 35-44.
- GARCÍA LINERA. Á. (2004), “La sublevación indígena popular en Bolivia”, Chiapas 16, Mexico: IIEc/ERA: 125-142.
- GARCÍA LINERA. Á. (2006). “Democracia liberal vs democracia comunitaria” in Catherine Walsh, Álvaro García Linera y Walter Mignolo. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo: 71-82.
- GARCÍA LINERA, Á. (2008). “Empate catastrófico y punto de bifurcación”. *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Cienc. Sociales*, n. 1. Buenos Aires: Clacso: 23-33.
- GARCÍA LINERA, Á. [2010] (2009). *Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*, São Paulo: Boitempo
- GARCÍA LINERA. Á.. et alli (coords.) (2008) [2004], *Sociología de los movimientos sociales em Bolívia – Estructuras de movilización, repertórios culturais y acción política*, La Paz: Plural.
- GARFIELD, S. (2007) [2001]. *A luta indígena no coração do Brasil – Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os Índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Editora Unesp.
- GENOVESE, E. D. (1983). *Da rebelião à revolução: as revoltas de escravos negros nas Américas*, São Paulo: Global.
- GIDDENS, A. (1990). *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GILROY, P. (2011 [1993]). *O Atlântico Negro - Modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34.
- GOLDBERG, D. T. (2002). *The Racial State*. Oxford/Maiden: Blackwell.
- GOLTE, J. (1980). *Repartos y rebeliones: Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOMES, N. L. (2009). “Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: CES/Almedina: 419-442.
- GONZÁLEZ, L. (1983). “Racismo e sexismo na cultura brasileira” in Luiz Antônio Machado da Silva et al. (orgs.), *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Série Ciências Sociais Hoje, n. 2, Anpocs: 223-244.
- GONZÁLEZ, L. (1988). “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93: 69-82
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1967), *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*, México: UNAM.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006) [1969]. “El colonialismo interno”, in Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires: Clacso.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1995). *O colonialismo global e a democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2007). “Colonialismo Interno: Una Redefinición”, in Atilio Boron *et al* (comps.), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires: Clacso.
- GOODY, J. (2006). *The Theft of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GORDON, L. (2006). “African-American philosophy, race and the geography of reason”, in Lewis Gordon e Jane Anna Gordon (orgs.), *Not only the master’s tools: African-American studies in theory and practice*. Boulder: Paradigm: 3-50.
- GRIGNON, C.; PASSERON, J. (1991). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GROSFUGUEL, R. (2002), “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”, *Review*, vol. 25, n. 3: 203-24.
- GROSFUGUEL, R. (2008), “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, 80: 115-147.
- GROSFUGUEL, R. (2011), “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, in Vianello e Lopera (eds.), *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona: CIDOB: 97-108.
- GROSFUGUEL, R.; CERVANTES-RODRIGUEZ, A. M. (2002). *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*, New York: Praeger
- GUDYNAS, E. (2016). “Los progressismos sudamericanos: ideas y prácticas, avances y límites”, in Eduardo Gudynas *et al* (orgs.). *Rescatar la esperanza. Más allá del liberalismo y el progressismo*. Barcelona: Ed. Entrepueblos.
- GUHA, R. (ed.) (1982). *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford Univ. Press.
- GUHA, R. (1997), *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- GUNDER FRANK, A. (1969). *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York: Monthly Review Press.
- GUNDER FRANK, A. (1978). *World Accumulation, 1492-1789*, New York, Monthly Rev. Press.
- GUNDER FRANK, A. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press.
- GUNDER FRANK, A.; GILLS, B. (2014) [1993]. “The 5.000-Year Old System – An interdisciplinary introduction”, in Andre Gunder Frank e Barry K. Gills, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, London and New York: Routledge: 3-55.
- GUSTAFSON, B. (2009). *New languages of the State: Indigenous Ressurgence ans the Politics of Knowledge in Bolivia*. Durham: Duke University Press.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*, Buenos Aires: Tinta Limón.

- GUTIÉRREZ AGUILAR, R.; ESCÁRZAGA, F. (2006), “Introducción”, in Raquel Gutiérrez e Fabíola Escárzaga (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (v. II), C. Juan Pablos, Centro de Est. Andinos y Mesoamericanos, BUAP: 15-32.
- HABERMAS, J. (1993) [1991], “A revolução e necessidade de revisão na esquerda – O que significa socialismo hoje?”, in Robin Blackburn (org.), *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 45-72.
- HAGE, G. (2017). *Is Racism an Environmental Threat?* Cambridge and Malden: Polity Press
- HALL, S. (1992), “The West and the Rest: Discourse and Power”, in Stuart Hall e Bram Geiben (eds), *Formations of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- HALLWARD, P. (2001), *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- HAMILTON, E. J. (1929). “American treasure and the rise of capitalism”, *Economica* 9: 338-357.
- HANNEKEN, J. (2012). “José Carlos Mariátegui and the Time of Myth”. *Cultural Critique*, v. 81: 1–30.
- HARAWAY, D. (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3: 575-599.
- HARMAN, C. (2004), “The rise of capitalism”, *International Socialism Journal*, v 2 n 102: 53-86.
- HARMAN, C. (2008) [1999], *A People’s History of the World*, London: Verso.
- HARNECKER, M. (2013). *Un mundo a construir (nuevos caminos)*. Barcelona: El Viejo Topo.
- HARVEY, D. (1982). *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell.
- HARVEY, D. (2004). *O novo imperialismo*, São Paulo: Edições Loyola.
- HARVEY, D. (2005) [2001]. *A produção capitalista do espaço*, São Paulo: Annablume.
- HARVEY, D. (2011). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, London: Profile Books.
- HASHIZUME, M. H. (2010), *A Formação do Movimento Katarista: classe e cultura nos Andes bolivianos*, Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade de São Paulo. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20062011-102911/pt-br.php> [23 de dezembro de 2010].
- HASHIZUME, M. (2014). “Hermenêutica de elite: apontamentos sobre o colonialismo interno no Brasil”. Cabo dos Trabalhos. Coimbra: CES, n. 10. Disponível em <http://cabodotrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.3_Mauricio_Hashizume.pdf>.
- HASHIZUME, M. H. (2015a), “Colonialidades em xeque – Lições a partir da experiência do movimento katarista da Bolívia”, *The Postcolonialist*, v. 2 n. 2. Acessível em: <http://postcolonialist.com/civil-discourse/colonialidades-em-xeque-licoes-partir-da-experiencia-movimento-katarista-da-bolivia/>
- HASHIZUME, M. (2015b). “Política indígena na Raposa Serra do Sol e inter-relação com instituições estatais: aprendizagens acerca da autonomia”. Anais do IV Encontro Nacional de Antropologia do Direito (Enadir). Disponível em: <http://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/MAURICIO.pdf>

- HASHIZUME, M. H. (2016). “Quando outros personagens mudam o cenário. Lutas dos movimentos indígenas a partir da Constituição de 1988”, in Ana Claudia Diogo Tavares et al., *Movimentos populares, democracia e participação social no Brasil*, Prêmio de Ensaio Eder Sader. Buenos Aires: Clacso: 139-178.
- HASHIZUME, M. H. (2017). “Desobediências político--epistêmicas de movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia como aprendizagens contra--hegemônicas”, *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, 114: 207-230
- HEALY, K. (1984), *Caciques y patronos: Una experiencia de desarrollo rural en el Sud de Bolivia*, Cochabamba: CERES.
- HECHTER, M. (1975). *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Berkeley: University of California Press.
- HEGEL, G. W. F. (2004), *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*, 2 ed. São Paulo: Centauro.
- HILL, C. (1980) [1967]. *De la Reforma a la Revolucion Industrial: 1530-1780*. [trad. Jordi Beltrán]. Barcelona: Editora Ariel.
- HILL COLLINS, P. (2002) [2000]. *Black Feminist Thought*. [2 ed.]. New York: Routledge.
- HILL COLLINS, P. (2017) [2012]. “Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória”, *Parágrafo*, v. 5, n.1: 6-17.
- HILTON, R. H. (1987). “Introduction”, in Trevor Henry Aston and Philipin and Charles Harding English Philipin (eds.) (1985). *The Brenner debate: agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-9.
- HIRSCH, E. (2017). “Remapping the Vertical Archipelago: Mobility, Migration and the Everyday Labor of Andean Development”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 23, n. 1: 189-208.
- HUBERMAN, L. (2010) [1936]. *História da riqueza do homem* [trad. Waltensir Dutra], 22 ed., Rio de Janeiro: LTC.
- HURTADO. J. (1986). “El Origen del Movimiento Aymara Tupaj Katari”, in Jorge Dandler y Fernando Calderón (comps.). *Historia y evolución del movimiento popular – Encuentro de Estudios Bolivianos*, Cochabamba: Portales-CERES: 505-517.
- HYLTON, F.; THOMSON, S. (2007). *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. London and New York: Verso.
- IGLESIAS TURRIÓN. P. (2014) [2007]. “Las clases peligrosas – La interfaz boliviana en la resistencia global al capitalismo”, in Jesús Espasandín López, Pablo Iglesias Turrión e Iñigo Errejón Galván. *Bolivia en Movimiento. Movimientos sociales -Subalternidades - Hegemonías*. La Paz: Vicepresidencia del Estado: 9-33.
- IOIÔ, A. G. (2018). “Relatório Figueiredo como prova de genocídio, massacres e monstruosidades perpetradas contra os povos indígenas no Brasil”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2: 460-468.

- JAMES, C. L. R. (2000) [1938]. *Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo.
- JAGUARIBE, H. (1969). "Dependencia y Autonomia en América Latina", *Panorama Económico* 243.
- JASPER, J. M. (2016). *Protesto: uma introdução aos movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Zahar
- JESSOP, B. (1999), "Narrating the Future of the National Economy and the National State: Remarks on Remapping Regulation and Reinventing Governance", in George Steinmetz (ed.), *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, Ithaca, NY: Cornell University Press: 378–405.
- JESSOP, B. (2009), "O Estado, o Poder, o Socialismo de Poulantzas como um clássico moderno", *Revista de Sociologia e Política*, v 17, n 33: 131-144.
- KAPLAN, M. (1970) "La ciencia política latino-americana en la encrucijada", *Desarrollo Económico*, v. 10, n. 37: 21-72.
- KECK, M. E.; SIKKINK, K. (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, NY: Cornell University
- KEYES, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin Press.
- KHANNA, R. (2003). *Psychoanalysis and Colonialism*. London and Durham: Duke University Press.
- KLEIN, H. S. (1991). *Bolívia: Do período pré-incaico à independência*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- KLOR DE ALVA, J. (1995) "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism' and 'Mestizaje'" in Gyan Prakash (ed.). *After Colonialism – Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. New Jersey: Princeton Univ. Press: 241-275.
- KOCH, A.; BRIERLEY, C.; MASLIN, M. M.; LEWIS, S. L. (2019). "Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492". *Quaternary Science Reviews*, v. 207: 13-36.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. (2015) [2010]. *A Queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo. Companhia das Letras
- KRENAK, A. (1984) Depoimento: "Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir...". *Lua Nova*, São Paulo: CEDEC, v. 1, n. 1: 86-91.
- KRENAK, A. (2015). "Paisagens, territórios e pressão colonial". *Espaço Ameríndio*, v. 9, n. 3: 327-343.
- LACLAU, E. e MOUFFE, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- LACOSTE, Y. (1961), *Os países subdesenvolvidos*, São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- LARSON, B. (1992) [1988], *Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia, Cochabamba, 1500-1900*, La Paz: Ceres/Hisbol.

- LARSON, B. (1992) [1986]. “Explotación y economía moral en los Andes del Sur: Hacia una reconsideración crítica”. *Historia Crítica*, n. 6: 75-97.
- LARSON, B. (2000). *Cochabamba: [Re]construcción de una Historia*, La Paz: Agruco/CESU-UMSS.
- LARSON, B. (2002). *Indígenas, élites y Estado en la formación de las Repúblicas Andinas*. Lima: Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.
- LAZZARATO, M. (2006). *As Revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEAL, M. do S. P. (2012). *Raposa Serra do Sol no discurso político roraimense*. Boa Vista: Ed. UFRR.
- LEDEZMA RIVERA, J. L. (2003). *Economía andina – Estrategias no monetarias em las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*, Quito: Abya Yala; Cochabamba: UMSS.
- LENIN, V. I. (2012) [1917], *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*, São Paulo: Expressão Popular.
- LESSENICH, S. (2018) [2016]. *Next to Us, the Deluge*. Cambridge: Polity Press.
- LEVINSON, D. J. (1950). “The Study of Ethnocentric Ideology”, in Theodor W. Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers/American Jewish Committee: 102-150.
- LOUREIRO, I. (2015), “A menos eurocêntrica de todos - Rosa Luxemburgo e a acumulação primitiva permanente”, in Jörn Schütrumpf (org.), *Rosa Luxemburgo e o preço da liberdade*, São Paulo: Fund. Rosa Luxemburgo: 97-107.
- LOSURDO, D. (2006) [2005]. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida: Ideias e Letras.
- LÓPEZ, J. E. (2014) [2007]. “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”, in Jesús Espasandín López, Pablo Iglesias Turrión e Íñigo Errejón Galván. *Bolivia en movimiento. Movimientos sociales – Subalternidades – Hegemonías*. La Paz: Vicepresidencia del Estado: 35-77.
- LÖWY, M. (org.) (2015) [1999]. *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Boitempo.
- LÖWY, M. (2015). “Imperialismo ocidental versus comunismo primitivo – Uma releitura dos escritos econômicos de Rosa Luxemburgo”, in Jörn Schütrumpf (org.), *Rosa Luxemburgo e o preço da liberdade*, São Paulo: Fund. Rosa Luxemburgo: 87-96.
- LUCIANO, G. dos S. (BANIWA) (2006). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional.
- LUGONES, M. (2008). “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, 9: 73-101.
- LUXEMBURGO, R. (1985) [1913]. *A Acumulação de Capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. São Paulo: Abril Cultural
- MANN, M. (1986). *The Sources of Power*, v. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- MANNING, P. (1990). *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge: Cambridge Universal Press.

- MAMANI RAMIREZ, P. (2005), *Microgobiernos Barriales: Levantamiento de la Ciudad de El Alto (Octubre 2003)*. El Alto, Cades/Idis-UMSA.
- MARCOS, S. (2008), *Nem o centro e nem a periferia – sobre cores, calendários e geografias*, Erahsto Felicio e Alex Hilsenbeck (org.), Porto Alegre: Deriva.
- MARCUS, G. E. (2002), “Beyond Malinowski and after Writing Culture: on the future of cultural anthropology and the predicamento of ethnography”, *Australian Journal of Anthropology*, v. 13 n. 2: 191-199.
- MARÉS, C. F. (1994). “On Brazil and Its Indians”, in Donna Lee Van Cott (org.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York: St. Martin’s Press/Inter-American Dialogue): 213-233.
- MARÉS, C. F. (2004). “Multiculturalismo e direitos coletivos”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento: 71-109.
- MARÉS, C. F. (2005). *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*, Curitiba: Juruá.
- MARINI, R. M. (1972), “Brazilian Subimperialism”, *Monthly Review*: 14-24.
- MARINI, R. M. (1974) [1969], *Subdesarrollo y revolución*, 5ª ed., México: Siglo XXI.
- MARINI, R. M. (2008a) [1973], “Dialéctica de la dependencia”, in Ruy Mauro Marini, *América Latina, dependencia y globalización*, Bogotá: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Siglo del Hombre Editores: 107-149.
- MARINI, R. M. (2008b) [1973], “En torno a la Dialéctica de la dependência (Postscriptum)”, in Ruy Mauro Marini, *América Latina, dependencia y globalización*, Bogotá: Clacso/ Siglo del Hombre Editores: 151-164
- MARINI, R. M. (2008c) [1978], “Las razones del neodesarrollismo (Respuesta a F. H. Cardoso y J. Serra)”, in Ruy Mauro Marini, *América Latina, dependencia y globalización*, Bogotá: Clacso/ Siglo del Hombre Editores: 151-164
- MARINI, R. M. (2008d) [1985], “La dialéctica capitalista del desarrollo capitalista en Brasil”, in Ruy Mauro Marini, *América Latina, dependencia y globalización*, Bogotá: Clacso/Siglo del Hombre Editores: 25-106.
- MARTÍ, J. (1991) [1891]. *Obras Completas, Nuestra América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MARTINEZ, A.; RÁTIVA, S.; CEVALLOS, B.; MOKRANI CHÁVEZ, D. (2016), “O Estado como instrumento, o Estado como impedimento – Contribuições ao debate sobre transformação social”, in Gerhard Dilger et al. (org.), *Descolonizar o imaginário – Debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora: 354-401.
- MARTINS, C. E. (2008), “Ruy Mauro Marini: marco del pensamiento contemporáneo”, in Ruy Mauro Marini, *América Latina, dependencia y globalización*, Bogotá: Clacso/Siglo del Hombre Editores: 9-22.

- MARTINS, J. de S. (1980), *Expropriação e Violência (a questão política no campo)*, Coleção Ciências Sociais, Série Linha de Frente, São Paulo: Hucitec.
- MARTINS, J. de S. (1989). “Dilemas sobre as classes subalternas na idade da razão”, in José de Souza Martins, *Caminhada no chão da noite*, São Paulo: Hucitec.
- MARX, K. (2008) [1859], *Contribuição à crítica da economia política*, 2 ed, São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, K. (1996) [1867], *O capital: crítica da economia política. Volume I, Livro Primeiro: O Processo de produção do capital*; São Paulo: Nova Cultural.
- MARX, K.; ENGELS, F. (2007) [1846], *A Ideologia Alemã*, 3 ed, São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, K.; ENGELS, F. (2000) [1848]. *Manifesto do partido comunista*, São Paulo: Martin Claret.
- MASCARO, A. L. (2013). *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo.
- MAYORGA, F. (2005), “Autonomía, Crisis y Reforma Estatal en Bolivia”, in CCI (org.), *Autonomías en Bolivia: desafíos y oportunidades* (Panel Cochabamba – 26/07/2005), Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio: 29-12.
- MBEMBE, A. (2011) [2006]. *Necropolítica - seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Madri: Melusina.
- MBEMBE, A. (2014) [2013]. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.
- MEIKSINS WOOD, E. (1981), “The Separation of the Economic and the Political in Capitalism”, *New Left Review* 127: 66-95.
- MELUCCI, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- MENÉNDEZ, E. L. (2018). *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: el papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*. Ciudad de México: Unam.
- MENESES, M. P. (2008), “Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção de conhecimento em Moçambique”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*, São Paulo: Cortez.
- MIES, M. (2019) [1999]. *Patriarcado y acumulación a escala mundial* [trad. Paula Martín Ponz y Carlos Fernandez Guervós]. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MIÉVILLE, C. (2005). *Between Equal Rights: A Marxist Theory of International Law*. Leiden: Brill.
- MIGNOLO, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa.
- MIKI, Y. (2013). *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MINNERUP, G.; SOLBURG, P. (eds.) (2011). *First World, First Nations: Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*. Sussex: Acad. Press.
- MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G.; MUÑOZ, K. O. (2014). “Introducción”, in Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz (eds.). *Tejiendo de otro*

- modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Ed. Univ. del Cauca: 13-40.
- MOLINA, G. G. (2009). “Relaciones Estado/sociedad en Bolivia: la fuerza de la debilidad”, in John Crabtree, George Gray Molina e Laurence Whitehead (eds.). *Tensiones irresueltas – Bolivia, passado y presente*. La Paz: PNUD/Plural: 125-144.
- MONGIANO, A. (2011). *Roraima entre Profecia e Martírio*. Boa Vista: Diocese de Roraima.
- MONIZ BANDEIRA, L. A. (2009), *Geopolítica e Política Exterior: Estados Unidos, Brasil e América do Sul*, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão (Funag).
- MONTEIRO, J. M. (1994), *Negros da Terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Companhia das Letras.
- MORAÑA, M. ; DUSSEL, E. e JAUREGUI, C. A. (eds.) (2008), *Coloniality at large – Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham e London: Duke University Press
- MORUS, T. (2006) [1515]. *Utopia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MOSER, C. e RECH, D. (orgs.) (2007). *Direitos Humanos no Brasil 2: diagnóstico e perspectivas*. ano 2, n. 2, Rio de Janeiro: Ceris/Mauad Ed./Misereor.
- MOTA, C.; GALAFASSI, B. (2009). “A demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”, in Julia Trujillo *et al.* (orgs.), *Makunaima Grita! Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue: 73-125.
- MOURA, C. (1988). *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.
- MURRA, J. V. (1972). “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas”, in John V. Murra (ed.). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos: 59–115.
- MUYOLEMA, A. C. (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”, in Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos*, Amsterdam: Rodopi: 327-363.
- NASCIMENTO, A. do (2016) [1978]. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas.
- NASH, J. (1979). *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- NAVARRO VÁSQUEZ, M. (ed.) (2016). *Entre la Práctica y la Teoría: aportes para la construcción de una gestión educativa intra e intercultural en Bolivia*, Cochabamba: FUNPROEIB Andes/PROEIB Andes/UMSS.
- NKRUMAH, K. (1967) [1965]. *Neocolonialismo – Último Estágio do Imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NÓBREGA, M. da (2004). *Cartas do Brasil e mais escritos (1517-1570)*, Lisboa: Universitária Editora.

- NUNES LEAL, V. (1976) [1949]. *Coronelismo, enxada e voto: O município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- OLIVEIRA, F. de (2003) [1972]. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
- OLIVEIRA, J. P. de (1998a). “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Maná*. v. 4 n. 1: 47-77.
- OLIVEIRA, J. P. de (1988b). “O Nosso Governo” - Os Ticuna e o Regime Tutelar, São Paulo: Marco Zero/Brasília: MCT/CNPq.
- OLIVEIRA, J. P. de; ROCHA FREIRE, C. A. da (2006). *A Presença Indígena na Formação do Brasil*, Brasília e Rio de Janeiro: MEC/SECAD, LACED/Museu Nacional.
- OLIVERA, O. (2008). *Nosotros somos la coordinadora*, Cochabamba: Fundación Abril.
- OYEWUMI, O. (2004) [2002]. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. v. 1: 1-8.
- PACHUKANIS, E. B. (2017) [1924]. *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo e Ensaio Escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Sundermann.
- PATTON, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*, Beverly Hills: Sage.
- PAZ, S. (2005). “Comentarios a las ponencias de Nancy Postero y Enrique Herrera – Ideas preliminares para pensar la política de la diferencia” in Luis Enrique Lopez e Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, La Paz: Plural/PROEIB Andes/Cenda: 97-103.
- PAZ, S. (2011). “La marcha indígena del ‘TIPNIS’ en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de America del Sur”. *GEOgraphia*, v. 13, n. 26: 7-36.
- PEARSE, A. (1984) [1972]. “Campesinado y revolución: el caso de Bolivia”, in Jorge Dandler e Fernando Calderón (comps.). *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. La Paz: CERES/UNRISD: 315-361.
- PEIRANO, Mariza (1992). *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*, Brasília: Editora UnB.
- PEÑA, C. B.; TROYA, M.; VACCA, C.; VERONELLI, G. (2016), “Estado y colonialidad: preguntas iniciales y primeros avances de investigación”, *Estudios Sociales del Estado* (Notas), v. 2, n. 3: 221-231.
- PERELMAN, M. (2000). *The Invention of Capitalism – classical political economy and the secret history of primitive accumulation*. North Carolina: Duke University Press.
- PERRONE-MOISÉS, B. (1992), “Índios livres e índios escravos - Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras: 115-132.
- PITHOUSE, R. (2018). “Este mundo dividido em dois” in Boaventura de Sousa Santos e José Manuel Mendes. *Demodiversidade: imaginar novas possibilidades democráticas*. Coimbra: Almedina: 97-119.

- POLANYI, K. (2000) [1944], *A grande transformação: as origens de nossa época*, 2 ed., Rio de Janeiro: Campus.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006) “A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha”, in Ana Esther Ceceña (org.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, Buenos Aires: Clacso: 151-197.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2009). “De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana”, *Polis [Online]*, 22 | 2009, posto online no dia 08 abril 2012, consultado 28 agosto 2018. URL : <http://journals.openedition.org/polis/2636>
- PORTO-GONÇALVES, C. W.; BARBOSA, A. M. (2014). “Reflexões sobre a atual questão agrária brasileira: descolonizando o pensamento”, in Maria Paula Meneses. e Iolanda Vasile (orgs.) *CES Contexto Debates*, n. 5.
- POSTERO, N. (2005), “Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en búsqueda de multiculturalismo”, in Luis Enrique Lopez e Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, La Paz: Plural/PROEIB Andes/Cenda: 53-96.
- POSTERO, N. (2007). *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- POSTERO, N. (2017). *The Indigenous State: Race, Politics and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press.
- POULANTZAS, Nicos (1980) [1978]. *O Estado, o Poder, o Socialismo*, Rio de Janeiro: Graal.
- PRADA ALCOREZA, R. (2000). “La hermenéutica de la violencia”, in Alvaro Linera García *et al.*, *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo: 91-141.
- PRADO JÚNIOR, C. (2000) [1942], *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo: Brasiliense/Publifolha.
- PRADO JÚNIOR, C. (2000) [1966]. “A revolução brasileira”, in Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes. *Clássicos sobre a revolução brasileira*, São Paulo: Expressão Popular: 21-44.
- PRATT, M. L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York: Routledge.
- QUIJANO, A. (1992a), “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, in Roland Forgues (ed.), José Carlos Mariátegui y Europa - La otra cara del descubrimiento. Lima: Amauta: 167-188.
- QUIJANO, A. (1992b) “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Peru Indígena*, vol. 13, n. 29: 11-29.
- QUIJANO, A. (2005) “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina” in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires: Clacso.
- QUIJANO, A. (2009), “Colonialidade do Poder e Classificação Social” in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina: 73-116.
- QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. (1992) “Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system”. *International Social Science Journal*, n.134: 549-557.

- REDIKER, M. (2014). *Outlaws of the Atlantic: Sailors, Pirates and Motley Crews in the Age of Sail*, London: Verso.
- REGALSKY, P. (2007) [2003], *Etnicidad y clase: El estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*, La Paz: Ceidis-CESU/Cenda/Plural.
- REGALSKY, P. (2005), "Territorio y interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural", in Luis Enrique Lopez e Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, La Paz: Plural/PROEIB Andes/Cenda: 107-141.
- REGALSKY, P. (2016). "Reformas educativas, territorialidad indígena y Estado en Bolivia", in REGALSKY, P.; HAALAND, H. (2016). "Ethno-development, Education and Development in Raqaypampa", in Amy Skinner, Matt Baillie Smith, Eleanor Brown and Tobias Troll (eds.). *Education, Learning and the Transformation of Development*. New York-London: Routledge, 61-76.
- REINAGA, F. (2010) [1970]. *La Revolución India*. La Paz: Wa-gui.
- RIBEIRO, D. (1970). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, D. (2006) [1995]. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- RICAURTE, J. (2019). "Data epistemologies, coloniality of power and resistance". *Television & New Media*, v. 20, n. 4: 350-365.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2003) [1984], *Oprimidos pero no vencidos - Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, La Paz: Aruwiwiri.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2003) [1984], "Oprimidos pero no vencidos": Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980, La Paz: Aruwiwiri.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2007). "Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente: Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia", in Jesús Espasandín López y Pablo Iglesias Turrión (comps.). *Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político*. Barcelona: El Viejo Topo:101-128.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010a), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre practicas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010b), *Violencias (re)encubiertas em Bolivia*, La Paz: La Mirada Salvaje/Ed. Piedra Rota.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010) [1993], "Pachakuti. Los horizontes históricos del colonialismo interno", in Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Ed. Piedra Rota: 4-63.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2011), "De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes", in Esteban Ticona (comp.), *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quéchua*, Madrid: Akal: 61-111.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) [2009]. "Violencia e interculturalidad: Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy". *Telar*, n. 15: 49-70.

- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015), *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2016). "Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo". *Revista Alternativa*, v. 3, n. 5: 65-87.
- RIVERA CUSICANQUI, S.; EL COLECTIVO (2010). *Principio Potosí Reverso*. Madri: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS).
- RIVERA CUSICANQUI, S.; AILLÓN SORIA, V. (2015). "Introducción – Desde los márgenes. Pensadores e pensadoras bolivianxs de la diáspora" in Silvia Rivera Cusicanqui e Virginia Aillón Soria (coords.). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: Clacso: 13-39.
- RESTREPO, E. (2015), "El processo de investigación etnográfica: Consideraciones éticas", *Etnografías Contemporáneas*, Año 1, 1, CEA/IDAES/UNSAM
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. (2012). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Ed. Universidad del Cauca.
- ROCHA, E. P. G. (1985). "Pensando em partir" in Everardo Pereira Guimarães Rocha. *O que é etnocentrismo*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense: 5-10.
- RODNEY, W. (1975) [1972]. *Como a Europa subdesenvolveu a África*, Lisboa: Seara Nova.
- ROLNIK, R.; GUATTARI, F. (2006) [1986]. *Micropolítica: cartografias del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROWBOTHAN, S. (2016). *Rebel Crossings*. London: Verso .
- RUDRA, A. (1987). "The Transition Debate: Lessons for the Third World Marxists", *Science & Society*, vol 51, n 2: 170-178.
- SADER, E. (2009). *A Nova Toupeira: Os Caminhos da Esquerda Latino-Americana*, São Paulo: Boitempo.
- SAID, E. (1990) [1978]. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* [trad. Tomás Rosa Bueno]. São Paulo: Companhia das Letras
- SALAZAR DE LA TORRE, C. (2013). "Los mineros de ayer, los indígenas de hoy. La agenda nacionalista y en dilema de la diferencia" in Alejandro Grimson y Karina Bidaseca (coords.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso: 47-64.
- SALAZAR DE LA TORRE, C. (2015) [2006]. "Pueblo de humanos – Metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia" in Silvia Rivera Cusicanqui e Virginia Aillón Soria (coords.). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: Clacso: 269-289.
- SANTILLI, P. (2000). *Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*, São Paulo: Ed. Unesp.
- SANTOS, B. de S. (1980). "Law and Community: The Changing Nature of State Power in Late Capitalism", *International Journal of Sociology of Law*, n 9: 379-397.
- SANTOS, B. de S. (1982). "O Estado, o Direito e a Questão Urbana", *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, 9: 9-86.

- SANTOS, B. de S. (1995). *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York: Routledge.
- SANTOS, B. de S. (2000). *A Crítica da Razão Indolente*, Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. de S. (2001). “El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena”, in Boaventura de Sousa Santos e Mauricio García Villegas (orgs.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- SANTOS, B. de S. (2002). "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, CES, n. 63: 237-280.
- SANTOS, B. de S. (2003) (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. de S. (2003). “Poderá o direito ser emancipatório?”, *Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)*, CES, n. 65: 3-76.
- SANTOS, B. de S. (2005). *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*, Porto: Afrontamento.
- SANTOS, B. de S. (2006). “Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro”, in Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*, São Paulo: Cortez Editora
- SANTOS, B. de S. (2007). “Uma nova cultura emancipatória”, in Boaventura de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo: Boitempo: 51-82.
- SANTOS, B. de S. (2009) [2007]. “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Editora Almedina: 23-71.
- SANTOS, B. de S. (2010a). *Refundación del Estado en América Latina – Perspectivas desde una epistemología del Sur*, La Paz: Plural/CESU-UMSS.
- SANTOS, B. de S. (2010b). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Ediciones Trilce.
- SANTOS, B. de S. (2012). “Cuando los Excluidos tienen Derecho: Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad”, in Boaventura de Sousa Santos e Agustín Grijalva (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Ed. Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg: 13-50.
- SANTOS, B. de S. (2013) [1994]. *Pela mão de Alice – O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Coimbra: Almedina.
- SANTOS, B. de S. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Boulder/Londres: Paradigm.
- SANTOS, B. de S. (2018). *O fim do império cognitivo – A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- SANTOS, B. de S.; EXENI RODRIGUEZ, J. L.(eds.)(2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Abya-Yala, Fund. Rosa Luxemburg.
- SANTOS, B. de S.; GRIJALVA, A. (2012) (org.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Abya Yala, Fund. Rosa Luxemburg.

- SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (orgs.) (2009), “Introdução”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina: 9-20.
- SANTOS, M. (2006), “O dinheiro e o território”, in Milton Santos e Bertha K. Becker (orgs.), *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*, Rio de Janeiro: Lamparina: 13-21.
- SARTRE, J. P. (1968) [1964]. *Colonialismo e Neocolonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Situações, V).
- SASSEN, S. (1998). *Globalization and Its Discontents*, New York: New Press.
- SCHMITT, C. (2006) [1950]. *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York : Telos Press Publishing.
- SCHALVEZON, S. (2013), *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz: CLACSO/PLURAL/IWGIA/CEJIS.
- SCHWARTZ. S. B. (2004). “Introduction”, in Stuart B. Schwartz (ed.). *Tropical Babels – Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*. Chappel Hill: Univ. of North Carolina Press: 1-26.
- SCOTT, J. C. (2009). *The art of not being governed: an anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven, CT: Yale University Press.
- SEGATO, R. L. (2006), “Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento da Expansão dos Direitos Universais”, *Mana*, v. 12, n. 1: 207-236.
- SEGATO, R. L. (2013), *La critica de la colonialidad em ocho ensayos y una antropologia por demanda*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SHARMA, A.; GUPTA, A. (eds.) (2006), *The anthropology of the State: a reader*, Oxford: Blackwell.
- SHOHAT, E.; STAM, R. (2011) [1994]. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London: Routledge.
- SILVA, C. T. da (2015), “Situações coloniais, pluralismo étnico e desafios da autonomia indígena na América Latina”, *Revista de Estudos das Relações Interétnicas*, v 19, n 1: 3-35.
- SILVEIRA CORRÊA, J. G. (2002), “A administração dos índios: as diretrizes para o funcionamento dos postos indígenas da SPI“ in Antônio Carlos de Souza Lima (org.), *Gestar e Gerir – Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, Rio de Janeiro: Relume Dumará-Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ: 125-145.
- SILVER, B. J. e SLATER, E. (2001), “Los orígenes sociales de las hegemonías mundiales”, in Giovanni Arrighi e Beverly J. Silver (eds.), *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid: Akal: 157-221.
- SIMONSEN, Roberto C. (2005) [1936], *História econômica do Brasil (1500-1820)*, Brasília: Senado Federal, 4ª ed.
- SKURSKI, J. e CORONIL, F. (2006). “Introduction: States of Violence, Violence of States”, in Julia Skurski and Fernando Coronil (eds.). *States of Violence*. Ann Arbor: University of Michigan Press: 1-31.

- SOLS, L. (2005), “Estado de las autonomías, desde la experiencia española” in CCI (org.), *Autonomías en Bolivia: desafíos y oportunidades* (Panel Santa Cruz de la Sierra – 21/07/2005), Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio: 3-12.
- SOZA, M. G. (2008), *Municipios Indígenas: Análisis del proceso y perspectivas viables*, La Paz: CEBEM.
- SOUSA, C. N. I. de; ALMEIDA, F. V. R. de (2013), *Gestão territorial em Terras Indígenas no Brasil*, Brasília e Rio de Janeiro: MEC/SECAD, LACED/Museu Nacional.
- SOUZA, J. (2015). *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa.
- SOUZA LIMA, A. C. de (1991). “On Indigenism and Nationality in Brazil”, in Greg Urban e Joel Sherzer (eds.). *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press: 236-257.
- SOUZA LIMA, A. C. de (1995), *Um Grande Cerco de paz*, Petrópolis, Editora Vozes.
- SOUZA LIMA, A. C. de (2007), “Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil” in Cristiana Bastos *et alli* (orgs.), *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Campinas, Ed. Unicamp: 163-186.
- STEFANONI, P. (2010), “Prefácio”, in Álvaro García Linera, *A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*, São Paulo: Boitempo: 11-24.
- STENGERS, I. (2005). “The Cosmopolitical Proposal”, in Bruno Latour e Peter Weibel (eds.), *Making things public: Atmospheres of democracy*, Cambridge: MIT Press: 994-1003.
- SORUCO SOLOGUREN, X. (coord.) (2014), *Composición social del Estado Plurinacional – Hacia la descolonización de la burocracia*, La Paz: CIS/Vicepresidencia del Estado.
- SOTELO VALENCIA, A. (2018). “Subimperialismo y dependência em la era neoliberal”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 31, n. 84: 501-517.
- SOUZA, N. S. (1983). *Tornar-se Negro – As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- SRIVASTAVA, B.; BHATTACHARYA, B. (2012). “Introduction”, in Neelam Srivastava e Baidik Bhattacharya (eds.). *The Postcolonial Gramsci*. New York /London: Routledge: 1-14.
- STAVENHAGEN, R. (1971), “Decolonizing Applied Social Sciences”, *Human Organization*, vol 30, n 4:333-357.
- STAVENHAGEN, R. (1981) [1965]. "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *Sociología y subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México DF.
- STAVENHAGEN, R. (1981) [1970]. “Classes sociais e estratificação social”, in Marialice Mencarini Foracchi e José de Souza Martins (comps.), *Sociologia e sociedade – Leituras de introdução à Sociologia*, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos: 281-296.
- STAVENHAGEN, R. (2005). “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”, in Raquel Gutiérrez e Fabiola Escárzaga (coords.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo (v. I)*, Casa Juan Pablos, Secretaria de Desarrollo del Gobierno del Distrito Federal, BUAP: 49-61.

- STERN, S. J. (1987). “La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos” in Olivia Harris, Brooke Larson e Enrique Tandeter (comps.). *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. Cochabamba: CERES: 281-312.
- STOLER, A. L. (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham: Duke University Press.
- STRATHERN, M. (2006) [1988]. *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp.
- SUÁREZ NAVAZ, L. (2008), “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, in Liliana Suárez Navaz e Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo - Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra: 31-73.
- SUÁREZ-KRABBE, J. (2011), “En la realidad. Hacia metodologías de investigaciones descoloniales”, *Tabula Rasa*, n 14, Bogotá: 183-204.
- SUBRAHMANYAN, S. (1997), “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3: 735-762
- SUBRAHMANYAN, S.; BENTLEY, J. H.; WIESNER-HANKS. M. E. (2015). *The Cambridge World History, Vol. VI (Parts 1 & 2), The Construction of the Global World, 1400-1800 CE: Foundations & Patterns of Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SURET-CANALE, J. (1999) [1995]. “As origens do capitalismo (séculos XV a XIX)” in Gilles Perraut (org.). *O livro negro do capitalismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record: 23-46.
- SVAMPA, M. (2013), “‘Consenso de los Commodities’ y lenguajes de valoración em América Latina”, *Nueva Sociedad* n. 244:
- SVAMPA, M. (2016) [2011], “Extratativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais – Um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas?”, in Gerhard Dilger et al. (org.), *Descolonizar o imaginário - Debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*, São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo/Autonomia Literária/Elefante Editora: 140-401.
- SWEEZY, P. (1950), “The Transition from Feudalism to Capitalism”, *Science and Society* XXIV, 2: 134-157
- SZTUTMAN, R. (2013). “Metamorfoses do Contra-Estado – Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”. *Ponto Urbe*, v. 13: 1-22.
- TAUSSIG, M. (1993) [1987]. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem – Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra.
- TICONA, E. (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural e AGRUCO.
- TICONA, E. (2011), “El thakhi entre los aymara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”, in Esteban Ticona (comp.) (2011), *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quéchua*, Madrid: Akal: 37-60.
- THOMAS, H. (1997), *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade 1440-1870*, New York: Simon & Schuster.

- THOMPSON, E. P. (1986). *Senhores e Caçadores*, Rio de Janeiro: Paz e Terra
- THOMSON, S. (2006), “‘Cuando sólo reinasen los indios’ – Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz 1740-1781)”, *Argumentos* (UAM-X: Mexico), n. 50: 15-47.
- TODOROV, T. (1987) [1982]. *La conquista de América: el problema del otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- TOURAINÉ, A. (1994) [1992]. *Crítica da Modernidade* (trad. E. F. Edel. Petrópolis: Vozes.
- TROUILLOT, M-R. (2003) [2001]. “The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind”, in Michel-Rolph Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, New York: Palgrave Macmillan: 79-96.
- TROUILLOT, M-R. (2015) [1995]. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- TUHIWAI SMITH, L. (2008) [1999]. *Decolonizing Methodologies*. Research and Indigenous Peoples, London/Dunedin: Zed/University of Otago Press.
- URQUIDI, V. (2007). *Movimento cocaleiro na Bolívia*, São Paulo: Hucitec.
- VALE DE ALMEIDA, M. (2000). *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política de Identidade*. Oeiras: Celta Editora.
- VALENTE, R. (2017). *Os Fuzis e as Flechas – História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VALLEJOS, F. (1995), *Tata Fermín: Llama viva de un Yachaq* (Tata Fermín Yachaq: Inti k'anchay jna yachayniyki qhipakuchkan), Cochabamba: Cenda.
- VAN COTT, D. L. (2008). *Radical Democracy in the Andes*. New York: Cambridge University Press.
- VAN DIJK, T. (2003). *Racismo y discurso de las elites*. Barcelona: Gedisa.
- VALLA, V. V. (1994), “A crise de interpretação é nossa: procurando compreender a fala das classes subalternas,” in Anais da 22ª Reunião Anual da ANPED, Rio de Janeiro: ANPED.
- VARGAS, G. (2016). *Territorialidad y Autogobierno - Las Autonomías Indígenas Originario Campesinas en el Estado Plurinacional Boliviano*. La Paz: BID/Ministerio de Autonomías.
- VENN, C. (2009), “Neoliberal Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism – A Transcolonial Genealogy of Inequality”, *Theory, Culture and Society*, v. 26 n. 6: 206-233.
- VENTURI, G.; BOKANY, V. (orgs.) (2013), *Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública*, São Paulo: Ed. Fund. Perseu Abramo.
- VERGOPOULOS (1977), “Capitalismo disforme: O caso da agricultura no capitalismo”, in Samir Amin e Kostas Vergopoulos, *A questão agrária e o capitalismo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra: 41-161.
- VIEZZER, M. (2003) [1978]. “*Se me deixam falar...*” *Domitila B. Chungara*. São Paulo: Global.
- VILAR, P. (1976). *A History of Gold and Money, 1450-1920*, London: NLB: 77
- VILLA ROJAS, A. (1971). “Antropología y indigenismo en América Latina”. *América Indígena*, n. 31: 5-44.

- VILLEN, P. (2013). *Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo*. São Paulo: Expressão Popular.
- VISVANATHAN, S. (2009), “Encontros culturais e o oriente : um estudo das políticas de conhecimento”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina/CES: 487-505.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992), “O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem”, *Revista de Antropologia*, v. 35, São Paulo, USP: 21-74.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1999), “Etnologia brasileira”, in Sérgio Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, São Paulo e Brasília: Ed. Sumaré/CAPES (Antropologia, 1): 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2008), “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, in Eduardo Viveiros de Castro: Entrevistas, Rio de Janeiro: Azougue (http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015), *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, Cosac Naify.
- VIVES, V. (1969). *An Economic History of Spain*, Princeton: Princeton University Press.
- WA THIONG’O, N. (1993), *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*, Heinemann.
- WADE, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito: Ed. Abya Yala.
- WALLERSTEIN, I. (1974), *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- WALLERSTEIN, I. (1997), “Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, *New Left Review* 226: 93-107.
- WALLERSTEIN, I. (1999): “The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science”, *Current Sociology*, 47, 1: 1-41
- WALLERSTEIN, I. (ed.) (1996). *Para Abrir as Ciências Sociais – Relatório da Comissão Gulbenkian sobre a reestruturação das Ciências Sociais*. Lisboa: Europa-América.
- WALLERSTEIN, I. (2004) [1974], “El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo”, in Immanuel Wallerstein, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid: Akal: 85-114.
- WALLERSTEIN, I. (2004), “The Scholarly Mainstream and Reality: Are We at a Turning Point?”, in Immanuel Wallerstein (ed.), *The Modern World-System in the Longue Durée*, London: Paradigm: 219-228.
- WALSH, C. (2002). “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial em Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, in Santiago Castro-Gomez et alli, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder, Perspectivas desde lo Andino*, Quito; UASB/Abya Yala: 175-214.
- WALSH, C (2007). *Cultural Studies* Vol. 21, Nos. 2 3 March/May 2007, pp. 224 239
- WEBER, M. (2013) [1918 e 1919], *Ciência e Política: Duas vocações*, São Paulo: Cultrix.
- WILLIAMS, E. (2011) [1944]. *Capitalismo y esclavitud*, Madrid: Traficantes de Sueños.

- WOLF, E. (1982). *Europe and the People Without History*, Berkeley, Univ. of California Press.
- YIN, R. (2013) [1984], *Case Study Research: Design and Methods*, 5 ed.: Thousand Oaks: Sage.
- YOKOYA SIMONI, M. (2010). “O reconhecimento dos direitos dos povos indígenas sob a perspectiva internacional e a brasileira”, *Boletim Meridiano* 47, v, 10, n. 105, Brasília: 37-42.
- ZAVALETA MERCADO, R. (2009) [1983], “Las masas em noviembre”, in René Zavaleta Mercado, *La autodeterminación de las masas*, Bogotá: Siglo del Hombre/Clacso.
- ZEMELMAN, H. (2004), “Sujeito e sentido: considerações sobre a vinculação do sujeito ao conhecimento que constrói”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*, São Paulo: Cortez.
- ZIBECHI, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México DF: Bajo Tierra Ediciones e Sísifo Ediciones.
- ZIBECHI, R.; HARDT, M. (2013). *Preservar y compartir – Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires: Marduce.