
**ALENTOS INDÍGENAS: PENSAR
E TRANSFORMAR AMÉRICA
LATINA¹**

Danilo Assis Clímaco²

Ao Mestre Guaraná, de quem recebi em 1996, minhas primeiras grandes orientações para pensar a questão racial na América Latina.

Resumo: *A crise provocada pela modernidade não pode ser resolvida por ela mesma. Os povos indígenas, representantes máximos do passado contra o qual luta a modernidade capitalista e colonial, oferecem uma memória de luta que favorece uma coesão interna e democrática da coletividade, assim como uma associatividade entre povos de diferentes tradições históricas. No momento em que as elites mundiais optaram por aprofundar a financeirização - destruindo drasticamente o trabalho digno e as condições de vida no planeta- e quebrar a lógica estatal e interestatal nas quais se baseavam muitas esperanças de democratização social, as formas organizativas indígenas oferecem elementos para a reconstrução da vida cotidiana e das lutas por um futuro carente de violência arbitrária. O texto oferece um panorama de teorias e lutas latino-americanas que estão, desde o século XIX, profundamente influenciadas pela resistência indígena, delineando uma compreensão das lógicas de poder globais alternativas às propostas pela modernidade colonial e capitalista.*

Palavras chave: *Povos Indígenas, Movimentos Sociais, Pensamento Latino-americano, Colonialidade do Poder.*

- 1 Agradeço com muito carinho a leitura e contribuições de Arlene Carvalho de Assis Clímaco e Fernando Luiz Salgado da Silva a versões preliminares deste texto.
- 2 Doutor em Estudos Latinoamericanos pela Universidad Nacional Autónoma de México; Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina; Graduação em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. E-mail: daniloclimaco@yahoo.com.br

[...] magnificadas o no, en la experiencia americana, andina en primer término, no eran ajenas a la realidad algunas de las formas de existencia social buscadas, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios; la reciprocidad en la relación con los bienes y con el mundo en torno, tan por completo distintas a las condiciones de la sociedad europea de ese tiempo.

[...] ¿Cómo se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una nueva racionalidad, con la instalación del futuro como el reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado, hasta entonces referencia exclusiva de toda legitimidad, de toda explicación, de todos los sueños y nostalgias de la humanidad?

Aníbal Quijano, *Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano*, 1988

INTRODUÇÃO

Quando terminei minha fala no II Colóquio Internacional Educação e Sociedade (PUC-GO, março de 2016), aproximou-se de mim uma investigadora para contar-me que em sua cidade, no Tocantins, somente os povos indígenas tinham se organizado contra os empreendimentos extrativos que vinham sendo realizados na região, por mais que os efeitos negativos destes fossem sentidos por toda população. Como costuma acontecer com as anedotas, escolhi-a aqui por ser tudo menos anedótica, pois aponta sinais de primeira importância de nosso momento atual: nós, “ocidentalizados” e urbanizados, perdemos de forma alarmante nossa capacidade de nos organizarmos para definir objetivos, atuar conjuntamente ou mesmo para nos contrapormos àqueles que confrontam as nossas necessidades mais

básicas para se viver. Os povos indígenas, em troca, cultivam sua capacidade organizativa frente a enormes e seculares adversidades, destacando-se a sua capacidade para conhecer, relacionar-se e defender seus territórios, cuja vida, percebem melhor do que nós, imbrica-se às suas.

Este texto procurará mostrar como os povos indígenas de muitos países da América Latina não-lusófona -os exemplos virão principalmente de Equador e México, mas poderiam ser de muitos outros países- conseguiram nas últimas décadas se transformarem em sujeitos políticos iniludíveis, cuja capacidade de mobilização frente a diversos temas cruciais para a região é muito superior à de outros movimentos sociais. Sua milenar relação com seus territórios e os mais de cinco séculos de lutas contra formas genocidas de dominação e exploração dotaram os povos indígenas de uma capacidade organizativa notabilíssima que vem surpreendendo e seduzindo numerosos grupos de esquerda ao longo de todo o continente.

Em um momento em que para muitas e muitos, a chamada civilização ocidental colocou, para si e para a vida neste mundo, problemas que não parece poder resolver só, a consolidação dos movimentos indígenas atuais oferece indicações de caminhos que a humanidade, em toda sua diversidade, terá que se conjurar para abrir. Não se trata, cabe destacar, de um período histórico em que os povos indígenas teriam a chave para decifrar. O atual padrão de poder estendeu seus tentáculos sobre todos os âmbitos da vida social de todos os povos do planeta. Todas nossas formas de nos fazermos e nos desfazermos no mundo encontram-se permeadas por lógicas raciais, capitalistas, patriarcais, desenvolvimentistas (e etc.) que, sub-repticiamente, não só nos retiram nossas capacidades para discutir um bem comum e avançar até ele, como nos fazem cúmplices de nossa falência como coletividades autônomas. Uma infinidade de movimentos - entre outros, os ambientalistas, feministas, antirracistas e os LGBTTTi- colocaram sobre o tapete a questão de que a transformação radical

do mundo não ocorrerá se um único âmbito da vida -como foi o econômico para os movimentos trabalhadores e camponeses hegemônicos no século XX- limita a reflexão e a luta nos outros. O que os povos indígenas têm a oferecer de específico são tanto a conjunção em luta de todos os âmbitos da vida (luta-se pelo território, pela dignidade do trabalho, pela espiritualidade, por educação intercultural, etc.), como mecanismos de restrição de poder dos líderes, com formas de disciplinamento que garantem o envolvimento de todos os integrantes da comunidade na luta. Comunidade que, por outro lado, não se restringe aos seres humanos, mas inclui territórios que por sua vez sempre foram condicionados pelos humanos e deles condicionantes.

É importante lembrar não ser a primeira vez que as formas de vida social efetivamente construída pelos povos indígenas se transformam em um ponto de apoio concreto sobre o qual podem se assentar as aspirações da humanidade por uma boa vida. Desde os primeiros momentos do violento contato invasor, as formas de vida social dos povos indígenas impressionaram os que se preparavam para colonizá-los. Nos séculos XV e XVI, o território do que hoje conhecemos como Europa acumulava séculos de guerras e de existências sociais autoritárias. Em um período em que a obra dos pensadores gregos apenas começava a ser retomada pelos pensadores cristãos, foram as formas sociais dos habitantes da América o que despertou horizontes utópicos que pudessem orientar a construção de sociedades cujo elo social não passasse por espadas e autoridades despóticas (QUIJANO, 1988). A democracia, o valor supremo do que viria a ser a modernidade ocidental, começa a se gestar na América, a partir das formas sociais construídas por aqueles que eram as primeiras vítimas de um genocídio racial que posteriormente se globalizaria.

Ao longo dos séculos, a influência dos povos indígenas sobre o mundo não se esgotaria, mas seria explícita somente a partir do século XIX, com as independências formais dos paí-

ses da região. Os dois primeiros grandes pensadores sul-americanos, o chileno Francisco Bilbao (1823-1865) e o peruano José Carlos Mariátegui (1890-1931) deixaram-se influenciar pelos povos indígenas para abrirem dois campos de pensamentos cuja vigência, neste momento em que se esgota um período de vitórias populares, é fundamental evidenciar. Bilbao, próximo à luta dos povos mapuches, foi o primeiro latino-americano a defender a democracia não delegativa no continente (MONDRAGÓN, 2015). Mariátegui foi o primeiro em questionar a proposta hegeliana de que a história se encarnava em um único sujeito. Para o peruano, a revolução operária seria obra do conjunto das lutas das populações mundiais, sendo o “socialismo indoamericano” a forma como estas apareceriam nas Américas, promovidas pela força dos laços comunitários indígenas (1991 [1929]). O racismo se tornava, na teorização mariateguiana, uma forma crucial de dominação capitalista na região, requerendo um combate nada secundário, pois somente assim seria possível unificar a aprendizagem operária dos brancos, mestiços e índios do espaço urbano, com a vitalidade comunal da maior parte da população nacional.

Assim, por um lado a democracia direta e, por outro, a união das lutas entre povos historicamente diferenciados -associada à preponderância da vitalidade comunal indígena e à luta antirracista- tornaram-se duas questões privilegiadas na história política latino-americana. Hoje, novamente com os povos indígenas encarnando melhor suas possibilidades, tais questões se destacam notavelmente.

A CRISE MUNDIAL VIVIDA NA AMÉRICA LATINA: OS MOVIMENTOS SOCIAIS E OS GOVERNOS PROGRESSISTAS

São muitos os signos de que a forma organizacional da sociedade mundial contemporânea não tem caminhos de reconstrução. O novo milênio começa politicamente com a guerra

contra o Iraque, cujo motivo claramente inverídico exigiu que Estados Unidos e aliados se confrontassem com tratados estabelecidos por eles próprios, causando uma ruptura incontornável da ordem mundial.

Economicamente, o terceiro milênio se inicia com a crise econômica de 2008, cujas elites financeiras responsáveis, longe de serem punidas, afiançaram sua posição hegemônica à frente do capitalismo mundial, ditando uma política econômica que provocou o aumento da riqueza de uma parcela ínfima da população mundial, ao mesmo tempo em que determinava uma política de restrição a toda população de classes média e pobre. A acolhida de líderes de extrema-direita nos dois países que se vangloriam como pátrias da democracia -Trump nos EUA, Le Pen na França- provém das saudades de um mundo capitalista regulamentado por fortes poderes nacionais.

Este período vem sendo vivido na América Latina sob o chamado “fim dos governos progressistas”. Os anos noventa começaram com uma importante reação popular. Na Venezuela, ocorre em 1989 o Caracazo, primeira grande manifestação contra as políticas neoliberais. Na Bolívia e no Equador, duas grandes marchas indígenas evidenciaram a força dos que vieram a ser chamados “novos movimentos indígenas”³, dos quais o levantamento zapatista em 1994 é o de maior impacto mundial. O resultado destas revoltas populares manifestou-se de maneira mais evidente na impugnação de presidentes neoliberais e na eleição de presidentes pertencentes (ou próximos) aos movi-

3 Os povos indígenas se organizaram em resistência e luta desde o primeiro momento da conquista. Ao longo dos séculos se autodenominaram de diversas maneiras. No século XX se organizaram principalmente a partir do termo camponês. A partir de década de 1960 e, de modo evidente na de 1990, começam a adotar o termo indígena para designar uma luta que não se restringe já à terra, mas inclui toda uma gama de questões até então secundarizadas e que se relacionam a formas diferenciadas de estar e se projetar no mundo. Para um resumo dos debates, ver minha tese de doutorado (ASSIS CLIMACO, 2016).

mentos sociais na maioria dos países da região -somente Colômbia e México resistiram a esta tendência-.

Os governos progressistas ofereceram aos seus países políticas de inclusão notáveis em muitos aspectos. Os sistemas de saúde e educação se expandiram, criaram-se novos mecanismos para combater a corrupção, venceu-se o ALCA, derrubaram-se numerosos projetos de privatização e muitas propostas de movimentos sociais foram adotadas: leis contra a violência contra a mulher ou antirracistas, legalização do casamento gay, políticas culturais não elitistas e longo etc. No entanto, também foram muito relevantes seus limites: não contrariaram o caráter capitalista da economia e em termos políticos não promoveram reformas profundas que permitissem maior capacidade das comunidades e sociedades civis na participação e no controle das políticas. Pelo contrário, implementaram leis que criminalizaram os movimentos dissidentes, que afetam notoriamente aos contrários às políticas extrativistas, povos indígenas entre eles.

A partir de 2012, com a veloz queda dos preços das commodities, viu-se crescer uma insatisfação generalizada, dirigida pelas mídias conservadoras, contra tais governos. Eleitoralmente, muitos países voltaram a optar por governos conservadores (Argentina, Guatemala) e outros foram vítimas de golpes brandos (Paraguai, Honduras e Brasil). Em todos os casos, os ajustes fiscais e os compromissos com forças religiosas e racistas são radicais.

A relação dos movimentos sociais com os governos progressistas (e com o fim destes) é muito variada. Em linhas gerais, houve esperanças (céticas ou entusiastas) com as possibilidades que se abriam ao iniciarem os respectivos governos. Segundo o andamento destes, houve uma aproximação (como parte do movimento feminista e negro no Brasil) ao governo, em outros casos um distanciamento ou mesmo uma separação conflitiva, caso de grande parte dos movimentos indígenas. Em todo caso, ficou evidente que os movimentos sociais não foram interlocu-

tores privilegiados dos governos progressistas. Suas demandas foram aceitas somente quando não contrariavam a política econômica ou os limites colocados pelo patriarcado religioso.

A COLONIALIDADE GLOBAL DO PODER NA AMÉRICA LATINA

Ao final da década de 1980, o peruano Aníbal Quijano opera uma guinada revolucionária na teoria da dependência, colocando no centro da distribuição do poder mundial a questão da raça. Compreendida como uma invenção das relações de poder, alheia a qualquer característica biológica, a “raça” é uma forma de legitimação de dominação e exploração genocidas às quais se viram submetidos os povos que começaram há 500 anos a ser denominados como “indígenas” e “negros”. A globalização do mundo foi um processo que expandiu a concentração de poder (econômico, político, militar, etc.) de uma elite localizada na Europa, com bases nas regiões colonizadas, ampliando a lógica racial para justificar o terror da conquista e da exploração de territórios e povos. Assim, “raça” é o signo da colonização do mundo (SEGATO, 2007). Após as guerras exitosas de independência, iniciadas no século XVIII nas Américas e terminadas no século XX na Ásia, na África e no Caribe, a diferenciação racial e a exploração dos povos não-brancos, no entanto, permaneceu. Quijano denominou “colonialidade” à permanência da lógica colonial/racial em um mundo que tinha, supostamente, superado a colônia. Na América Latina, isso significou o paradoxo de “Estados independentes e sociedades coloniais” (QUIJANO, 2014a [2000]): nossas elites nunca se consideraram parte da população indígena e negra, incrementando sobre estas a exploração e a usurpação de seus territórios. O modelo econômico e social de nossos países nasce, então, dependente e não por imposição, já que no séc. XIX nenhuma das grandes potências (França, Inglaterra ou Estados Unidos) encontrava-se em condições de impor

políticas nacionais nas Américas. Foram as próprias elites latino-americanas, consideradas por si mesmas “brancas”, as que optaram por se sujeitarem à primazia dos países mais desenvolvidos, posicionando-se como exportadoras de matérias primas, compradoras de manufaturas cuja tecnologia poderiam ter desenvolvido se não houvesse violentamente impedido a participação dos povos negros e indígenas em um projeto nacional parcialmente igualitário.

Para Quijano -e para muitos intelectuais contemporâneos, como Rita Segato (2015a [2009]), Silvia Federici (2013b) ou Achilles Mbembe (2016)- a “raça” também determina o que pensamos sobre “cultura” ou “etnia”. Após o genocídio intraeuropeu na década de 1940, o termo “raça” -até então inquestionado- passa a ser proscrito, requerendo-se novas formas de legitimar a exploração genocida de populações racializadas como não-brancas. Resgatou-se então uma lógica culturalista, que atribuía a determinadas práticas sociais deficitárias dos povos não-europeus o impedimento de alcançar o nível de desenvolvimento das modernas sociedades ocidentais. A quimera aqui é exorbitante. Por um lado, homogêneos grupos com histórias radicalmente diferentes entre si. Assim, as heterogêneas tribos amazônicas se equivalem às populações sobreviventes dos grandes estados agrícolas nos Andes ou em Meso-América, da mesma forma em que as populações milenarmente camponesas na Europa passam a ser consideradas como compartilhando um mesmo espírito cultural que as habitantes de centros urbanos. Estes grandes grupos culturais homogêneos: “indígenas”, “europeus”, “africanos”, “árabes”, “asiáticos”, etc., por sua vez, são considerados como herméticos, sendo seus respectivos desenvolvimentos históricos -medidos pela capacidade para dominar a natureza e acumular riquezas- compreendidos como aptidões culturais cultivadas internamente. Fica assim negada a possibilidade de intercâmbio entre os grandes grupos culturais, o que não somente foi funcional para postular um inverídico desenvolvimento interno da

Europa desde Grécia até a modernidade capitalista, mas também para ignorar o fato de que Europa se fez moderna graças à usurpação de conhecimentos e riquezas de todos os povos do planeta, tanto antes da colonização -o Mediterrâneo é milenarmente um centro de absorção de tecnologias sociais e materiais da África e da Ásia- como após a expansão colonial iniciada pelos povos ibéricos⁴.

Na crítica à colonialidade do poder, os diversos povos que constituem o mundo globalizado, longe da concepção eurocêntrica de que estariam fadados a um tempo circular, têm reconhecidas suas historicidades próprias assim como relacionais. A noção de grandes territórios culturais (Amazônia, Andes, Europa, etc.) não é equívoca, mas tende a limitar nossa compreensão da capacidade de transformação dos povos e sua aptidão para incorporar as vivências e conhecimentos aos quais são expostos por povos longínquos. A compreensão culturalista da história mundial é desmascarada como uma forma da Europa encobrir sua própria dívida para com os povos mundiais pela sua constante capacidade para absorver o conhecimento gerado em todo o mundo e impedir que estes mesmos povos possam ter controle sobre as sínteses que são geradas. Desta forma, os povos indígenas encontram-se distanciados das possibilidades de interferir em questões que determinarão o futuro da humanidade em seu conjunto.

Como contrapartida a esta privação, os povos indígenas tiveram, desde o início da colonização, de elaborar uma luta consciente para garantir sua existência coletiva. Vivendo permanentemente em estado de sítio, acedendo somente a resíduos

4 Já vimos como a democracia moderna tem uma de suas mais importantes bases na América Latina, também podemos recordar que a própria organização da produção capitalista tem muitas de suas bases desenvolvidas na tecnologia de dominação social gerada na resistência de escravos (TOMICH, 1992, 2011), assim como a ciência europeia não poderia ter se desenvolvido sem expedições científicas globais que não se dedicavam primordialmente a observar, mas sim a dialogar com sábios locais (MONTROYA, 2013)

das sínteses produzidas pela modernidade capitalista e colonial, os povos indígenas fazem de seu território um bastião de resistência, apurando forças próprias e do entorno, maximizando a participação coletiva para manter ou alcançar objetivos propostos como comuns. A vida coletiva cotidiana se organiza ao redor de necessidades imediatas e a longo prazo, com mecanismos que permitem o controle de lideranças assim como mobilização frente a novas exigências e aspirações.

Muito diferentes foram as experiências das populações urbanas, majoritariamente brancas ou mestiças nas Américas. A governamentalidade moderna supõe uma institucionalização crescente das práticas sociais que garantem a reprodução da vida individual e social. Políticas públicas de educação, saúde, familiar ou alimentar extraem, de grupos de parentesco ou comunitários, práticas que reforçam a solidariedade concreta e as diluem em sistemas burocráticos sobre os quais as populações têm cada vez menos controle. Perdem-se assim laços afetivos, conhecimentos concretos sobre como gerir a vida individual e coletiva e controle sobre as condições materiais da existência, sendo especialmente importante o abandono de políticas de incentivo à agricultura familiar em benefício do agronegócio.

Desta forma, a influência dos povos indígenas sobre os movimentos de esquerda na América Latina deve ser compreendida como consequência de sua maior politização, nas mais diversas acepções do termo. Equador é o exemplo mais contundente, em que uma população indígena relativamente baixa (15%, frente aos 50% de Bolívia e ao 45% do Peru) foi capaz de se pôr à frente dos movimentos de esquerda do país por 13 anos. Em 1990, a Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) realiza um levantamento histórico tanto pela massiva participação como por suas temáticas: centralizaram suas demandas sobre questões agrárias já previamente tratadas em períodos históricos anteriores em que se autodenominavam movimentos camponeses: reforma agrária, políticas territoriais

e aquíferas, controle do comércio, etc., mas reivindicando políticas até então secundarizadas, como educação intercultural, saúde indígena ou projetos societários não ocidentalizados. Em um período em que os partidos de esquerda perdiam sua força aglutinadora, o Pachakutik, partido formado pela CONAIE, se pôs à frente da luta contra a implementação do neoliberalismo no país, conseguindo a deposição de dois presidentes e a implementação de políticas que favoreciam trabalhadores de todos os setores do país. Tudo isso, em longa medida porque além de um constituir um exemplo sólido de organização comunitária, o movimento indígena equatoriano havia absorvido muitos elementos provindos dos partidos marxistas e das áreas progressistas da igreja católica, sendo capaz de dialogar com a esquerda não-indígena, assumindo muitas de suas demandas e elaborando análises do contexto global contemporâneo das quais careciam outras organizações esquerdistas. Após ter sido traída por um presidente ao qual tinha se aliado em 2003, a CONAIE perdeu parte importante da influência que havia tido sobre a esquerda equatoriana, o que não nos impede de tê-la como um exemplo notável da capacidade dos movimentos indígenas de colocar sua politicidade secular em diálogo e à frente de outros setores da esquerda do país.

COMUNALIDADE: LUTA-SE COMO SE VIVE

O termo “comunalidad” foi cunhado em 1979 pelo pesquisador Benjamín Maldonado Alvarado no marco de seu diálogo com intelectuais indígenas de sua região natal, Oaxaca, no centro-oeste do México. Seu objetivo era ressaltar o caráter volitivo, não automático, do pertencimento individual e coletivo a uma comunidade, o qual se manifesta através “da reiteração cíclica, cotidiana e obrigatória desta vontade, por meio da participação em atividades de poder, trabalho, festa e na relação com o território” (ALVARADO, 2009, p. 9).

Esta vontade de ser coletivo manifesta-se concretamente em atividades políticas, econômicas e comemorativas, sempre em relação com um território, entendido este não como uma natureza inerte, mas como o resultado das relações entre os seres humanos e os seres vivos e não vivos que gera um espaço. A vida comunitária é, portanto, a reiterada aposta por um futuro comum, materializada nas atividades cotidianas de ordem política e econômica, as quais sedimentam laços de afetividade e confiança entre seus e suas integrantes, em cujo calendário de festividades -usualmente associados ao ciclo agrícola- se reitera a proposta de manutenção futura da coletividade⁵.

A politicidade comunitária, cabe ainda ressaltar para nos deslindarmos de formas mais essencialistas do indígena, é eminentemente conflitiva, uma vez que as decisões sobre os rumos pelos quais deve ser reatualizada a vida comunitária estão longe de ser unânimes. Não são tampouco alheias às forma de dominação e exploração entre integrantes de uma mesma comunidade, sendo a respeito especialmente evidentes as hierarquias de gênero. Também temos casos notórios de dominação entre os povos indígenas, cujo exemplo mais recente é a adesão dos povos cocaleiros -de origem andina- à rodovia que atravessaria parte do Território Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS), localizado na Amazônia e que afetaria a vida dos povos indígenas que nele habitam e que se encontram contra o projeto.

Nos últimos 500 anos, as formas comunitárias indígenas se atualizaram a si mesmas dentro de um contexto sempre ameaçador. Isto supõe uma fragilidade notável, uma vez que as bases para a mera existência de uma comunidade pode, a qualquer

5 Por tanto, como defendem Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar (2015), a comunalidade dista muito da noção de identidade proposta pelo pensamento liberal e que foi aceita de forma insuficientemente crítica por parte importante por diferentes setores da esquerda. A noção de identidade tende a ser considerada como um mecanismo de automatização e idealização da vida social, que elimina o exercício político permanente das comunidades para se reconstituírem frente a outros sujeitos sociais.

momento, ser derruída. Mas a semi-milenar consciência desta latente possibilidade de destruição levou as comunidades indígenas em todo o continente a maximizar as práticas de fortalecimento interno, amadurecendo uma série de medidas protetivas que incluem mecanismos para transpor a efetividade e afetividade do trabalho cotidiano aos momentos de luta, assim como esforços de sistematização da lógica de atuação dos poderes internacionais e nacionais, de modo a minimizar seu impacto e aproveitar brechas para subvertê-los. O caso dos caciques apoderados na Bolívia de inícios do século XX (LEANDRO CONDORICHURA; ESTEBAN TICONA, 1992), ou de organizações juristas maias na Guatemala contemporânea -como o Movimiento de Mujeres Tz'ununija' (2013a, 2013b) ou a Asociación de Abogados Mayas- são exemplos notáveis do modo como os povos elaboram estratégias para defenderem seus territórios adentrando-se nas inconsistências dos sistemas jurídicos nacionais. Quando necessário ou eminentemente positivo, os povos indígenas estão aptos a realizarem grandes esforços confrontativos. Ao longo do século XX, assumindo a denominação “camponesa” proposta por igrejas e grupos marxistas aos quais aderiram, confrontaram de forma não necessariamente pacífica os estados nacionais para recuperar os territórios que lhes haviam sido usurpados entre finais do séc. XIX e inícios do XX, alcançando reformas agrárias em quase todos os países, sendo algumas quase totais, como no Peru ou na Bolívia.

A comunalidade indígena retém, portanto, um repertório de estratégias notáveis para projetar sua existência, que parte da consciência prática da vida cotidiana em todos seus âmbitos, de leituras sobre as condições externas às que se encontram submetidas e da possibilidade de estabelecer alianças com grupos afins.

EXEMPLOS DE RESSONÂNCIAS DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS: MÉXICO E O FEMINISMO LATINO- AMERICANO

A influência dos povos indígenas sobre os movimentos sociais e sobre os intelectuais latino-americanos é onipresente, ainda que com frequência não imediatamente identificável. É, no entanto, relevante delinear duas experiências em que a influência do movimento indígena é evidente e reivindicada por grupos não indígenas. A diferença entre estas duas experiências -por um lado, a de grupos aderentes ao movimento zapatista, por outro, a aproximação de parte do movimento feminista às mulheres indígenas- são também indicativas da forma disseminada como os povos indígenas influenciam a esquerda latino-americana.

Se no Equador, como vimos, o movimento indígena adquiriu uma influência de modo marcado no âmbito da política formal, no México o movimento zapatista declinou até muito recentemente esta opção, considerando-a irreconciliável com o exercício do poder popular. A história do movimento zapatista após seu levantamento armado em 1994 é densa, mas é imprescindível resenhar a trajetória de sua ruptura definitiva com a política formal. Após o levantamento armado -que durou 12 dias- o movimento zapatista aceitou negociar termos de paz com o governo. Convocou para tal uma ampla gama de intelectuais e personalidades públicas, inclusive notórios defensores do neoliberalismo. Procurava com este gesto uma ampla aliança que obrigasse o governo a aceitar a autonomia territorial e política dos povos maias. Sociedade civil, zapatistas e representantes do governo chegaram a um acordo, o qual foi no entanto sistematicamente traído por todos partidos políticos (inclusive o de centro-esquerda, PRD) nos anos seguintes. A partir de 2001, o zapatismo e movimentos afins optam por um caminho duplo: a consolidação da autonomia das comunidades zapatistas e a aliança em situação de igualdade com outros povos indígenas e

com os setores anticapitalistas mexicanos e internacionais. Os laços com o governo são cortados de maneira radical, inclusive retirando as crianças zapatistas das escolas formais, recusando programas de transmissão de renda condicionada (equivalentes ao Bolsa Família brasileiro) e evitando ao máximo a utilização do sistema de saúde.

A questão da autonomia, sempre presente no México, ganhou então uma dimensão muito maior: frente ao Estado com a mais coesa burocracia da América Latina, perito em assimilar e desmobilizar movimentos, a indignação coletiva passa a privilegiar cada vez mais vetores independentes para as lutas particulares, assim como para a articulação das lutas nacionais e internacionais. Alguns destes coletivos apoiam de maneira direta e constante a luta zapatista (levantando fundos solidários, oferecendo apoio técnico, organizando redes de mercados de produtos agropecuários, etc.). Outros não realizam atividades diretas com o zapatismo, mas foram profundamente influenciados pela experiência. Povos indígenas de todo o país, organizações de vítimas do atual conflito armado, sindicatos, grupos estudantis, coletivos de artistas e uma infinidade de organizações se constituíram ou se recompuseram dentro do impulso à autonomia dado pelo zapatismo. Caracterizam-se estes movimentos, além da recusa de diálogo com o Estado e os partidos políticos, pela procura de formas democráticas de tomadas de decisão, pela elaboração de formas próprias de financiamento ou pela procura de vínculos não hierarquizados entre cidade e campo.

Já no campo do feminismo, devemos recordar que, se suas formas hegemônicas estavam inicialmente associadas a lutas anticapitalistas, tanto na América Latina como na Europa, a partir de pelo menos o início da década da mulher proclamado pela ONU em 19756, as formas liberais passariam a predominar. Não

6 Sobre os rumos liberais tomados pelo feminismo latino-americano, ver, entre outras, Yuderkis Espinoza (2007), para os tomados pelo feminismo euro-estadunidense, ver Roswitha Scholz (1992), Nancy Fraser (2009) ou Silvia

sem esquecer a responsabilidade maior dos homens à frente das diferentes agrupações de esquerda que de modo sistemático obstaculizaram a discussão sobre a dominação de gênero, o fato é que as conquistas das mulheres ao longo do século XX ocorreram de forma entrelaçada ao avanço da intrusão do capital na reprodução da vida. A igualdade formal das mulheres, nos limites da concepção liberal de indivíduo, não supôs uma igualdade prática e menos ainda no campo da reprodução imediata da vida, do qual os homens ainda se desentendem, e que foi parcialmente liberado às mulheres devido à maior mercantilização da preparação de alimentos, da confecção de vestimentas ou dos cuidados.

O feminismo latino-americano que recusou a se liberalizar, tanto nos movimentos como na academia, vem se aproximando às mulheres indígenas em busca de saídas para os impasses da vida individualizada e urbanizada. A insistência das mulheres indígenas⁷ na preservação do território, sua confiança nas próprias formas de cultivo -que inclui uma relação espiritual com o território- frente à modernização do campo, sua opção por lutas coletivas que valoram uma família extensa, assim como o privilégio do comunitário sobre o exclusivamente feminino, a dignificação do trabalho doméstico, entre outras práticas políticas, dotaram ao feminismo urbano e embranquecido de uma base à qual se ater na reconstrução anticapitalista de si.

A teorização feminista que escutou atenta às mulheres indígenas adotou uma perspectiva que, nas palavras de Raquel Gutiérrez, privilegia a reprodução imediata da vida (2015), ne-

Federici (2013b). Sobre as reuniões promovidas pela ONU, ver o clássico testemunho de Domitila Chungara (VIEZZER, 2005 [1978]) e a Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing (1994)

7 A literatura de mulheres indígenas é já extensa, podendo-se consultar a respeito do que aqui é tratado, as obras de Asociación de Mujeres Mayas Kaqla (2004), Teresita Antazú (2004), Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva peruana (AIDSESP, 2005), Julieta Paredes (2008), Emma Chirix (2010, 2013), Carmelina Morán Salazar e Judith Flores (2013), Aura Cumes (2014) ou Lucila Choque (2014).

gando-se a separá-la do âmbito produtivo supostamente dominante. A superação da situação de dominação e exploração das mulheres, assim como a situação de escassez arbitrária provocada pelo capitalismo não podem ser superadas sem que as comunidades existentes – e as convocadas a se formarem – não retomem para si a capacidade de gerar e gestar a reprodução da vida em todos os sentidos, mas principalmente aqueles mais básicos: a apropriação da terra e uma relação de cuidado mútuo com ela e as relações afetivas construídas intergeracionalmente desde a infância. A modernidade condenou o doméstico e o agrícola por os considerar âmbitos de atividades repetitivas, fisicamente demandantes e subjetivamente conservadoras. A escuta das mulheres indígenas permitiu um deslindamento desta narrativa desenvolvimentista que se mostrava não somente equívoca, mas também intimamente associada à imemorial aspiração masculina de superação do corpo – intimamente associado ao feminino – em benefício de um âmbito espiritual que poderia se eternizar uma vez privado da putrefação própria à vida⁸. As propostas de uma antropologia por demanda de Rita Segato (2015), da centralidade da reprodução da vida (GUTIÉRREZ, 2015) e de outros grandes avanços do pensamento feminista latino-americano contemporâneo – ver, por exemplo, as compilações de Andrea Pequeño (2009) ou Mária Millán (2014) – são manifestações diretas da transformação induzida no feminismo pelas mulheres indígenas.

Em termos de movimentos, a Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE), é o resultado mais notável de influência de mulheres indígenas sobre as mulheres urbanas, tanto por sua abrangência – que alcançava quase todos os estados equatorianos – como pela radicalidade da proposta: construir uma rede que permitira o diálogo, a aprendizagem e

8 Lembremos que Aristóteles comparava a contribuição masculina à reprodução com a de um carpinteiro: limita-se a dar forma a uma nova vida, sem que uma grama sua se transfira ao novo ser (SCHNEIDER, 2003).

o avanço paralelo de organizações de mulheres indígenas, feministas, assim como de mulheres urbanas não (necessariamente) feministas, como organizações de bairro, afro-equatorianas ou setoriais, tais como as trabalhadoras sexuais ou as recolhedoras de conchas do Pacífico. Ao longo de pelo menos seis anos (entre 2008 e 2013), a AMPDE conseguiu unificar este conjunto heterogêneo de mulheres ao redor de objetivos que provinham de lutas feministas, indígenas, socialistas e setoriais, tais como economia solidária, soberania alimentar e dos corpos, não-violência sexual, trabalho doméstico remunerado, salários iguais, cotas para as mulheres na universidade, educação sexual, anticoncepção e aborto seguro, não-criminalização do protesto, além de demandas de grupos de mulheres específicos. As atividades realizadas pela AMPDE estavam em consonância com os objetivos, com mecanismos para garantir uma democracia interna (como assembleias frequentes tanto a nível nacional como regional), circulação de informação, oficinas de socialização de conhecimento, propostas de leis concretas sobre objetivos comuns, entre outros. A partir de 2014, há desgastes nas relações entre diferentes organizações e a AMPDE entra em um período de inatividade, o que não apaga as experiências positivas, apesar de não podermos prever como elas poderão servir de base para as lutas futuras⁹.

REFLEXÕES FINAIS - O MUNDO CONJUNTO A SE CONSTRUIR

Os povos indígenas não vêm a nos revelar o que será óbvio. O mundo modernizado esqueceu ativamente elementos relativos à construção da vida coletiva que hoje voltam a ser imprescindíveis, mas a prioridade é menos descobrir que reconstruir, o qual somente será realizado, como apontam os próprios movi-

9 Para uma análise extensa da AMPDE, ver a monografia de Nancy Carrión (2013).

mentos indígenas, através de alianças entre os diferentes coletivos expostos à dominação e à exploração do padrão de poder colonial, eurocêntrico, capitalista e heteropatriarcal.

É interessante recordar aqui a polêmica de 1929 entre Mariátegui e a Terceira Internacional stalinista sobre os povos indígenas na América Latina. A partir de uma visão culturalista e colonial da diferença racial, os grupos stalinistas procuravam determinar que os partidos comunistas na América Latina promovessem a independência territorial dos povos indígenas. Mariátegui argumentou não ser possível aceitar uma diretriz que era completamente alheia aos objetivos declarados pelos povos indígenas. Estes, argumentava o pensador peruano, tinham despertado um interesse vívido pela nação e pelas lutas promovidas pelos movimentos operários. O fato de os povos indígenas terem se incorporado a movimentos sociais liderados por brancos ou mestiços ao longo de todo o século XX é uma confirmação desta asseveração.

Fomos nós, filhos e filhas da modernidade realmente existente, que não conseguimos até muito recentemente compreender a equivalência da nossa posição com a indígena. As promessas da modernidade e a compreensão racializada ou culturalista do mundo -ou seja, a colonialidade- nos impediram de perceber que um futuro isento de violências arbitrárias somente poderia ser alcançado com o cultivo não burocratizado das relações humanas cotidianas, prenhes de afetividade e confiança nas pessoas concretas com as quais mantemos tanto o dia a dia como a construção do futuro. Os povos indígenas não tiveram, no entanto, a oportunidade de serem seduzidos da mesma maneira: a modernidade realmente existente se construiu explorando-os e impedindo-os que acessem as suas maiores conquistas. O que o movimento indígena tem a nos mostrar é memória de luta, que como toda memória se reinterpreta corporizando-se nas práticas sociais através da vontade de permanecer na condição de uma comunidade concreta o que, nos dias de hoje, significa expandir

alianças frente a forças capitalistas e conservadoras globalmente articuladas.

Não deve ser casual que o intelectual brasileiro contemporâneo com maior projeção internacional, Eduardo Viveiros de Castro, seja um antropólogo que assumiu pensar os povos indígenas a partir deles próprios, quebrando com a tradição colonial de pensá-los dentro da funcionalidade de um determinado projeto de Brasil. O fato da população indígena em nosso país ser reduzida em termos proporcionais e dispersa em comunidades relativamente pequenas, facilitou a violência que os impede de tomar parte de uma construção coletiva de nação. Em diferentes países da América Latina, a densidade populacional indígena permitiu aos povos incidir nos respectivos imaginários nacionais, ainda que em condições desfavorecidas e frequentemente de maneira indireta. Desde a década de 1980, sua influência vem fazendo-se cada vez mais importante, tanto de forma direta, através de propostas e de lutas, como de forma indireta, através da ressonância que alcançam em diferentes movimentos sociais.

Um futuro menos genocida que este que mais facilmente se avizinha virá da capacidade que tenhamos, os povos e organizações libertárias, de nos articularmos globalmente, como o fazem os donos do capital e conservadores. A memória organizativa dos povos indígenas deve ecoar em nossas débeis experiências similares. Como o próprio Viveiros de Castro sintetizou, estamos a ver o fim de nosso mundo e temos de aprender a vivê-lo, já os povos indígenas se encontram nesta condição há mais de quinhentos anos. Talvez um pouco tarde, soubemos que somos passageiros de um mesmo e desgovernado trem. Nosso passado milenar pode ter sido distante, os últimos quinhentos anos nos aproximou notavelmente, a ponto de que nosso presente e futuro depende de que compreendamos isto cabalmente.

INDIGENOUS ENCOURAGEMENT: THINK AND TRANSFORM LATIN AMERICA

Abstract: *The crisis provoked by modernity can not be solved by itself. Indigenous peoples, maximum representatives of the past against which capitalist and colonial modernity struggle, offer a memory of struggle that favors an internal and democratic cohesion of the collectives, as well as an associativity between peoples of different historical traditions. At the moment that world elites chose to deepen financialization - drastically destroying decent work and living conditions on the planet - and to break state and interstate logic in which many hopes for social democratization were entangled, indigenous organizational forms offer elements for the reconstruction of daily life and of the struggles for a future without arbitrary violence. The text offers a panorama Latin American of theories and struggles that have been deeply influenced by indigenous resistance, since the beginning of the 19th century, outlining an understanding of the global power logic alternative to those proposed by colonial and capitalist modernity.*

Keywords: *Coloniality of power. Indian people. Social movements.*

REFERÊNCIAS

ASSIS CLÍMACO, D. *Ciencia en práctica. La emancipación desde las mujeres indígenas*. Tesis de Doctorado. Programa de Estudios Latinoamericanos. UNAM, 2016.

AIDSESEP. *Las mujeres amazónicas fortalecen do el futuro*. Memoria del Programa Mujer Indígena de AIDSESEP (2000-2005). Lima: AIDSESEP, 2006.

CARRIÓN, N.. *Las mujeres de sectores populares en la reorganización del movimiento de mujeres del Ecuador: análisis del periodo 1990-2013 y la formación de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador*. Disertación previa a la obtención del título de socióloga con mención en ciencias políticas. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Sociología. Quito, 2013.

CHOQUE, L. *Las mujeres em Bolivia y sus movilizaciones por el buen vivir*. En: ESCÁRZAGA, F. GUTIÉRREZ, R. CARRILLO, J. J. CAPECE, E. NEHE, B. *Movimien-*

tos indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III. México: UAM, BUAP, ICSHAVP, CIESAS, CEAM, 2014.

CHUNGARA, D. VIEZZER, M. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI, 2005.

CUMES, A. La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. Tesis de doctorado, CIESAS, México, 2014.

Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing. Foro de ONGs, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China, 1994.

ESPINOSA, Y. Escritos de una lesbiana oscura, Buenos Aires-Lima, En la frontera, 2007

FEDERICI, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. México: Pez en el árbol, 2013a.

_____. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficante de Sueños, 2013b.

FRASER, N. El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. En: *New left review*, N°. 56, 2009, págs. 87-104.

GANDARILLA, J. *Modernidad, crisis y crítica*. México: CEICH-UNAM, 2016.

GUTIÉRREZ, R. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común. Ecos de la visita de Silvia Federici a México en otoño del 2013. En: *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 22, marzo-agosto, 2015.

GUTIÉRREZ, R. SALAZAR, Huáscar. “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente”. En *El Apantle*, no. 1, 2015.

MARIÁTEGUI, J. C. El problema de las razas en la América Latina. En QUIJANO, Aníbal. *Textos Básicos de José Carlos Mariátegui*. México / Lima: FCE, 1991.

MAZARIEGOS GARCÍA, D. S. “Trajetória e resistência”. Uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais mayas da Guatemala (1988 – 2008). Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

MBEMBE, A. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones, 2016.

MILLÁN, M. Más allá del *feminismo*: caminos para andar. México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

MONDRAGÓN, R. Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao y la fundación de La Tribune des Peuples. En: *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* 2013, (56)

_____. Filosofía y narración. Escolio a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864). México: UNAM-CIALC, 2015.

MONTOYA, Fredy. Guías y viajeros en la colonización del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. Tesis de Maestría. Programa en Estudios Latinoamericanos. UNAM, 2013.

Movimiento de Mujeres Tz'ununija'. *Sistematización. Caso legal de ocho mujeres de San Miguel Ixtahuacán, San Marcos*. Guatemala: Mecanismo de Apoyo a los Pueblos Indígenas Oxlajuj Tz'ikin, 2013a.

_____. Análisis y elementos para una propuesta de "Recomendación General para garantizar los derechos de las Mujeres indígenas/originarias" a considerarse por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Ciudad de Guatemala, 2013b

MUJERES MAYAS KAQLA. *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas Kaqla*. Guatemala: Kaqla, 2004.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Asociación Centro de Defensa de la Cultura, CEDEC/Mujeres Creando Comunidad, 2008.

PEQUEÑO, Andrea. *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador: Ministerio de Cultura del Ecuador, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano. En *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988

SEGATO, Rita. La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

_____. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En QUIJANO, Aníbal. MEJÍA NAVARRETE, Julio (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.

_____. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SCHNEIDER, Monique. Genealogía de lo masculino. Buenos Aires: Paidós, 2003.

SCHOLZ, Roswitha. O valor é o homem, 1992.

TOMICICH, Dale. Trabalho escravo e trabalho livre (origens históricas do capital). En *Revista USP* (Universidade de São Paulo, Brazil) 13 (Março-Maio, 1992), 100-117.

_____. Pelo prima da escravidão. São Paulo: EDUSP, 2011.